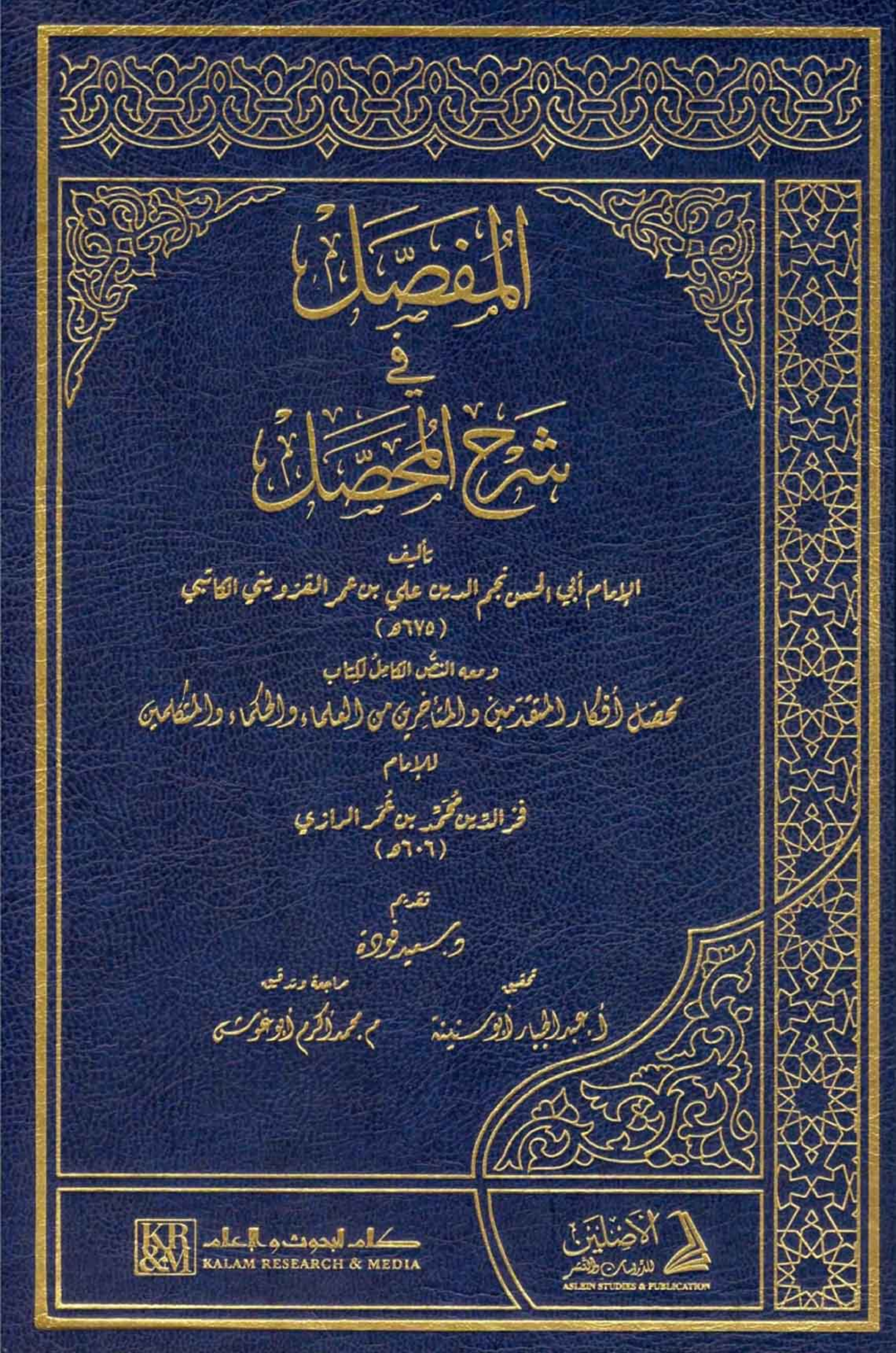


المفصل
في
شرح المحصل
تأليف
الإمام أبي الحسن نجم الدين علي بن عمر القزويني الكاتبي
(٦٧٥هـ)
ومعه النص الكامل لكتاب
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين
للإمام
فخر الدين محمد بن عمر الرازي
(٦٠٦هـ)
تقديم
د. سعيد فودة
تحقيق
أ. عبد الجبار أبو سنينة
مراجعة وتدقيق
م. محمد أكرم أبو غوش
كلام للبحوث والإعلام
KALAM RESEARCH & MEDIA
الأصلين للدراسات والنشر
ASLEIN STUDIES & PUBLICATION

شرح المحصل

للإمام الكاتبي

ومعه كتاب

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين

من العلماء والحكماء والمتكلمين

للإمام

فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي

تقديم الكتاب

بقلم: د. سعيد فودة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وبعد،

فإن علم أصول الدين يعتني بالنظر في الأسس التي يثبت بناءً عليها الدين في نفوس الناس، فهو علم باحث في طور الإثبات وتصحيح التصور لمطالب الدين، وهو من أهم العلوم على الإطلاق، وخصوصاً في هذا العصر الذي نعيش فيه، حيث تكاثرت الشبه وتكالبت الخصوم على الإسلام وأهله، وتوجهت على أصوله شتى الشبهات والإشكالات، ولم نعد نرى من الباحثين من يعتني بالنظر اللائق في هذه الشبه إلا من رحم الله، وقليلاً ما هم!

ولكي نقوم بما يجب علينا من الواجب في الحال، علينا أن نعرف كيف قام بذلك الواجب من تقدم من العلماء، الذين قاموا بما عليهم من نقد الأفكار المخالفة، وتنقيح النظريات التي يقدمها المفكرون من سائر أقطار الأرض، فإن النظر في طرائق الأعلام يسهل الأمر العظيم على أصحاب الأذهان القويمة.

ومن أهم الكتب التي كتبها العلماء كتاب محصل آراء المتقدمين والمتأخرين الذي ألفه الإمام الشهير فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) رحمه الله تعالى.

وقد قام بالتعليق على هذا الكتاب نصير الدين الطوسي الشيعي الشهير، والفيلسوف الخطير، الذي سعى بكل جهده لنقض ما قام به الإمام الرازي من جهود نقد بها آراء الفلاسفة مثل شرح عيون الحكمة، وشرح الإشارات والتنبيهات، والمخلص في الحكمة، وكتبه الكلامية الكثير التي اشتملت على نقد الفلسفة، فنرى الطوسيّ قد قام

بتأليف كتاب شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا، وكان من أعظم اهتماماته أيضاً الرد على ما قام به الإمام الرازي في مختلف كتبه الكلامية والفلسفية والمنطقية، فقام بتأليف كتاب التجريد الذي حاول أن يقدم فيه وضعا جديداً لعلم الكلام بناء على البحوث التي خاضها في معركته مع مدرسة الرازي، ولذلك اهتم به أعلام المتكلمين اهتماما عظيما لما يعرفون من مكانته في المعركة الدائرة بين الفريقين. وعلى النهج نفسه قام النصير الطوسي بتأليف كتاب نقدَ فيه المحصَّل، ويسميه الطوسي نفسه في مقدمته بالتلخيص حيث قال: «وأُسَمِّي الكتابَ بتلخيص المحصَّل»، وهو إلى النقد أقرب من التلخيص، كما يعرف من قرأه، وكما دلت عليه مقدمة النصير الطوسي أيضا حيث قال: «رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أبكار مخدراته، وأبيّن الخلل في مكامن شبهاته، وأدل على غثّه وسمينه، وأبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه ويقينه»، وقد كان لهذا الكتاب أثر عظيم بين المتكلمين حيث نراهم أكثروا من النقل عنه في الكتب المهمة كشرح المقاصد وشرح المواقف، وغيرهما من أشهر كتب علم الكلام، واستفادوا من بحوثه ونقدوها ونقحوها، واعترضوا على كثير مما قدمه من أفكار.

وتصدى للكتابة عليه والتعليق على ما فيه من آراء مجموعة من الأعلام، كتبوا شروحا أو تعليقات عليه: منها شرح لم يكتمل لقطب الدين المصري تلميذ الإمام الرازي، وقد ورد ذكره في كل من شرح الكاتبي وتلخيص الطوسي للكتاب، ومن هؤلاء الأعلام عبد الحميد بن هبة الله ابن أبي الحديد المعتزلي، فإن له تعليقا على المحصل في نحو مائة وأربعين صفحة، وما يزال مخطوطاً لم يطبع، وعبارته حادة، وأكثره نقدٌ لما فيه، واعتراض عليه، وفيه بحوث رائقة، وقد ألف ابن أبي الحديد كتبا على بعض كتب الرازي منها الأربعين، ومنها شرح الآيات البينات في المنطق. ومنهم النصير الطوسي، صاحب التعليق الشهير، وهو الوحيد المطبوع من بين هذه الشروح، وقد اهتم فيه بتتبع آراء الرازي ومحاولة التشكيك فيها، والرد على كثير مما جاء فيه، وتداولت أيدي العلماء كتابه هذا لما له من أهمية، ولا شك أنه من أهم ما كتب على المحصل من تعاليق. ومنهم أيضا الكتاب الذي بين أيدينا للكاتبي المسمى بالمفَصَّل (أو المفضَّل) في شرح المحصَّل، وكلا الاسمين له وجه، والمشهور أنه المفصل بالصاد، وقد اهتم فيه ببيان آراء الرازي، ولم يهمل النقد والتدقيق، واقتراح آراء أخرى أو أجوبة تظهر له.

تعريف موجز بالمفصل في شرح المحصل

الكتاب الذي نقدم له هو لأحد أعظم علماء مدرسة الإمام الرازي وهو الإمام الكاتبي الذي اهتم أيضا بكتاب المحصل للإمام الرازي، وقام بكتابة شرح عظيم عليه، مشى على طريق هذه المدرسة العالية من النقد والاعتراض وإعادة النظر في مطالب الكتاب من أوله لآخره، كما قام بشرح عظيم مطول على كتاب مهم من كتب الإمام الرازي ما زال مخطوطا، وهو شرحه على كتاب الملخص في الحكمة المسمى بالمنصَّص في شرح الملخص، وهو يشتمل على المنطق والطبيعيات والإلهيات، وهو شرح ضخم فيه فوائد وتحقيقات كثيرة.

وقد بين الكاتبي ما دفعه لكتابة هذا الشرح في مقدمته، وصرح عن منهجه في تأليفه، فقال: «فإن كتاب المحصل الذي صنفه مولانا الإمام العلامة الداعي إلى الله فخر الملة والحق والدين، حجة الحق على الخلق، أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي تغمده الله بغفرانه، وأسكنه أعلى غرف جنانه، كتاب يحتوي على جل كلام المتكلمين وأدلتهم، مع دقائق لطيفة، ونكت شريفة من مباحث الحكماء المتقدمين والمتأخرين، إلا أن فيه مغالطات يصعب على الناظرين حلها، ومواضع منغلقة غير واردة على النظم الطبيعيّ براهينها، فأشار إلي من خصني بالإنعامات الوافرة والأيادي المتواترة، ....، بحلّ تلك المغالطات وشرح المواضع المتعلقة منه، وإخراج براهينها من القوة إلى الفعل، فبادرت على مقتضى إشارته، وشرعت في ثبته وكتابته على الوجه المشار إليه، مع التنبيه على تقريرات وتزييفات سنحت حال التحرير»، فهذا الشرح الذي يخرج من حيز المخطوطات إلى حيز الطباعة لأول مرة بفضل الله تعالى يشتمل على تبيين معاني المحصل، وحل المغالطات التي يشتمل عليها، وتنقيح براهينه على الوجه الذي رجحه الكاتبي، فهو إذن قراءة مهمة لكتاب المحصل من إمام كبير وهو الكاتبي لكتاب إمام كبير وهو الرازيّ.

وقد اهتممنا بنشر شرح المحصل للكاتبي لما لكتاب المحصل من أهمية بالغة، ولما يضيفه هذا الشرح من قيمة عالية في زيادة بيان أثر الجدل الدائر بين النظار من المتكلمين خصوصا متكلمي أهل السنة وغيرهم من المتكلمين والفلاسفة، وهو يكشف عن بعض وجوه هذا الجدال الدائر بين هاتين المدرستين العريقتين، مدرسة أهل السنة بمختلف

أطوارها، وخصوصا طريقة الرازي وأتباعه، ومن تأثر به كالإمام الأرموي (٦٥٣هـ)، وقطب الدين المصري (٦١٨هـ) وأفضل الدين الخونجي (٦٤٦هـ) وشمس الدين الخسروشاهي (٦٥٢هـ)، وأثير الدين الأبهري (٦٦٣هـ) وسراج الدين الأرموي (٦٨٢هـ) ونجم الدين الكاتبي (٦٧٥هـ) وشهاب الدين القرافي (٦٨٤هـ) وصفي الدين الهندي (٧١٥هـ) وقطب الدين الشيرازي (٧١٠هـ) ومنهم ناصر الدين البيضاوي (٦٨٥هـ) وشمس الدين الأصفهاني (٧٤٩هـ) وقطب الدين الرازي (٧٦٦هـ) وسيف الدين الأبهري وعضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ) وسعد الدين التفتازاني (٧٩١هـ) والسيد الشريف الجرجاني (٨١٦هـ) وجلال الدين الدواني (٩١٨هـ) ومنهم قاضي مير الميبذي (٩١٠هـ) وميرزا جان تلميذ الدواني، ومير زاهد صاحب التدقيقات العقليةالعالية ، والعلامة الكلنبوي من عباقرة المتأخرين، وغيرهم من عمالقة العقليات في التاريخ الإسلامي، وبين طريقة الفلاسفة بمختلف تجلياتهم من زمان الفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول والنصير وأبي البركات ابن ملكا وابن كمونة اليهودي، ومن طرأ بعدهم من الفلاسفة الشهيرين كالداماد إلى طور صدر الدين الشيرازي وأتباعه من الشيعة والمتأثرين بمذهب الوحدة المصبوغ بالنظر العقليّ، كما يبين قدرا مهما من النقاش المهم الدائر بين مدارس المتكلمين المختلفة. ولما يضيفه أيضا من قيمة علمية في الجدل الدائر بين المتكلمين وحكماء الفلاسفة من جهة، وبين الفلاسفة المخالفين لأصول الإسلام والأديان من الملاحدة الذين يعلنون إلحادهم أو من الفلاسفة الذين لا يميلون لطرف دون آخر، والفلاسفة الذين اعتمدوا طريقة إعادة النظر على أسسهم الخاصة في الزمان المعاصر في جميع المسائل الكلامية والفلسفية التي لم يزل لها من القيمة ما يجهله كثير من الباحثين.

ونحسب أن هذا الكتاب سيقدم مادة ثرية للباحثين من مختلف الاتجاهات، سواء من الموافقين لطريقة الرازي أو المخالفين، فما يشتمل عليه الكتاب من معارف وعلوم لا يمكن لأحد أن يتجاهله، أو يغض الطرف عنه. وسيساعدهم على فهم أعمق لمدرسة عريقة من مدارس متكلمي أهل السنة الذين تعمقوا في البحوث الفلسفية والأصولية والمنطقية واقتحموا بحار الفكر باحثين عن الحق بما أعطاهم الله من ملكات وقدرات، وفتحوا لمن بعدهم أبوابا هائلة من المعارف العميقة التي ينبغي ألا يهملوها.

خطة إخراج الكتاب

حيث إن المقصود أصالة من هذا العمل هو شرح المحصل للكاتبي، فقد تمَّ التعاقد مع أ. عبد الجبار أبو سنينة على تحقيق الكتاب، فقام بذلك مشكوراً، ثم طلبت من الشيخ الفاضل والمهندس الخلوق محمد أبو غوش بأن يعيد تدقيق العمل، وأن يقابل أجزاءً متفرقة منه على ثلاث مخطوطات أخرى لزيادة التأكد من دقة العمل، مع قراءته كاملاً والتأكد من سلامة النصّ، فأدى عمله مشكوراً وأنفق في ذلك أوقاتا نفيسة.

ومع ذلك فنحن لا نقطع بأن عملنا هذا الذي نقدمه خال من الأخطاء، أو من النقائص، ولكن غاية قولنا أن هذا هو ما استطعنا القيام به في ظل الظروف الصعبة التي نعيش فيها، وحسْبُنا أنا قمنا بإخراج كتاب ضخم ومهمٍّ مثل هذا الكتاب مع ما يستهلكه من وقت وجهد وما يستجلبه من نقد النقاد الذين نحسبهم أحيانا كثيرة يستمتعون باكتشاف الأخطاء أكثر مما يُسَرُّون بإخراج كتاب وهم يعلمون الجهد الهائل المبذول فيه، ومع ذلك لا نسمع منهم كلمة شكر بجانب نقدهم المنبئ عما في نفوسهم. ونأمل أن نتمكن من تصحيح الأخطاء إن وجدت في طبعات لاحقة.

وأما نصُّ كتاب المحصل، فقد كان عزمنا على إخراجه بناء على بعض النسخ المخطوطة، ولكن لما نظرنا في النسخ المطبوعة، قررنا عدم تضييع الأوقات في أمر قد أنجز، وقمنا بإعادة تدقيق النص الأصحّ بناء على مجموعة من النسخ المطبوعة:

١- النسخة التي قام بإخراجها الدكتور: حسين أتاي، مكتبة دار التراث ، سنة ١٩٩١م-١٤١١هـ.

٢- النسخة المطبوعة مع تلخيص نصير الدين الطوسي في دار الأضواء. ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٣- النسخة المطبوعة التي قام بإخراجها الدكتور: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.

وقد تمت المقارنة بين هذه النسخ، وتداركنا من بعضها بعض الأخطاء والنواقص، ولم نرَ حاجة لذكر تفصيل ما قمنا به.

وقام بهذه المقارنة مجموعة من طلاب العلم، أذكر منهم الشيخ محمد سيد يحيى الداغستاني، والشيخ حبيب الله الداغستاني، والشيخ محمود الداغستاني، وقام بمراجعة عملهم وإعادة التدقيق الشيخ الفاضل محمد أبو غوش، بارك الله في جهودهم جميعاً، وشكر الله لهم.

الأصلين للدراسات والنشر

تعريف بالكتاب

هذا شرح للإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ (٦٧٥هـ) لكتاب المحصَّل للإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ (٦٠٦هـ)، والنَّجم الكاتبيُّ تلميذ الإمام أثير الدِّين الأبهريِّ (٦٦٣هـ) تلميذ الإمام الفخر الرَّازيِّ، رحم الله جميعهم. فكان هذا الكتاب ضمن نمط خاصٍّ تميَّزت بها مدرسة الإمام الفخر من حيث لغة العرض وطريقة النِّقاش فضلاً عن المضمون.

فإنَّك تجد طريقة التعبير للإمام الكاتبيِّ في هذا الكتاب قريبة من طريقة الإمام الأبهريِّ في رسالة (تحرير الدَّلائل في تقرير المسائل) مثلاً، وهذه قريبة من طريقة الفخر الرَّازيِّ لا سيَّما في كتابه (نهاية العقول)، وكذلك تجد طريقة القطب المصريِّ في شرحه للمحصَّل وعبد الرحمن الخونَجيِّ في شرحه للمعالم والسِّراج الأرمويِّ في لباب الأربعين. فهذه إذن مدرسة واحدة تشرَّب فيها تلاميذ الفخر طريقته وصارت طريقة تصنيفهم بها ملكة لهم، حتَّى إنَّك ستجد الإمام الكاتبيَّ لانتظام طريقته جدّاً على نمط واحد على طول الكتاب. وهذه اللُّغة التي انتهجها هؤلاء الأكابر من مدرسة الفخر -رحم الله جميعهم- لغة تتضمَّن الالتزام بالتَّرتيب المنطقيِّ، ويظهر هذا عند الإمامين الأبهريِّ والكاتبيِّ واضحاً.

أمَّا طريقة النِّقاش فهي هي عند الفخر وأصحابه، مع ظهور الالتزام بقواعد البحث والمناظرة.

وقد انتهج هذه الطَّريقة عينها التي انتهج الفخر في نقد أقوال المتقدِّمين من المتكلِّمين والفلاسفة أتباع مدرسته في إعادة بحث ما أبدعه الفخر من دلائل ونقدها، فنحن نرى تلاميذ أصحاب الفخر مشتغلين في ذلك كما اشتغل به غيرهم من علمائنا كالإمام الآمديِّ في (أبكار الأفكار) والإمام ابن التِّمسانيِّ في (شرح المعالم). وإنَّما يدلُّنا هذا على أمرين:

الأوَّل: أنَّ الفخر قد وصل بقوَّة تقريره في الكلام والفلسفة ليكون محوراً لغيره.

الثَّاني: أنَّ علماء أهل السُّنَّة انتهضوا ليكونوا أولى النَّاس بالنَّقد لما يقرِّر علماء أهل السُّنَّة السَّابقين لهم، وحقِّيَّة ذلك بأنَّنا إن ادَّعينا أنَّ الإسلام حقٌّ وأنَّ مذهب أهل السُّنَّة حقٌّ فليس ثبوت حقِّيتهما بمجرَّد إيراد العالم الحجج على الحقِّ، فقد يكون استدلاله باطلاً، ولذا فإنَّ عادة العلماء تكون -ويجب أن تكون- بالاشتغال في نقد أدلَّة الموافقين كالاشتغال في أدلَّة المخالفين بل أكثر، فإنَّ «ضرر الشرع ممَّن ينصره لا بطريقه أكثر ممَّن يطعن فيه بطريقه» كما قال الإمام الغزاليُّ رحمه الله في مقدِّمة (تهافت الفلاسفة). وإنَّ «إبطال شبهات الملحدين بالأجوبة الخسيسة الضَّعيفة سعيٌ في تقوية شبهاتهم» كما قال الإمام الفخر في (مناظرات ما وراء النَّهر).

ولهذا نرى الإمام الكاتبيَّ في هذا الشَّرح منتهجاً لمناقشة استدلالات الإمام الفخر مبيِّنا ما يصحُّ منها وما يضعف، مجيباً باسم الخصم أحياناً بما لم يسبق للخصم الاستدلال به رأساً[1]. وهذه كذلك طريقة الإمام السِّراج الأرمويِّ في مقدِّمة (لباب الأربعين) منبِّهاً على أنَّ القدح في دليل معيَّن للعالم لا يُضعف المطلَب الاعتقاديَّ ولا يوهن المذهب. حتَّى إنَّ أئمتنا قد ناقشوا بعض الأدلَّة للمطالب الأساسيَّة في الدِّين والمذهب، كنقاش الإمامين الغزاليِّ في (تهافت الفلاسفة) والكاتبيِّ في رسالته في إثبات الواجب تعالى لتقرير الفلاسفة لدليل الإمكان لوجود واجب الوجود تعالى، هذا التَّقرير الذي أقرَّ به الإمام الفخر في كتبه، وكنقض الإمام الآمديِّ لعدد من أدلَّة الفخر في مسائل عدَّة.

ولهذا فإنَّ من حقِّ النَّاظر من أهل الحقِّ في تراثنا الفخر بهذا التعمُّق في تقرير الدَّلائل لتصفية ما يكون دليلاً قاطعاً قاهراً في إثبات المطلب الاعتقاديِّ، فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خيراً.

---

(١) ولهذا تجد مثل ابن تيميَّة مستفيداً كثيراً من كتب الأئمَّة الفخر والآمديِّ والأبهريِّ والكاتبيِّ والسِّراج الأرمويِّ رحمهم الله في التقاط مناقشتهم لمن سبقهم ومحاولة جعلها أدلَّة أساسيَّة عنده. وهذا لا يخفى على من يتبحَّر في قراءة كتب هؤلاء الأكابر ثمَّ يقارن ما كتب ابن تيميَّة.

ومن هذا عينه يلزمنا نحن في زماننا أن نعلم بالاستقراء في كتب القوم كون طريقتهم هي الطَّريقة المطلوبة الآن للدَّعوة إلى الإسلام وللدِّفاع عنه، فنحن ندَّعي أنَّ الإسلام حقٌّ أدلَّته قاطعة قاهرة تتبختر اتِّضاحاً، فلا حاجة بنا في ساحة النِّقاش العلميِّ إلى غير الطَّريقة البرهانيَّة المنطقيَّة الصريحة الواضحة في موادِّها وطرق الاستدلال فيها، لا حاجة إلى الجدل في سياق تأسيس الاعتقاد -لأنَّ فائدة الجدل العظيمة في موضع الإلزام-، ولا حاجة إلى الخطابيّات أصلاً ولا تكثير الكلام بالإعادة وتغيير الألفاظ لتأدية المعنى عينه ولا رمي الدَّعاوى دعوى بعد دعوى بغير البرهان على كلٍّ واحدة منها بترتيب المقدِّمات بالنَّظم المعروف. ولذلك فمهما لم يكن هناك ثقافة عامَّة للمشتغلين من الإسلاميِّين في أصول الدِّين بكون هذا النَّهج أصيلاً عندهم فسيبقى تشويه الإسلام مستمراً من ممثِّليه فضلاً عن خصومه.

نهج الإمام الكاتبيِّ في شرح المحصل

ينقل الإمام الكاتبي أوَّلاً كلام الفخر أو جزءا منه ثمَّ ينظر في تمامه، فلئن لم يكن تامّاً متضمِّناً لخلل وجَّهه ليتمَّ، ثمَّ يشرح ويبيِّن، أو يذكر بديلاً عمَّا وجده للفخر ضعيفاً، ثمَّ أحياناً يعيد فيه النَّظر مرَّة أخرى من جهة الخصم، فيورد ما يمكن أن يكون حجَّة أو جواباً للخصم على محلِّ الشَّرح، ثمَّ يبيِّن كون المشروح قويّاً في محلِّه أو ضعيفاً. وأحياناً ترى أنَّه يبيِّن مسألة رادّاً على الخصم في موضع، ثمَّ يجعل شبهة الخصم عينها سؤالاً على تقرير للإمام الفخر في موضع آخر، هذا ستراه بوضوح إن تكن قراءتك متَّصلة متعمِّقة رابطة لما مرَّ ممَّا قرأت بما تقرأ.

وأحياناً يضع الإمام مُنُوعاً على شكل اعتراضات يكون جوابها في مسائل أخرى في الكتاب، فكأنَّ هذه المنوع منه رحمه الله من باب الاختبار، كما يمكن بهذا فهم أسئلته على المعالم، فهي تتضمَّن اعتراضات على استدلالات الفخر على شكل أسئلة بلسان المخالف من جميع الفرق، من فلاسفة ومعتزلة ومشبِّهة، وهي مع تضمُّنها لبعض اعتراضات على ما يمكن أن يقال إنَّه تقرير ضعيف من الإمام الفخر فالأقرب أنَّ هذه الأسئلة تكون اختبارا للطلبة في درس المعالم، فهناك في الأسئلة مغالطات دقيقة ينتفع الطالب بمزاولتها بتحصيل ملكتَي البحث والمجادلة العلميَّة. وهذا كذلك ما كان من طريقة الإمام السِّراج الأرمويِّ في (لباب الأربعين) كما ذكر في مقدِّمته.

هذه هي طريقة الإمام الكاتبيِّ، وهي هي طريقة غيره من سابقيه ومعاصريه من مدرسة الإمام الفخر وغيرهم من أئمَّة أهل السُّنَّة -رحم الله جميعهم- فلن يبقى مجال لمن ينظر بنظر سطحيٍّ إلى اعتراض هنا وهناك لأن يدَّعي أنَّ الإمام الكاتبيَّ مخالف لمذهب أهل السُّنَّة، فهو رحمه الله مصرِّح في الكتاب بأنَّ فريقه هم الأشعريَّة، فما يزال يقول في الكتاب «الأصحاب» مريداً بهم الأشعريَّة خاصَّة. وإنَّما يسقط هاهنا في الوهم الخطأ في فهم مطلوب الكاتب هنا أحد ثلاثة:

- إمَّا من كان ضيِّق الاطِّلاع في الكتاب فيتوهَّم قول الكاتب في موضع عينَ اعتقاده لكون القارئ لم يقرأ إلا هذا الموضع.

- وإمَّا من كان ضعيف الفهم ضعيف ربط بعض ما يقول الكاتب ببعض في مساحة الكتاب.

- وإمَّا من كان ضعيف إنصاف يمهمُّه تشويه معتقد خصمه بتقويله بعض ما أورد كأنَّه بيان اعتقاد له، فهذا يحاول ارتقاء ما لا يستطيع، فيتعمَّد التَّشنيع على خصمه بنصف فهم لما قرأ.

ولذلك على سبيل المثال ترى البعض يعترض على بعض كتب الفخر في تحرِّيه شبه الخصوم، ويظهر لهذا المعترض أنَّ الإمام الفخر يقصِّر في جوابه، مع أنَّ الفخر يكون قد قرَّر المسألة ابتداء بدليلها التَّامِّ، ثمَّ يكفي النَّبيه مراعاة ما قرَّر الإمام ابتداء ليبني عليه جواب كلِّ شبهة، ثمَّ يعلم أنَّ جواب الإمام المختصر بعد ذكر الشُّبه الطَّويلة ليس إلا للتنبيه على ما قرَّر أولاً لكي لا يغفل غافل[1].

ولذلك فإنَّ حقَّ هذا الكتاب وغيره ممَّا هو على شاكلته أن لا يخوض فيه إلا طالب العلم المنتهي في علم الكلام، و (الخوض) ليس بمجرَّد القراءة، بل ببحث المسائل والتَّقريرات والمناقشات. أمَّا مجرَّد القراءة في هذا الكتاب طلباً للتَّرقِّي في علم الكلام ممَّن لم

---

(١) وإن نظرنا إلى متن (المحصَّل) وغيره من كتب الإمام الفخر فهذا حقُّها، فإنَّما يكون الإمام قد كتبها بحثاً ومناقشة. ولذلك فإنَّ اشتغال الطَّالب في كتب الفخر يجب أن يكون بتدرُّج صحيح يفيد فيه التَّوجيه من خبير. والله تعالى أعلم.

يصل بعد إلى درجة الانتهاء فلن تفيد في تحصيل الملكة المرتجاة في علم الكلام، سيكون فقط تجميعاً لمعلومات واعتراضات بغير إمكان الارتقاء في النَّظر الكافي لتحصيل المنافع من الكتاب، وسيكون الضَّرر بتشتُّت الطَّالب وغرقه فيما لا يتقن، مع وهمه بأنَّه فاهم للكتاب وما هو ببالغ ذلك، ثمَّ يضرُّ غيره بجهله المركَّب.

أمَّا المنتهون في علم الكلام والفلسفة فيفيدهم هذا الكتاب بإذن الله في النَّظر في بحوث الإمام الكاتبيِّ وتلخيصه لبحوث من سبقه من متكلِّمين وفلاسفة، وفي تحقيق ما تدور عليه الأدلَّة القاطعة وفي استبيان كلِّ ثغرة قد لا تظهر في أيِّ كتاب آخر. وهذا كلُّه مفيد في عصرنا نحن في أنَّ أصول أغلب ما قد يكون من شبه في أصول الدِّين مناقشة هنا.

عملي في الكتاب

قام أ. عبد الجبار أبو سنينة له بتحقيق الكتاب على ثلاث مخطوطات، إحداها بخطِّ المصنِّف نفسه، الإمام الكاتبيِّ رحمه الله، وجعلها المعتمدة. ثمَّ بعد تحقيقه وصلنا ثلاث نسخ أخرى لشرح المحصَّل منها دقيق ومنها ناقص، فقابلتُ المصفوف مع مواضع كثيرة من هذه الثلاثة مع مراجعة تلك المواضع في النُّسخ الأخرى. وأعدتُ تفقير الشَّرح وراجعتُ علامات التَّرقيم وصحَّحت عدداً من الكلمات بحسب فهمي لنصِّ الإمام الكاتبيِّ بسياقه.

أدعو الله تعالى أن يجعل هذا الكتاب مفيداً لأهله، شاكراً السَّادة القائمين على نشره خدمة للمسلمين.

كتبه

محمد أبو غوش

العمل في الكتاب

قام أ. عبد الجبار أبو سنينة بتحقيق الكتاب على ثلاث مخطوطات مسمَّاة في تحقيقه (ص) و (ش) و (ك)، (ص) منها بخطِّ المصنِّف نفسه، الإمام الكاتبيِّ رحمه الله، وجعلها المحقِّق النُّسخة المعتمدة. وكتب وصفاً لتلك المخطوطات ووصفاً للعمل.

ثمَّ بعد تحقيقه وصلنا ثلاث نسخ أخرى لشرح المحصَّل منها دقيق يفيد مراجعته، فقابلتُ المصفوف مع مواضع كثيرة من هذه الثلاثة مع مراجعة تلك المواضع في النُّسخ الأخرى، وأعدتُ تفقير الشَّرح وراجعتُ علامات التَّرقيم وصحَّحت عدداً من الكلمات بحسب فهمي لنصِّ الإمام الكاتبيِّ بسياقه، وزدتُ في وصف المخطوطات لما جدَّ.

أدعو الله تعالى أن يجعل هذا الكتاب مفيداً لأهله، شاكراً السَّادة القائمين على نشره خدمة للمسلمين.

وهذا الذي كتب الأخ الفاضل عبد الجبَّار أبو سنينة في العمل:

وصف العمل:

(١) اعتمدنا نسخة (ص) نسخة المصنف النسخة الرئيسة.

(٢) قابلنا نسخة (ص) على نسخة (ش)، وصححنا من (ش) كثيرًا من مواضع الخطإ في (ص)، وزدنا منها عليها مواضع زيادة قليلة (وهي نسختنا المعتمدة الثانية).

(٣) قابلنا المخرج من (١،٢) على نسخة (ك) للاستئناس وزيادة في الاطمئنان.

(٤) خرّجنا الآيات والأحاديث النبوية الواردة، وهي قليلة.

(٥) ما جاء في الكتاب مبدوءًا بقوله: (قال: ...) جعلناه («قال» والمقول) بخط البولد «BOLD»؛ تمييزًا له أنه موضع جديد للشرح، وكذلك ميّزنا بالبولد كل كلمة تالية لنصوص الأصل (قال: ...) المؤذِنة بشرحها؛ وهي: «أقول».

إذًا: فائدة: ميّز المصنِّفُ النصوص الجديدة المطروحة للشرح وشرحها بابتدائها بقوله: «قال: ...، أقول: »، أما ما كان ضمن نصّ الشرح الجديد من النصوص المقسّمة لترتيب الشرح فجعلها مميزة بابتدائها بقوله: «قوله... قلنا».

(٦) ما كان زيادة في (ص) على (ش) جعلناه بين قوسين ( )، ولم نعتبر (ك) في هذا؛ فالزيادات عليها كثيرة؛ فأعرضنا عن تبيينها.

(٧) ما كان زيادة في (ش، ك) على (ص) جعلناه بين قوسين معقوفين [ ]، فإن كان زيادة في إحداهما عليها جعلناه بين معقوفين [ ]، وبيّنّا في الحاشية النسخةَ المزيد فيها.

وصف المخطوطات

١. **نسخة ص**: أوراقها (٢٧٤) ورقة، في كل ورقة (٢١) سطرًا، وفي السطر حوالي (١٤) كلمة.

هي نسخة المصنف، بخط يده، وخطّه جميل مقروء، وقد ضبط كثيرًا من الكلمات بالشكل، لكن ترك مع ذلك كثيرًا من الكلمات مهملة الحروف، وهي أثبت النسخ الثلاث وأوثقها؛ إذ هي بخط المصنف، وهي أضبطها؛ إذ هي أقلها تحريفًا وتصحيفًا وخطأً. فرغ الإمام الكاتبيُّ من تحريره سنة (٦٦٢)هـ.

٢. **نسخة ش**: عدد أوراقها (٢٤٤) ورقة، في كل ورقة (٢٥) سطرًا، وفي السطر حوالي (١٦) كلمة.

هي نسخة جيدة جدًّا، وخط ناسخها جميل رائق، ويبدو أنه من أهل العلم؛ فخطؤها قليل، بل ربما كان ثمة خطأ في نسخة المصنف (ص) تجده صحيحًا فيها، وهنا نثبت ملاحظة: ثمة أماكن في هذه النسخة فيها شيء من الزيادات القصيرة على ما في نسخة المؤلف (ص)، فلعلّ الناسخ اطّلع على نسخة أخرى للكتاب بخط المصنف أو بخط غيره، فنقل منها، لكنها أماكن قليلة.

وهي في مكتبة راغب باشا. **ناسخها (ملا الجندي)، ونسخها سنة (٦٨٨)هـ.**

٣. **نسخة ك**: عدد أوراقها (٤٦٨) ورقة، في كل ورقة (١٩) سطرًا، وفي السطر حوالي (١٣-٢٠) كلمة.

هي نسخة خط ناسخها مقروء، لكنها ذات أخطاء كثيرة: تصحيفًا، وتحريفًا، وسقطًا، أكثره من انتقال النظر، وفي هذه النسخة سقط كبير، حوالي ٣٠ ورقة، من الورقة (٢٠٨ أ) إلى الورقة (٢٣٧ أ) من النسخة (ص)، ومن الورقة (١٩٠ ب) إلى الورقة

(٢١٣ ب) من النسخة (ش)، فيكون السقط هذا في (ش) ٢٣ ورقة، فالنسخة كذا ناقصة، وليس هذا النقص من يد الناسخ، وإنما هي أوراق ضائعة، على ما يبدو.

٤. نسخة مغاربيَّة: عدد أوراقها (٢١٠) أوراق، في كلِّ ورقة (٤١) سطراً، وفي السَّطر حول (٢٢) كلمة.

وهذه النُّسخة واضحة ودقيقة، وخطُّها مغاربيٌّ، وناسخها (عيسى بن عبد الملك بن إسحاق... الصِّنهاجيُّ)، وكانت سنة النَّسخ (٦٩٣)هـ.

٥. نسخة ٦٧٠هـ: عدد أوراقها (٣٥١) ورقة، في كلِّ ورقة (٢٧) سطراً، وفي السَّطر حول (٢٠) كلمة.

وهذه النُّسخة واضحة دقيقة، منسوخة في حياة المصنِّف سنة (٦٧٠)هـ مقابَلة على نسخة المصنِّف (ص) بعد نسخها في تلك السَّنة. النَّاسخ محمد بن داود (...) غير مقروء.

٦. نسخة ناقصة: عدد أوراقها (٤٨٥) ورقة، في كلِّ ورقة (٢٣) سطراً، في السَّطر حول (١٢) كلمة.هذه النُّسخة ناقصة من نهاية الكتاب في مبحث الإمامة، ولذا لا يظهر معلومات عنها.



صور المخطوطات

مفصل شرح محصل المتن للامام الرازي
والشرح للعلامة الكاتبي مؤلف حكمة العين
وله تصانيف عديدة منها الرسالة الشمسية
في المنطق والمفصل شرح الملخص
وهذا الشرح بخط الشريف
[illegible]

٨٢١

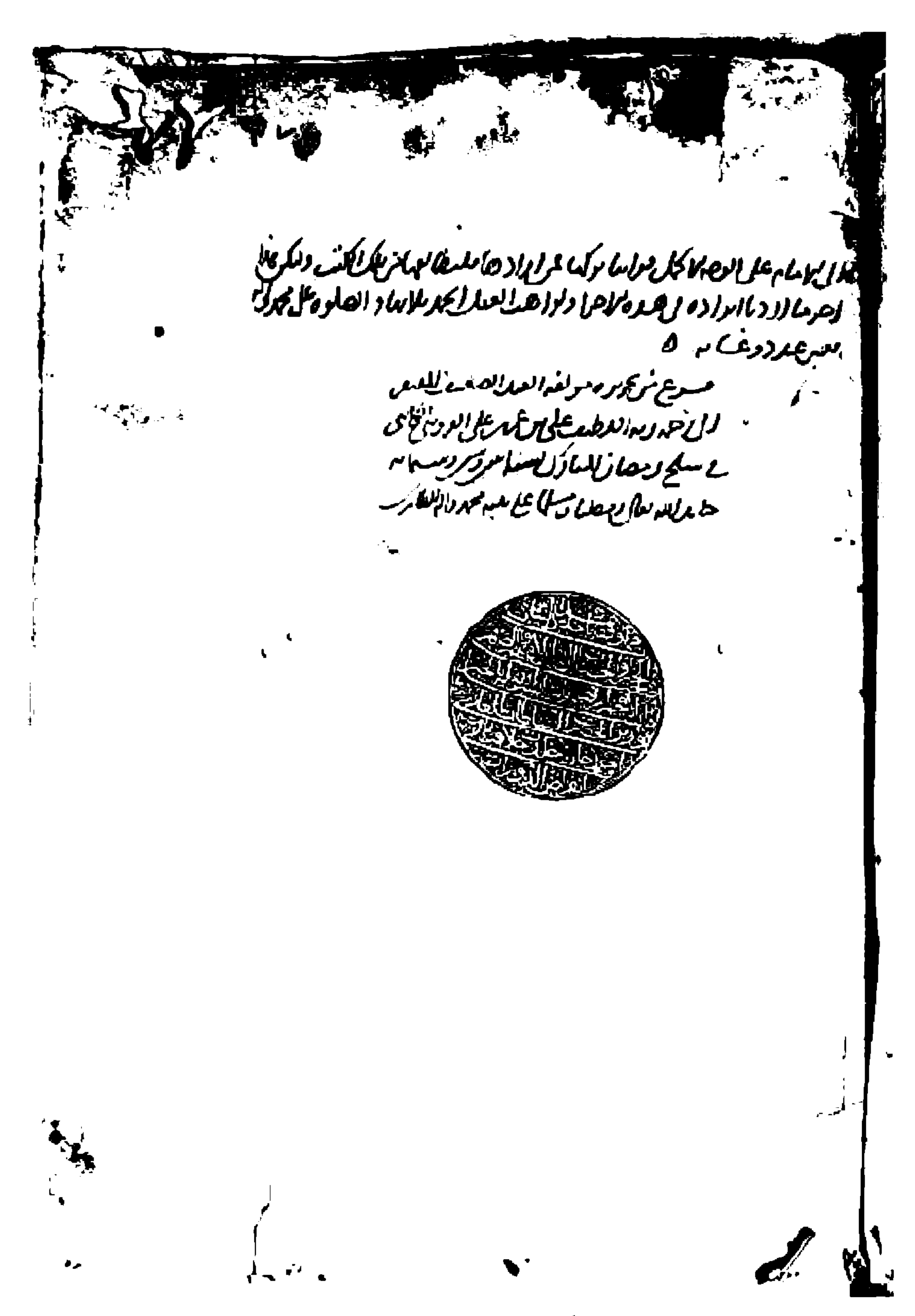
٨٢١

صفحة العنوان لنسخة (ص)

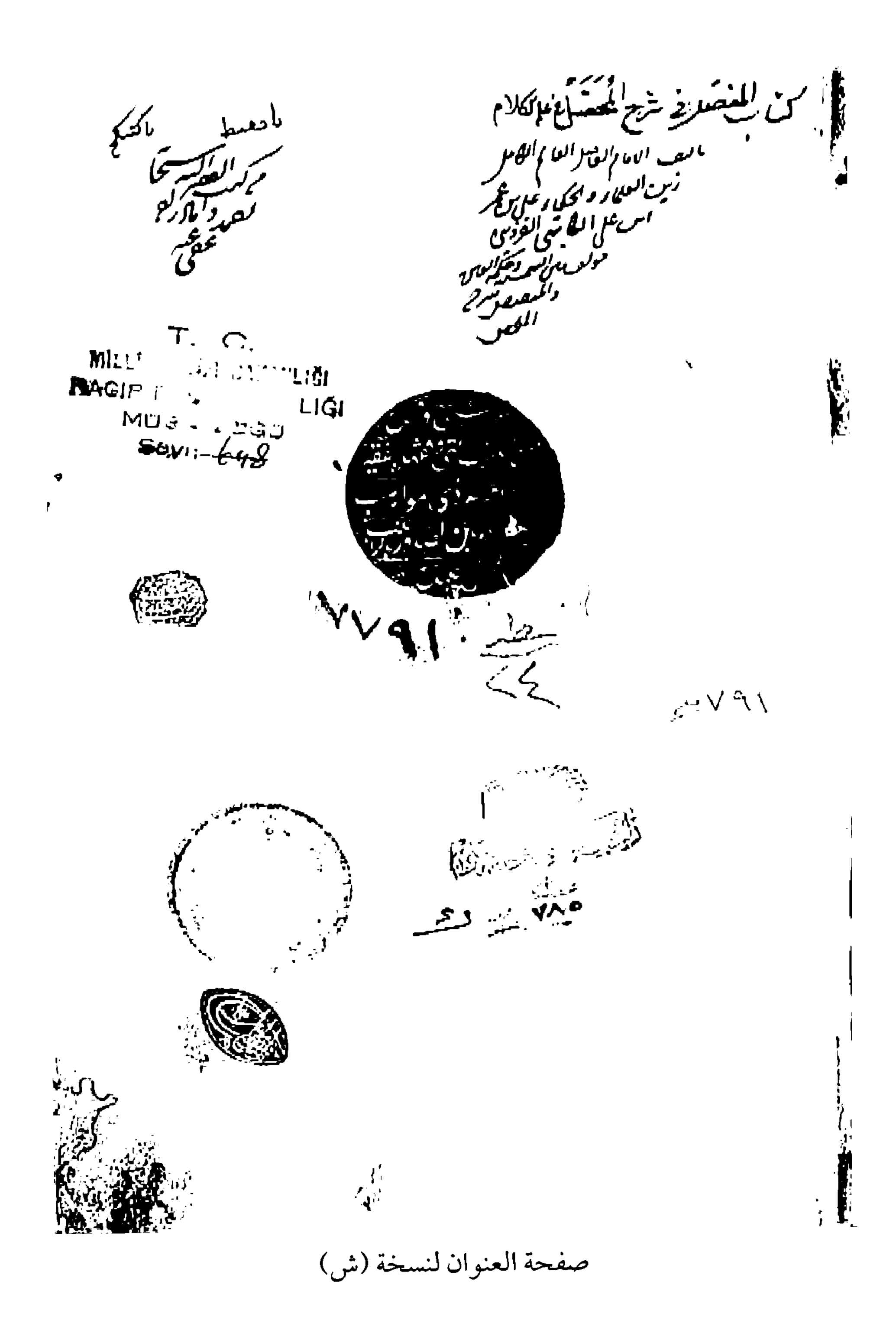
بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله الذي صنع بقدرته العام وجود الخلائق وانشاء بقدرته التامة انواع
الخلائق اصناف [illegible] نوع بعد اصناف المصنوعات واطلع بعلمه الكامل
على سرائر المكنونات والصلوة والسلام على الانبياء المخصوصين بالنفوس
القدسية المكملة للنفوس الانسية خصوصا سيدنا محمد خاتم النبيين
وعلى آله الطيبين الطاهرين اما بعد فان كتاب المحصل الذي صنفه مولانا
الامام العلامة الداعي الى الله [illegible] الملة والحق والدين حجة الحق على الخلق ابو عبد الله
محمد بن عمر الرازي [illegible] امره واسكنه اعلى غرف جنانه كتاب يحتوي على جل
كلام المتكلمين وادلتهم مع دعاوي [illegible] غير انه لكثرة مسائل حشو الكلام المتقدمين
والمتاخرين الا انه [illegible] يصعب على الناظرين حلها ومواضع منغلقة غير
واردة على النظم الطبيعي [illegible] مشيرا الى من خص بالعنايات الجوازم والاماني
المتواترة وهو المولى [illegible] الاعظم ملك [illegible] والعالم المتخصص
تقدم الفضلاء [illegible] العصاة واحكام منظم العدل والانصاف [illegible]
الامام [illegible] عالم [illegible] جامع الحقائق محيي الملة والحق والدين
عماد الاسلام والمسلمين [illegible] المولى المعظم السعيد الشهيد عز الملة والدين
محمد الاسلام والمسلمين [illegible] الفضائل عبد الحميد القزويني [illegible] الله معالمه واقر
بالخير والعلاء [illegible] الله جل [illegible] المغالطات وسرح المواضع المنغلقة منه
واخراج براهينه من القوة الى الفعل فبادرت الى مقتضى اشارته وسرعت في
الجمع [illegible] على الوجه المشار اليه مع التنبيه على سرائره [illegible] سميته
حال [illegible] بالمفصل في شرح المحصل واستعنت بالله واهب العقل ومفيض

الصَّفحة الأولى من (ص)



الصَّفحة الأخيرة من (ص)



صفحة العنوان لنسخة (ش)

بسم الله الرحمن الرحيم وبالله العون والعصمة والتوفيق

الحمد لله الذي أفاض بجوده العام وجود الحقائق وأنشأ بقدرته التامة أنواع الخلائق واصطنع
بلطائف صنعه أصناف المصنوعات واطلع بعلمه الكامل على سرائر المكنونات والصلاة والسلام على الأنبياء
المخصوصين بالنفوس القدسية المكملين بالشرائع والنواميس النفوس الإنسية خصوصا على محمد خاتم النبيين
وعلى آله الطيبين الطاهرين أما بعد فإن كتاب المحصل الذي صنفه مولانا الإمام العلامة الداعي
إلى الله فخر الملة والدين حجة الحق على الخلق أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي تغمده الله بغفرانه وأسكنه أعلى
غرف جنانه كتاب يحتوي على حل كلام المتكلمين وإنه لمشتمل على دقائق لطيفة ونكت شريفة من مباحث الحكماء
المتقدمين والمتأخرين إلا أن فيه مغالطات يصعب على الناظرين حلها ومواضع مغلقة غير واردة
على النظم الطبيعي براهينها فأشار إليّ من خصني بالإنعامات الوافرة والأيادي المتوالية وهو
المولى المعظم الصدر الأعظم ملك ملوك الأئمة والعلماء المحققين قدوة الفضلاء المبرزين سلطان
القضاة والحكام معلم العدل والإنصاف في الأنام مفتي الفرق علامة العالم مبين الدقائق محرر الحقائق عمدة
الملة والدين عماد الإسلام والمسلمين أبو الحسن بن المولى المعظم السعيد الشهيد عز الملة والدين فخر الإسلام
أبي الفضائل بن عبد الحميد القزويني أدام الله معاليه وقرن بالخير والسعادة أيامه ولياليه على حل تلك المغالطات
وشرح المواضع المغلقة فيه وإخراج براهينها من القوة إلى الفعل فبادرت إلى امتثال إشارته وشرعت في بحثه
وكتابته على الوجه المشار إليه مع التنبيه على تقريرات وتدقيقات تختص بحال التحرير وسميته بالمفصل في شرح
المحصل واستعنت بالله واهب العقل ومفيض العدل إنه خير موفق ومعين قال الإمام
رحمه الله علم الكلام مرتب على أركان **قال** الركن الأول في المقدمات إلخ **أقول** ركن الشيء ما
يدخل في حقيقته والمقدمة قسمة جملة جزئيات والمراد بها هاهنا ما يتوقف عليه المباحث الآتية بعد والعلم إن
كان إدراكا للماهية التي من حيث هي فقط فهو التصور الساذج ويعرف بأنه عبارة عن حصول صورة الشيء
في العقل وإن كان إدراكا لها مع الحكم عليها فهو التصديق على رأي الإمام وأما على رأي الحكماء فالتصديق
اسم دال على نفس الحكم فقط أعني إسناد أمر إلى أمر إيجابا أو سلبا فتصور المحكوم عليه وبه عند الإمام
داخل في حقيقة التصديق وعندهم شرط خارج وكل منهما إما أولي وهو من التصور ما لا يكون حصوله في
العقل موقوفا على كسب وطلب ومن التصديق ما يكون تصور طرفيه وإن كان بالكسب كافيا في جزم العقل
بانتساب المحكوم به إلى المحكوم عليه وقد يفسر التصديق الأولي بالتصديق الذي لا يكون مستفادا
بتصديقات سابقة عليه وغير الأولي من كل منهما ما يقابل الأولي منه ثم قال وعندي أن شيئا من

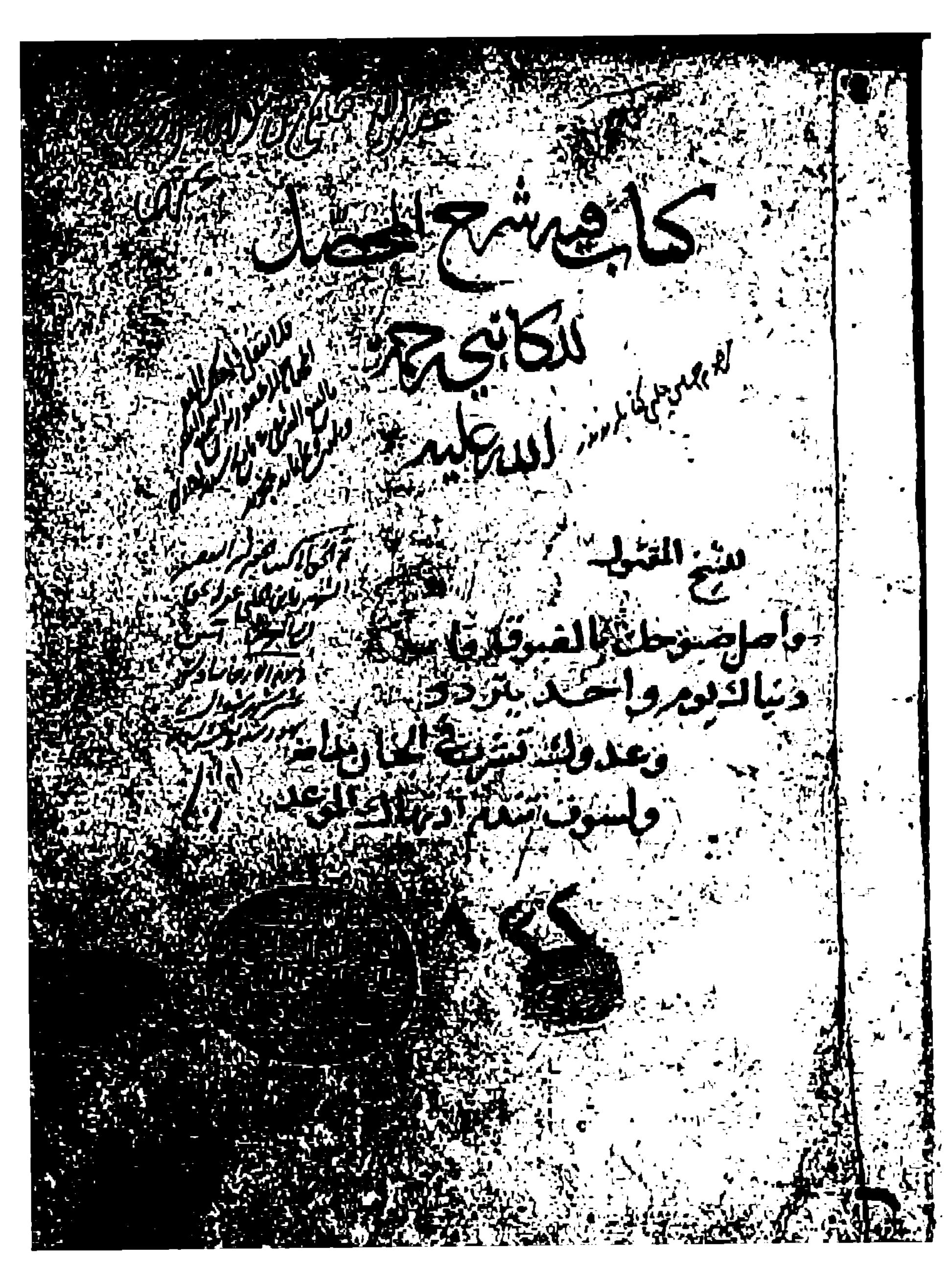
الصَّفحة الأولى من (ش)

٢٤٤

اذ لا فايدة في فعله وان كان الاول وجب حصول الاثر عند حصوله لاستحالة امتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة ونصب الامام ليس بلطف بهذا التفسير والا لزال الشر
المفاسد وحصلت المصالح ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس بلطف ولان اللطف حينئذ
يكون منتهيا الى حد الالجا وقد شرطتم عدم انتهائه اليه الخ سلمنا هذا الذي تعلمون
نصب الامام لطفا في حصوله ان كان الله تعالى عالما بوقوعه وجب وقوعه وان كان
عالما بعدمه وجب عدمه وكيف كان فلا حاجة الى هذا اللطف اذ لا اثر له البتة
سلمنا ان نصب الامام لطف لكن لا نسلم ان اللطف واجب على الله تعالى وقد بينا
فيما تقدم انه لا يجب على الله تعالى شيء واما بقية الكلام في الامامة من تفصيل انواع
الشيعة واختلافاتهم في الائمة الذين هم مذكورون في هذا الكتاب ومن ان
الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا وان الشخص هل يصير اماما بنص الله تعالى
ونص رسوله على امامته ام لا وان الامام الحق بعد رسول الله هو ابو بكر الصديق
رضي الله عنه وان افضل الناس بعد الرسول عليه السلام هو ابو بكر الصديق التي هي
غير مذكور في هذا الكتاب فليس فيها بحث ونظر دقيق وهي مذكورة في الكتب الكلامية
المنسوبة الى الامام على الوجه الاكمل فلذلك تركناها فمن اراد فليطالعها من تلك
الكتب وليكن هذا آخر ما اردنا ايراده في هذا المختصر ولواهب العقل الحمد بلا
نهاية والصلوة على محمد وآله بغير عد وغاية

قد اتفق الفراغ بحمد الله ومنه
من تحرير شرح المحصل للامام
العلامة تاج المحققين فخر
المدرسين ظهير الائمة الحنفية
مولانا فخر الملة والدين الرازي
للامام الاعظم الكاتبي مولانا
نجم الدين الدبيراني تغمدهما
الله برحمته واسكنهما بحبوحة جنانه
عن اخره يوم الاحد اواخر
شهر رمضان سنة
هجرية

الصَّفحة الأخيرة من (ش)



كتاب فيه شرح المحصل
للكاتبي رحمة
الله عليه

صفحة العنوان لنسخة (ك)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي أفاض بجوده العام وجود الحقائق وأنشأ بقدرته التامة أنواع الخلائق اصطنع بلطائف صنعه أصناف المصنوعات واطلع بعلمه الكامل على سائر المكنونات والصلاة والسلام على الأنبياء المخصوصين بالنفوس القدسية المكملين بالشرائع والنواميس الإلهية خصوصا على نبينا محمد خاتم النبيين وعلى آله الطيبين الطاهرين أما بعد فإن كتاب المحصل الذي صنفه مولانا الإمام العلامة الداعي إلى الله فخر الملة والدين حجة الحق على الخلق أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي تغمده الله بغفرانه وأسكنه أعلى غرف جنانه كتاب يحتوي على مجامع كلام المتكلمين وأدلتهم مع دقائق لطيفة ونكت شريفة من مباحث الحكماء المتقدمين والمتأخرين إلا أن فيه مغالطات يصعب على الناظرين حلها ومواضع متعلقة بعبارة ... على النظم الطبيعي براهينها فأشار إلي من خصني بالإنعامات الوافية والأيادي المتواترة وهو مولى المعظم الصدر الأعظم ملك ملوك الأئمة والعلماء المحققين قدوة الفضلاء المبرزين سلطان القضاة والحكام علامة الأنام محيي الملة والدين عماد الإسلام والمسلمين أبو الحسن بن المولى المعظم السعيد الشهيد عز الملة والدين حجة الإسلام والمسلمين قاضي القضاة يل بن عبد الحميد القزويني أدام معاليه وقرن بالخير أيامه ولياليه بحل تلك المغالطات وشرح المواضع المتعلقة منه وإخراج براهينه من القوة إلى الفعل فبادرت لحل مقتفي إشارته وشرعت فيه ذكرا أنه على الوجه

الصَّفحة الأولى من نسخة (ك)

في الوجود ولا يخل بوجوبه إلا من يريد الله ولما قال إن يمنع أنه لا أثر لنصب الإمام في كثير من الوقائع الرابع أن
هذا اللطف إنما أن يعلم الله تعالى أنه يرجح جانب الفعل ويحصل معه ما ينفي من الفعل أو يعلم الله تعالى
أنه ليس بهذه المثابة فإن كان الثاني لم يكن لطفاً لأنه إذا كان بتقدير وجوده لا يحصل الفعل كان
بتقدير عدمه لا يحصل لم يكن مثل هذا اللطف في إمكان العقل بدليل مثله إذا [illegible] في فعله
وإن كان الأول وجب حصول الأثر عند حصوله لأنه لا امتناع في تخلف المعلول عن العلة التامة وفي نصب
الإمام ليس بلطف بهذا التفسير لا ترى المفاسد حاصلة في الجملة ولما لم يكن كذلك علمنا أنه ليس
بلطف وأن اللطف حسن يكون [illegible] وقد يستدل عليه [illegible] الخامس
هذا الذي جعلوه نصب الإمام لطفاً يحصل له إن كان الله تعالى عالماً بوقته وبعث بوجه وإن
كان عالماً بعدمه وجب عدمه وكيف كان ولا حاجة إلى هذا اللطف فإنا بينا أنه سلمنا أن
نصب الإمام لطف لكن لا نسلم أن اللطف واجب على الله تعالى وقد بينا فيما تقدم أنه لا يجب على الله
تعالى شيء والمباحث الكلامية الإمامية من تفصيل أنواع الشيعة ولم لا يجوز في الأئمة الذي هو
مذكور في هذا الكتاب ومن أن الإمام هل يجب أن يكون معصوماً أم لا وأن الشخص هل يصير إماماً بغير
نص الله تعالى ونص رسوله على الأئمة أم لا وأن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر
الصديق وأن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق الذي هو غير مذكور
في هذا الكتاب وليس فيها بحث ينظر فيه وهي مذكورة في الكتب الكلامية المنسوبة
إلى الإمام على الوجه الأتم فرأينا تركها أقرب إلى ضبط ألفاظ هذا الكتاب وليكن هذا آخر
ما أردنا إيراده في هذه الأجزاء ولواهب العقل الحمد بلا نهاية والصلوة على محمد وآله بعدد نفس
عدد وغاياته

تم بعون الله تعالى وحسن توفيقه وبابه شرح المحصل [illegible] نقل من نسخة نقلت
من خط مصنفه يوم الأربعاء الخامس عشر من شهر ربيع الآخر [illegible] بالمدرسة النعمانية عفا الله له
[illegible] أول الربيع سنة اثنتين وعشرين وسبعمائة

الصَّفحة الأخيرة من (ك)

3502

AL-MUFAṢṢAL SHARḤ AL-MUḤAṢṢAL, by AL-KĀTIBĪ (d. 675/1276).

[A commentary on the *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa'l-muta'akhkhirīn*, a digest of Greek and Arab philosophy by Fakhr al-Dīn AL-RĀZĪ (d. 606/1209).]

Foll. 107. 26·2 × 18 cm. Clear maghribī.

Copyist, 'Īsā b. 'Abd al-Malik b. Isḥāq al-Ṣanhājī.

Dated Thursday, 5 Shauwal 693 (29 August 1294).

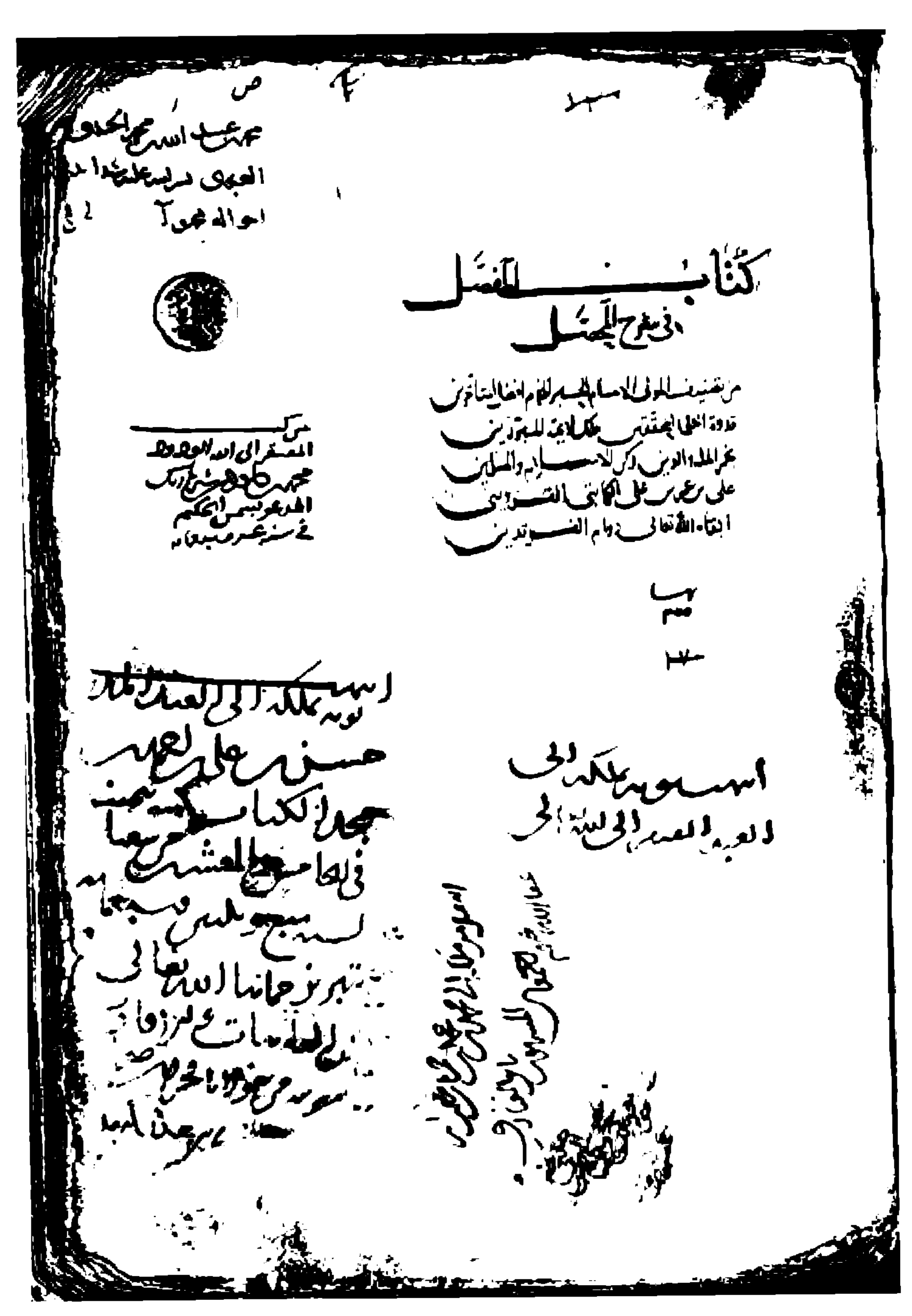
Brockelmann i. 507, Suppl. i. 923.

بطاقة المخطوط للنُّسخة المغاربيَّة

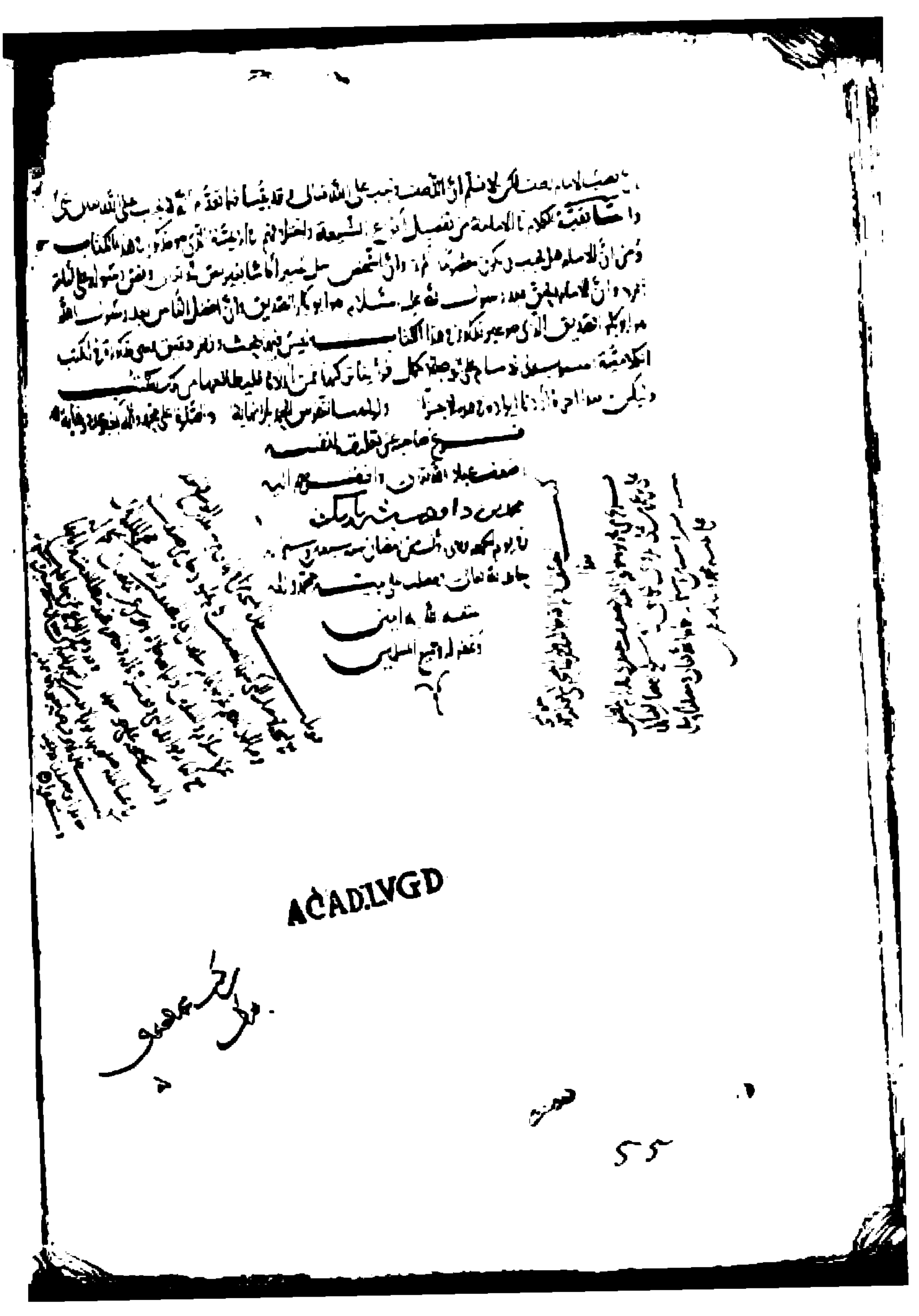
صفحة العنوان للنُّسخة المغاربيَّة

الصَّفحة الأولى من النُّسخة المغاربيَّة

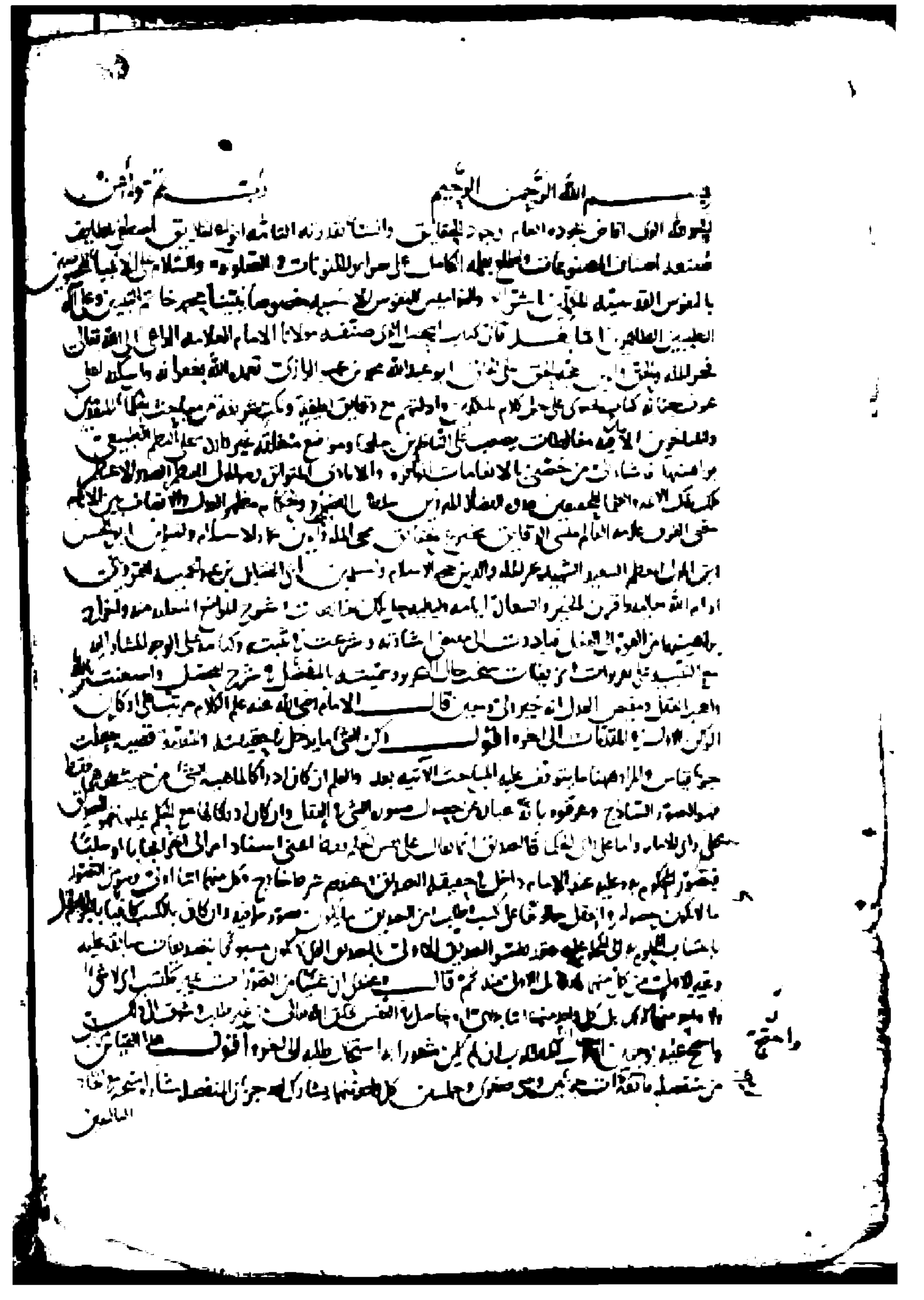
الصَّفحة الأخيرة من النُّسخة المغاربيَّة



صفحة العنوان لنسخة ٦٧٠هـ

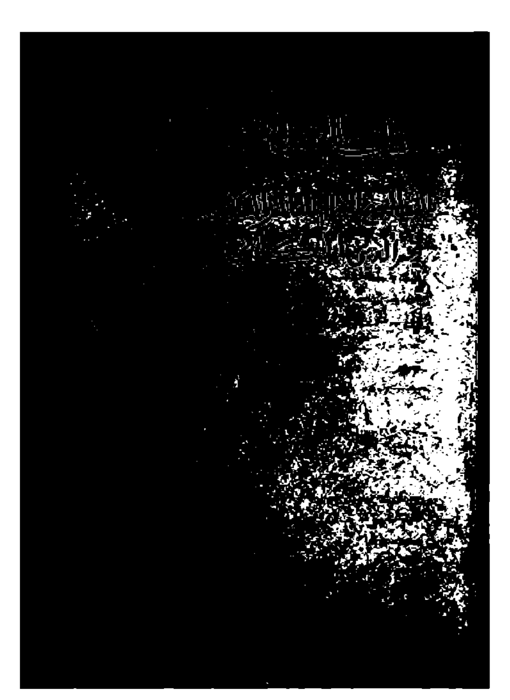


الصَّفحة الأولى من نسخة ٦٧٠هـ



بسم الله الرحمن الرحيم

الصَّفحة الأخيرة من نسخة ٦٧٠هـ





صفحتا عنوان للنُّسخة النَّاقصة

الصَّفحة الأولى من النُّسخة النَّاقصة

الفطاره عند احتياج المكلف اليه لان لا يصير محروما من الانتفاع به
وانتم لا تقولون به واحتج الشريف المرتضى على انه يجب على الله تعالى
بان قال نصب الامام لطف واللطف واجب عليه اما انه لطف فلان
العقلاء اذا كان لهم رئيس قاهر سائس يمنعهم عن المعاصي ويامرهم بالطاعات
كان حالهم في القرب من الطاعات والبعد من المعاصي اكمل واتم
اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس والعلم به بعد استقراء العادات ضروري
اما ان اللطف واجب عليه فلان من اغرض ضيافة لانسان وعلم ان ذلك
الانسان لا يحضر في تلك الضيافة الا اذا ذهب اليه المضيف بنفسه والتمس
منه الحضور فان لم يذهب اليه بنفسه ولم يلتمس منه الحضور مع علمه بانه ان
لم يفعل ذلك لم يحضر علمنا انه ما كان يريد حضور ذلك الانسان في ضيافته
فكذا لانه تعالى لما اراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحرمات
وعلم انه لا يقدم على ذلك الا بنصب الامام وجب ان يكون ارادته تعالى
من ذلك مستلزمة لارادة نصب الامام والا امتنع كونه مريدا لتلك الافعال
والزلل اجاب الحاكم عنه بوجوه الاول ان نصب الامام لطف لان اللطف
على ما ذكرتم من التفسير انما يحصل من نصب امام قاهر سائس يرجى ثوابه ويخشى
عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام اما الذي يكون مختفيا
عن الدنيا اثر ولا خبر واذا كان كذلك استحال ان يكون لطفا الثاني ان كون
النبي لطفا لو كان موجبا لان يجب على الله تعالى فعله لوجب عليه نصب
القضاة المعصومين ونصب العساكر والولاة المعصومين ضرورة ان
الخلق اذا كان لهم حاكم معصوم او قاض معصوم كان اقدامهم على الطاعات
وامتناعهم عن المعاصي اكمل واتم مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الحاكم والقاضي
وانتم لا توجبون ذلك الثالث ان نصب الامام اما ان يكون لطفا في
الشرعيات او في العقليات والاول باطل لجواز خلو الزمان وعدم الامكا

الصَّفحة الأخيرة من النُّسخة النَّاقصة

ترجمة الإمام فخر الدين الرازي

الإمام العلَّامة المتكلِّم الأصوليُّ المنطقيُّ الحكيم الفقيه الشَّافعيُّ أبو عبد الله محمَّد ابن عمر الرازيُّ التَّيميُّ القرشيُّ، البكريُّ من سلالة أبي بكر الصِّديق رضي الله عنه. وهو الإمام المقدَّم في العلوم، أعرفُ من أن يُعرَّف.

ولد في الخامس والعشرين من رمضان سنة ٥٤٤هـ في الرَّيِّ، وقيل سنة ٥٤٣هـ. وتُوُفِّي يوم الفطر أوَّل شوَّال سنة ٦٠٦هـ في هراة.

تلمذ على والده ضياء الدِّين عمر إلى وفاته سنة ٥٥٩هـ، وبعده تلمذ على الكمال السِّمنانيِّ ثمَّ المجد الجيليِّ وغيرهم.

وكان للفخر رحلات عدَّة ومناظرات وحوادث، ثمَّ استقرَّ به الأمر معروفاً مشهوراً لدى الأكابر، ذا مجليس عظيم مهيب معظَّم من الملوك والأمراء فضلاً عن غيرهم.

وقد تلمذ عليه جمع ممَّن صاروا أئمة مشهوداً لهم في العلوم، كالتَّاج الأرمويِّ والشَّمس الخسروشاهيِّ والقطب المصريِّ والأفضل الخونَجيِّ والأثير الأبهريِّ وغيرهم، ولقد كان لهؤلاء تلاميذُ من أكابر العلماء في العلوم كافَّة، فكانت هذه المدرسة العالية المتميِّزة في العلوم.

وللفخر مصنَّفات كثيرة في علوم عدَّة، منها تفسيره الكبير للقرآن العظيم، ومنها في علم الكلام نهاية العقول والمحصَّل والأربعين والمعالم والمسائل الخمسون وتأسيس التَّقديس والمطالب العالية. ومنها في الأصول كتاب المحصول. ومنها في الفلسفة الملخَّص وشرح الإشارات، وله كتب كثيرة غيرها. وكتبه كلُّهاعظيمة نافعة انتشرت واشتغل فيها النَّاس في حياته وبعد وفاته. حتَّى صار الفخر مرجعاً وقوله محوراً في البحوث الكلاميَّة والفلسفيَّة والمنطقيَّة والأصوليَّة.

ترجمة الإمام نجم الدِّين الكاتبيِّ

الإمام العلَّامة المنطقيُّ الحكيم الفلكيُّ المهندس أبو الحسن نجم الدِّين عليُّ بن عمر ابن عليّ القزوينيُّ الكاتبيُّ، الملقَّب بـ «دَبيران»، وتعني بالفارسيَّة: كاتب السِّر.

ولد في سنة ٦٠٠هـ، وتُوفِّي في رمضان المبارك سنة ٦٧٥هـ.

لا يظهر كثير من أخبار الإمام الكاتبيِّ فيما وصل من كتب، ومن القليل أنَّه كان في شبابه في دمشق، حيث كتب في آخر نسخه لشرح الإمام قطب الدِّين المصريِّ لكتاب المحصَّل أنَّه فرغ من نسخه سنة ٦٢٥هـ في المدرسة الصَّلاحيَّة في دمشق، وقد يكون ذهابه لدمشق إذ ذاك بسبب فتنة المغول في بلاد المشرق، فقد خرج شيخه الأثير الأبهريُّ إلى الشَّام بسبب تلك الفتنة. ومن ذلك أنَّه شارك في بناء مرصد مراغة.

من شيوخ الإمام الكاتبيِّ:

١- الإمام أفضل الدِّين الخونَجيُّ (رمضان - ٦٤٦هـ)، أبو عبد الله محمَّد بن ناماور، الفقية المتكلِّم المنطقيُّ الشَّافعيُّ قاضي القضاة في مصر، تلميذ الإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ.

٢- الإمام أثير الدِّين الأبهريُّ (٦٦٣هـ)، المفضَّل بن عمر بن المفضَّل السَّمرقنديُّ، المنطقيُّ الحكيم الفلكيُّ، تلميذ الإمام فخر الدِّين الرَّازيِّ.

٣- الإمام شمس الدِّين السَّمرقنديُّ (بعد ٦٩٠هـ)، محمَّد بن أشرف الحسينيُّ الحكيم المهندس.

من تلاميذ الإمام الكاتبيِّ:

١- الإمام قطب الدِّين الشِّيرازيُّ (رمضان - ٧١٠هـ) محمود بن مصلح، الفقيه المحدِّث الأصوليُّ المفسِّر الطَّبيب الفلكيُّ المهندس القاضي الشَّافعيُّ.

٢- الإمام ظهير الدِّين الكازارونيُّ (٦٩٧هـ) عليُّ بن محمَّد بن محمود، الفقيه الشَّافعيُّ.

٣- ابن المطهِّر الحلِّيُّ، الحسن بن يوسف بن عليّ جمال الدِّين، كبيرالاثني عشريَّة في زمانه.

من مصنَّفات الإمام الكاتبيِّ:

١- المفصَّل شرح المحصَّل، وهو هذا الكتاب.

٢- المنصَّص شرح الملخَّص، والملخَّص للإمام الفخر في الفلسفة والمنطق.

٣- أسئلة على كتاب المعالم، والمعالم للإمام الفخر، كتب الإمام الكاتبيُّ عليه أسئلة متضمِّنة لاعتراضات.

٤- متن (الشَّمسيَّة)، ذلك المتن المشهور في المنطق.

٥- شرح (كشف الأسرار عن غوامض الأفكار)، والكشف متن في المنطق لشيخه الإمام الأفضل الخونَجيِّ.

٦- رسالة في إثبات الواجب، وهناك مراسلات بينه وبين النَّصير الطُّوسيِّ فيها.

قال الإمام الرازي:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر، المتقدس بعلو صمديته عن مناسبة الأوهام والخواطر، المتنزه بسمو سرمديته عن مقابلة الأحداق والنواظر، المستغني بكامل قدرته عن معاضدة الأشباه والنظائر، العليم الذي لا يعزب عن علمه شيء من مستودعات السرائر ومكنونات الضمائر، العظيم الذي غرقت في مطالعة أنوار كبريائه أنظار الأوائل وأفكار الأواخر.

والصلاة على محمد المبعوث إلى الأصاغر والأكابر، والشفيع المشفع في الصغائر والكبائر، وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً.

أما بعد: فقد التمس مني جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف لهم مختصراً في علم الكلام مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد، دون التفاريع والزوائد، فصنفت لهم هذا المختصر الذي لا يحيط بمضمونه إلا الأفراد من أولي الألباب، وجمعت فيه محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، وسميته بالمحصل، وسألت الله تعالى أن يعصمني من الغواية في الرواية، ويسعدني بالإعانة على الإبانة، إنه خير موفق ومعين.

قال الإمام الكاتبي:

بسم [الله][1] الرحمن الرحيم

[وبالله العون والعصمة والتوفيق][2]

(ربِّ تَمِّمْ بفضلك)

---

(١) ما بين حاصرتين بلا تعليق في المقدّمة كلها مطموس في ص، وأثبتناه من ش، ك.

(٢) زيادة من ش، ومكانها في ك: «وبه نستعين».

الحمد لله الذي [أفاض بجوده] العامِّ وجود الحقائق، وأنشأ بقدرته التَّامة أنواع الخلائق، اصطنع [بلطائف] صنعه أصناف المصنوعات، واطَّلع بعلمه الكامل على سرائر[1] المكنونات. والصَّلاة والسَّلام على الأَنْبِيَاء المخصوصين بالنُّفوس القدسيّة، المكمِّلين [بالشرائع والنواميس] النفوسَ الإنسيّة[2]، خصوصاً نبيّنا محمد[3] خاتم النَّبيّين، وعلى آله الطيِّبين [الطَّاهرين.

أمَّا] بعد:

فإن كتاب المحصل الذي صنّفه مولانا الإمام العلَّامة، الدَّاعي إلى [الله]، فخر الملة (والحقِّ) والدِّين، حُجّة الحقّ على الخلق، أبو عبد الله محمد بن عمر الرَّازيُّ -تغمَّده [الله بغفرانه]، وأسكنه أعلى غرف جِنَانِه- كتابٌ يحتوي على جلّ كلام المتكلّمين وأدلّتهم، مع [دقائقَ لطيفة] ونكتٍ شريفة من مباحث الحكماء المتقدّمين والمتأخّرين. إلّا أنّ فيه [مغالطاتٍ] يصعب على النَّاظرين حلُّها، ومواضع منغلقة غير واردة على النَّظم الطَّبيعيّ [براهينها].

فأشار إليّ من خصّني بالإنعامات الوافرة[4] والأيَادي المتواترة، وهو المولى [المعظَّم، الصدر] الأعظم، ملك ملوك الأئِمة والعلماء المحقّقين، قُدوة الفضلاء [المبرّزين، سلطان] القضاة والحكَّام[5]، مظهر العدل والإنصاف بين الأنام، مفتي الفرق، علاّمة العالم، منشئ الدقائق، مخترع الحقائق، مُحيي المِلة (والحق) والدِّين، عماد الإسلام والمسلمين، أبو[6] الحسن ابن المولى المعظم السَّعيد الشهيد، عز الملة والدِّين، حُجّة الإسلام (والمسلمين)، أبي الفضائل بن عبد الحميد القزويني، أدام الله معاليَه،

---

(١) ك: «سائر».

(٢) ص: «نفوسَ الإنسيّة».

(٣) ش: «خصوصاً على محمد».

(٤) ك: «الوافية».

(٥) بعده زيادة في ك: «علاّمة الأيام».

(٦) ص: «أبي»!

وأقرن[1] بالخير والسعادة [أيَّامه] ولياليَه - بحلِّ تلك المغالطات، وشرح المواضع المتعلّقة منه، وإخراج براهينها من القُوّة إلى الفعل، فبادرتُ إلى مقتضى إشارته، وشرعت في [ثَبْتِه] وكتابته على الوجه المشار إليه، مع التَّنبيه على تقريراتٍ وتزييفاتٍ سنحت حال [التحرير، وسمَّيته] بـ «**المفضّل**[2] **في شرح المحصَّل**»، واستعنت بالله واهبِ[3] العقل، ومفيض / [ص: ٢ب] العدل، إنَّهُ خير وليٍّ[4] ومُعين.

---

(١) ش، ك: «وقرن».

(٢) كذا في ص بالضاد المعجمة، وهو بخط المؤلف مجوّداً، وفي ش، ك بالصاد المهملة وفي «الأعلام» للزِّركلي ٤/ ٣١٥ في ترجمته للمصنف لمّا وضع صورة عن الصفحة الأخيرة من مخطوطة كتابه سمّاه -أي الزركلي- في ترجمة الصورة: «المفضّل» (بالضاد)، ولكنه أثناء ترجمته سماه: «المفصّل» (بالصاد)،فأثبت الأول بالضاد على ما جاء في المخطوطة بخط المصنف، وأثبته ثانياً بالصاد على ما اشتهر.

(٣) ك: «واستعنت بواهب».

(٤) ش: «خير موفق».

قال الإمام الرازي:

أركان علم الكلام

الركن الأول في المقدمات

علم الكلام مرتب على أركان أربعة :

الركن الأول في المقدمات، وهي ثلاث

إذا أدركنا حقيقة، فإما أن نعتبرها من حيث هي هي من غير حكم عليها، لا بالنفي ولا بالإثبات وهو التصور، أو نحكم عليها بنفي أو إثبات وهو التصديق.

قال الإمام الكاتبي:

[أركان علم الكلام] [١]

[الركن الأول]

قال الإمام رضي الله عنه[٢]: «علم الكلام مُرتَّب على أركان: الركن الأوَّل: في المقدّمات..» إلى آخره.

أقول: ركن الشَّيء: ما يدخل في حقيقته. والمقدّمة: قضيّة جُعلت جزء قياس، والمراد ها هنا ما تتوقّف عليه المباحث الآتية بعدُ.

والعلم إن كان إدراكاً لماهيّة الشَّيء من حيث هي هي فقط فهو التَّصوّر السَّاذج، وعرّفوه بأنَّه عبارةٌ عن حصول صورة الشَّيء في العقل.

وإن كان إدراكاً لها مع الحكم عليها فهو التَّصديق على رأي الإمام. وأمَّا على رأي الحكماء فالتَّصديق إنما يقال على نفس الحكم فقط، أعني إسناد أمرٍ إلى آخر إيجاباً أو [سلباً. فتصوّر][٣] المحكوم به وعليه[٤] -عند الإمام- داخل في حَقِيقة التَّصديق، وعندهم: شرط خارج.

---

(١) أسماء الكتب والفصول والموضوعات والمباحث.. في هذا الكتاب أثبتناها من ش، إلا ما بيّنّا أنه من زيادتنا، كاسم هذا المبحث. أمّا ص، ك فلم يُذكر فيهما اسمٌ لفصل أو مبحث.. أبداً.

(٢) ش، ك: «رحمه الله».

(٣) مطموس في ص.

(٤) ش: «المحكوم عليه وبه».

[وكلٌّ] [1] منهما إمَّا أوَّليٌّ.

وهو من التَّصوّر: ما لا يكون حصوله في العقل موقوفاً على كسب وطلب.

ومن التَّصديق: ما يكون تصوّر طرفيه -وإن كان بالكسب- كافياً في جزم العقل، بانتساب المحكوم به إلى المحكوم عليه.

وقد يفسّر التَّصديق الأوليّ بالتَّصديق الذي لا يكون مسبوقاً بتصديقاتٍ سابقةٍ عليه.

وغير الأوليّ من كلّ منهما: ما يقابل الأوليّ منه.

(1) مطموس في ص.

قال الإمام الرازي:

القول في التصورات

وعندي أن شيئاً منها غير مكتسب لوجهين:

الأول: أن المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه، لأن ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له، وإن كان مشعوراً به استحال طلبه، لأن تحصيل الحاصل محال.

قال الإمام الكاتبي:

ثم قال: «[وعندي][1] أن شيئاً من التَّصوّرات غير مكتسب.

أي: لا شيء ولا واحد منها كذلك، بل كلّ واحدٍ منها إمَّا بديهيّ، أو حاصل في النَّفس -بخلق الله تعالى- من غير طلب وشوق إلى ذلك، واحتجَّ عليه بوجهين: الأوَّل: أن المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه..» إلى آخره.

أقول: هذا القياس مركَّب من منفصلة مانعة الخُلُوّ ذات جزأين، وهي صُغْرَى، وحمليَّتين كلّ واحدة[2] منهما تشارك أحد جزئيّ المنفصلة، مشاركة منتجة مع اتِّحاد التأليفين في النَّتيجة، ويسمى القياس المقسّم. وصورته أن نقول: إمَّا أن يكون التَّصوّر مشعوراً به، وإمَّا أن يكون التَّصوّر غير مشعور به، وكلّ مشعورٍ به استحال طلبه، وكلّ غير مشعور به استحال طلبه، فالتَّصوّر استحال طلبه.

أمَّا المنفصلة فبيّنة بذاتها.

---

(١) مطموس في ص.

(٢) ش، ك: «كل واحد».

وأمَّا الحمليَّتان، فاحْتجَّ على الأولى[1] بامتناع تحصيل الحاصل، وعلى الثانية[2] بامتناع توجّه النَّفس نحو ما لم يخطر بالبال.

قال الإمام الرازي:

فإن قلت: هو مشعور به من وجه دون وجه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قلت: هو مشعورٌ به من وجه دون وجه..».

أقول: هذا منع حَصْرِ[3] أجزاء المنفصلة -فيما ذكر من القِسْمين- / [ص: ٣أ] بإمكان وجود قسم آخر، وهو أن يكون التَّصوّر مشعوراً به من وجه دون وجه.

قال الإمام الرازي:

قلت: فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به، والأول لا يمكن طلبه لحصوله، والثاني لا يمكن طلبه أيضاً لكونه غير مشعور به مطلقاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به، وكلّ منهما لا يمكن طلبه، لِمَا مرَّ».

أقول: أجاب عن المنع بأنْ أدخل هذا القسم أيضاً في المنفصلة هكذا:

إمَّا أن يكون التَّصوّر مشعوراً به من كلّ وجه.

وإمَّا أن يكون غير مشعور به من كلّ وجه.

---

(١) ك: «الأول».

(٢) ك: «الثاني».

(٣) ك: «انحصار».

وإمَّا أن يكون مشعورا به من وجه دون وجه.

وامتناع الطلب -على التقديرَيْن الأوَّلينِ- ظاهر.

وأمَّا على التقدير الثَّالث، فلأنَّ الذي هو معلوم منه [غير الذي][1] هو مجهول، والمعلوم منه معلوم مطلقاً، والمجهول مجهول مطلقاً، وكلّ منهما [امتنعَ طلبُه بالبيان][2] الذي مرَّ.

قيل[3] عليه بأنَّ اجتماع ما ذكرتم من الحمليّتين [على الصِّدق][4] محال، لأنَّ العكس المستوي لعكس[5] نقيض كلّ واحدة[6] منهما يناقض الأخرى، لأنَّ الأولى تنعكس بعكس النَّقيض إلى قولنا: «كلّ ما لا يستحيل طلبه فهو غير مشعور به» وينعكس هذا بالعكس المستوي إلى قولنا: «بعض ما هو غير مشعور به لا يستحيل طلبه»، المناقض لـ: «كل ما هو [غير مشعور به][7] يستحيل طلبه»، وهكذا الكلام على المقدّمة الأخرى. ولِأنَّ عكس نقيض كلّ واحدة [منهما مع عين][8] الأخرى ينتج المحال، لأنَّا إذا ضممنا: «كل ما لا يستحيل طلبه فهو غير مشعور به» إلى المقدّمة الثَّانية، أنتج: «كل ما لا يستحيل طلبه يستحيل طلبه»، وهكذا عكس نقيض[9] الثَّانية مع الأولى، ولو استنتج المطلوب من قياسين كلّ منهما مركَّب من متَّصِلتين[10]:

---

(١) مطموس في ص.

(٢) مطموس في ص.

(٣) ك: «وقيل».

(٤) مطموس في ص.

(٥) ك: «بعكس».

(٦) ش، ك: «كل واحد».

(٧) مطموس في ص.

(٨) مطموس في ص.

(٩) ك: «نقض».

(١٠) ك: «متصلين».

الأوَّل: قولنا: «كلما كان التَّصوّر [مشعوراً به][1] فهو مشعور به» و«كلما كان مشعوراً به امتنعَ طلبُه»، ينتج: «كل ما كان التَّصوّر مشعوراً به [امتنعَ طلبُه][2]».

والثَّاني: «كلما كان التَّصوّر غير مشعور به فهو غير مشعور به»، و«كلما كان غير مشعور به [امتنعَ طلبُه][3]»، ينتج: «كلما كان التَّصوّر غير مشعور به امتنعَ طلبُه».

ويلزم من صدق هاتين النتيجتين امتناع الطلب، لوقوع ملزوم إحداهما في الواقع، لامتناع الخُلُوّ عن النقيضَيْن.

تأتّي الشَّكّ المذكور بأنْ يُقالَ: كُبْرى القياس الأوَّل ينعكس بعكس النَّقيض، إلى قولنا: «كلما أمكن طلب التَّصوّر فهو غير مشعور به»، وينعكس هذا بالعكس المستوي إلى قولنا: «قد يكون إذا كان التَّصوّر غير مشعور به أمكن طلبه»، وهو يناقض كُبْرى القياس الثَّاني.

أو نضمّ «كلما أمكن / [ص: ٣ب] طلب التَّصوّر فهو غير مشعورٍ به» إلى قولنا: «كلما كان غير مشعور به امتنعَ طلبُه»، لينتج: «كلما أمكن طلب التَّصوّر امتنعَ طلبُه»، وإنَّهُ محالٌ، وهكذا الكلام على كُبْرى القياس الثَّاني.

وأجيب عنه، والقياس من المنفصلة والحمليَّتين، بأنَّا[4] نركّب القياس هكذا:

«التَّصوّر إمَّا تصوّر مشعور به، أو تصوّر غير مشعور به».

«وكلّ تصوّر مشعور به امتنعَ طلبُه، وكلّ تصوّر غير مشعور به امتنعَ طلبُه، فالتَّصوّر امتنعَ طلبُه».

---

(١) مطموس في ص.

(٢) مطموس في ص.

(٣) مطموس في ص.

(٤) ك: «فإنّا».

والعكس المستوي لعكس نقيض كلّ واحدة من الحمليّتين[1]، يكون أعمّ موضوعاً من الأخرى فلا يناقضها، لأنَّ العكس المستوي لعكس نقيض الأولى [هو قولنا][2]: «بعض ما ليس تصوّراً مشعوراً به لا يمتنع طلبه»، وموضوعه أعمّ من موضوع الثَّانية، أعني: التَّصوّر الغير المشعور به، لجواز انتفاء التَّصوّر المشعور به بانتفاء التَّصوّر، وامتناع ذلك في التَّصوّر الغير المشعور به.

ومن هذا عُلم عدم اتِّحاد الوسط، في القياس المركَّب من عكس نقيض كلٍّ منهما، مع عين الأخرى الذي جعلوه منتجاً للمحال المذكور.

وأمَّا إذا كان الإنتاج من القياسين المذكورين، فأجيب عنه بمنع منافاة العكس المستوي لعكس[3] نقيض كلّ واحدة من الكُبْريين للأخرى، لجواز[4] ملازمة النقيضَيْن لشيءٍ واحد محال، لأنَّ المحال جاز أن يكون ملزوماً للمحال، وكذلك منعوا استحالة النَّتيجة اللَّازمة من عكس نقيض كلّ واحدة من الكُبريَيْن مع [عين] الأخرى، والمستند ما مرّ.

لا يقال: لو كان الإنتاج من القياسين المذكورين لزم كونُ كلٍّ[5] واحد من الشعور وعدم الشعور ملزوماً للاستحالة ونقيضها، أمَّا استلزام كلٍّ منهما للاستحالة فظاهر، وأمَّا استلزامهما لنقيض الاستحالة، فلأنَّ العكس المستوي لعكس[6] نقيض كُبْرى القياس الثَّاني، يوجب كون الشعور ملزوماً له، ولعكس

---

(١) ص: «الجملتين».
(٢) مطموس في ص.
(٣) ك: «بعكس».
(٤) ش، ك: «بجواز».
(٥) ك: «يلزم أن يكون كلٌّ».
(٦) ك: «بعكس».

نقيض[1] كبرى القياس الأول كون[2] عدم الشعور ملزوماً له، والواقع إمَّا الشعور أو عدم الشعور، فيلزم[3] منه اجتماع النقيضَيْن في الواقع[4].

لأنَّا نقول: كلّ واحد من الشعور وعدم الشعور، يستلزم نقيض الاستحالة استلزاماً جزئيّاً، فيكون كلّ واحد من الشعور، وعدم الشعور ملزوماً لاجتماع النقيضَيْن استلزاماً جزئيّاً، ولا يلزم منه اجتماع النقيضَيْن في الواقع، لجواز أن يكون زمان كلّ واحد من الشعور وعدم الشعور غير زمان استلزامه للنقيضين، فلا يتَّحِد زمان صدق المقدّم والاستلزام أصلاً.

قال الإمام الرازي:

الثاني: أن تعريف الماهية إما أن يكون بنفسها أو بما يكون داخلاً فيها أو بما يكون خارجاً عنها أو بما يتركب من القسمين الأخيرين، أما تعريفها بنفسها فمحال، لأن المعرِّف معلوم قبل المعرَّف، فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال.

وأما تعريفها بالأمور الداخلة فيها فمحال، لأن تعريفها إما أن يكون بمجموع تلك الأمور الداخلة وهو باطل، لأنه نفس ذلك المجموع، فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه وهو محال.

أو ببعض أجزائها وهو محال، لأن تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة تعريف أجزائها، فلو كان جزء من الماهية معرفاً لها لكان ذلك الجزء معرفاً لجميع أجزاء الماهية، فيكون ذلك الجزء معرفاً لنفسه وهو محال، ولسائر الأجزاء.

---

(١) ش: «ملزوماً له والعكس المستوي لعكس نقيض».

(٢) ش: «الأول يوجب كون».

(٣) ك: «فلزم».

(٤) بعده زيادة في ك: «فإنه محال».

وذلك يقتضي كون الشيء معرفاً لما يكون خارجاً عنه وذلك هو القسم الثالث وهو محال، لأن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد، وإذا كان كذلك فالوصف الخارجي لا يفيد تعريف ماهية الموصوف إلا إذا عرف أن ذلك الموصوفَ هذا الموصوفُ به دون كل ما عداه، لكن العلم بهذا يتوقف على تصور ذلك الموصوف وعلى تصور كل ما عداه وذلك محال.

أما الأول فلأنه يلزم منه الدور. وأما الثاني فلأنه يقتضي تقدم تصور جميع الماهيات التي لا نهاية لها دفعة واحدة على سبيل التفصيل، وأما تعريفها بما يتركب من الداخل والخارج فبطلان ما تقدم من الأقسام يقتضي بطلانه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الثَّاني: أن تعريف الماهيّة / [ص: ٤أ] إمَّا أن يكون بنفسها، أو بما يكون داخلاً فيها، أو بما يكون خارجاً عنها، أو بما يتركّب من الأخيرين[(١)] ..» إلى آخره.

أقول: حاصل هذا الوجه أن تعريف الماهيّة بنفسها محال، لوجوب سبق العلم بالمعرِّف [على العلم][(٢)] بالمعرَّف، وامتناعَ كون الشَّيء معلوماً قبل نفسه.

وكذلك بمجموع الأجزاء، لأنَّه نفسها، وبالدَّاخل أيضاً، لأنَّ المعرِّف للشَّيء معرِّف لكلِّ جزء منه، فلو كان التَّعريف بالأمر الدَّاخل لزم كونه معرِّفاً لنفسه، وبالخارج أيضاً محال، لأنَّ الأمور المختلفة في الماهيّة لَمّا جاز اشتراكها في وصف [خارجيّ لم تفد][(٣)] التَّعريف بالأمر الخارجيّ، إلّا إذا عُرف اختصاصه بذلك الشَّيء دون ما عداه، لكن [ذلك يتوقّف][(٤)] على تصوّر ذلك الشَّيء، وعلى

(١) ك: «الآخرين».
(٢) مطموس في ص.
(٣) مطموس في ص.
(٤) مطموس في ص.

تصوّر كلّ ما عداه. والأوَّل يوجب الدَّوْر، والثَّاني يقتضي تصوّر أمورٍ غير متناهِية، وكلٌّ منهما[1] محال.

وكذلك[2] التَّعريف بالمركَّب من الدَّاخل والخارج، لأنَّ التَّعريف بالخارج لمّا كان محالاً، والمركَّب منه ومن الدَّاخل خارج عن الماهِيّة، فتعريف الماهِيّة به يكون أيضاً محالاً، وإليه يشير بقوله: «فبطلان ما تقدَّم من الأقسام يقتضي بطلانه».

ومنع بعض الشَّارحين [حصر الأقسام][3] فيما ذكرَ، وعدَّ أقساماً أُخر، وهي بالحَقِيقة مندرجة تحت الأمر الخارجيّ، فامتناع[4] التَّعريف به يقتضي امتناعه بتلك الأقسام.

قال الإمام الرازي:

لا يقال: نحن نجد النفس طالبة لتصور ماهية المَلك والروح فما قولك فيه؟

لأنا نقول: ذلك إما طلب تفسير اللفظ أو طلب البرهان على وجود المتصور وكلاهما تصديق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يقال: إنَّا نجد النَّفس طالبة لتصوّر ماهِيّة المَلَكِ والجنّ».

أقول: هذا منع للمقدّمة القائلة بأنَّ ما لا شعور به لا تصير النَّفس [طالبة][5] له، مع ذكر المستند، وحينئذ يكون ما ذكره الإمام في الجواب كلاماً على المستند، إذ

(١) ك: «وكل واحد منهما».

(٢) ك: «وكذا».

(٣) مطموس في ص.

(٤) ش، ك: «وامتناع».

(٥) مطموس في ص.

زعم أن ذلك طلب تفسير اللفظ، أو طلب البرهان على وجود المتصوّر، لا جواباً عن المنع، وهو [خارجٌ عن][1] صناعة النَّظر.

وأجيب عن الوجه الأوَّل، بأنَّا لا نسلِّم امتناع توجّه الطلب نحو ما لم يَخْطُر بالبال من حيث هو هو، فإنَّ عارضاً من عوارضه إذا كان معلوماً، أمكن توجّه الطلب نحوه بواسطة العارض المعلوم، فإنَّ الإنسان يطلب حَقِيقة المَلَكِ، وإن لم يعلم منه إلّا كونه سماوياً أو منزِّلاً للوحي، وكذلك حَقِيقة الهندسة وإن لم يعلم منها إلّا كونها نافعة أو موجبة للإكرام، بل قد يطلب مُسَمَّى لفظ وإن لم يشعر منه إلّا بكونه مُسَمًّى لذلك اللفظ، وهذا هو المنع الذي أشار إليه الإمام في السؤال المذكور آنفاً.

ويمكن أن يكون قوله: «هو مشعور به /[ص: ٤ب] من وجه دون وجه أيضاً» إشارة إلى هذا المنع مع ذكر المستند.

قوله عائداً: «إمَّا أن يكون التَّصوّر مشعوراً به من كلّ وجه، أو غير مشعور به من كلّ وجه، أو مشعوراً به من وجه دون وجه».

قلنا: لا نسلِّم امتناع الطلب على التقدير الثَّالث.

وقوله: «لأنَّ الوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به، - وكل منهما امتنع طلبه، لما مرّ-» ممنوع.

قال: الوجهُ[2] الذي هو غير مشعور به أمكن توجّه الطلب نحوه بواسطة الشعور بالوجه الآخر، أو نسلِّم ذلك.

ونقول: لِمَ قلتم بأنَّه يلزم من ذلك امتناع طلب التَّصوّر المعلوم من وجه دون وجه؟! فالحاصل أنَّه يكفي في إمكان طلب الشَّيء الشعورُ ببعض اعتباراته فقط.

---

(١) مطموس في ص.

(٢) ش: «ممنوع، فإنّ الوجهَ».

وأمَّا الوجه الثَّاني: فأجيب عنه بأنَّا لا نسلِّم بأنَّ[1] التَّعريف بالدَّاخل محال.

وقوله: المعرِّف للمجموع معرِّف لكلِّ جزء منه: ممنوع، فإنَّ الجزء ربما كان غنيّاً عن التَّعريف، أو كان معلوماً بمعرِّف آخر، ويكون الكُلّ مفتقراً إلى المعرِّف، فيعرف الكُلّ من حيث هو كلّ دون الجزء.

ونقول أيضاً: لِمَ قلتم بأنَّ التَّعريف بالوصف الخارجيّ محال؟!

وقوله: «الوصف الخارجيّ لا يفيد معرفة[2] الشَّيء، إلّا إذا عُرف اختصاصه به دون ما عداه»: ممنوع، بل التَّعريف به يتوقّف على اختصاص الوصف به لا على العلم بالاختصاص، فإنَّه إذا كان بين الشَّيء ووصفه المساوي لزومٌ بيِّنٌ[3] فإنَّ العلم بالوصف يستلزم العلم بالموصوف وإن لم يعرف اختصاصه به. وبتقدير توقّفه على العلم بالاختصاص، لكن العلم بالاختصاص لا يتوقّف على تصوّر الشَّيء من حيث هو هو، بل على تصوّره ببعض اعتباراته، وكذلك يكفي في العلم بنفيه عن كلّ ما عداه تصوّر ما عداه بأمرٍ شاملٍ للكل. كما يعلم اختصاص الجسم المعيّن المجهول ماهِيَّته بكونه شاغلاً لمكانٍ معيّن، وإن لم يعلم ماهِيّة الشَّاغل، ولا كلّ ما عداها على التفصيل، وليس في شيء من ذلك دور، ولا توقّف على تصوّر أمور غير متناهِية.

قال الإمام الرازي:

تنبيه: ظهر أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه، أو وجده من فطرة النفس كالألم واللذة، أو من بديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة، أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام، وأما ما عداه فلا يتصوره البتة، والاستقراء يحققه.

---

(١) ش: «أنّ».

(٢) ك: «تعريف».

(٣) ص، ك: «لزوماً بيّناً»!

قال الإمام الكاتبي:

قال: «(تنبيه): ظهر أن الإنسان لا يمكنه أن يتصوّر، إلّا ما أدركه بحسه..» [إلى آخره].

أقول: لّما بيّن أن التَّصوّر لا يمكن حصوله للإنسان بطريق الكسب، فالذي يحصل له من التَّصوّرات يكون مضافاً لا إلى الكسب[1]، فهو مضافٌ إمَّا إلى الحِسّ الظَّاهر كجميع المحسوسات بالحواسّ الخمس الظَّاهرة، أو إلى الحِسّ الباطن كجميع المحسوسات بالحواسّ الخمس /[ص: ٥أ] الباطنة، كإدراك كلّ أحدٍ لذّته وألمه وجوعه وشبعه، أو إلى البديهة، كتصوّر الوَحْدة والكثرة والوجود والعدم.

وأمَّا الذي يركبه العقل والخيال فكتصوّرنا إنساناً عديم الرأس، أو ذا رأسين، أو إنساناً لا يجوع، أو[2] لا يشبع، أو لا يألم أو لا يلْتَذّ، واحتجَّ على الحصر في الأقسام المذكورة بالاستقراء، ولا يخفى عليك ضعفه.

قال الإمام الرازي:

تفريع:

القائلون بأن التصور قد يكون كسبياً اتفقوا على أن كله ليس كذلك،وإلا لزم الدور أو التسلسل وهما محالان،بل لا بد من تصورات غنية عن الاكتساب. ثم الضابط أن كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب، أما الذي يتوقف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسباً وقد لا يكون مكتسباً. واتفقوا على أنه لا يمكن أن يكون الكاسب نفس المكتسب، بل إن كان مجموع أجزائه فهو الحد التام. أو بعض أجزائه المساوية فهو الحد الناقص. أو الأمر الخارج وحده وهو الرسم الناقص. أو ما يتركب من الداخل والخارج وهو الرسم التام.

---

(١) ك: «فالذي يحصل له من التصورات لا يكون مضافاً إلى الكسب».

(٢) ش، ك: «و».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «تفريع: القائلون بأنَّ التَّصوّر قد يكون مكتسباً، اتَّفقوا على أن الكُلّ ليس كذلك، وإِلّا لَزِمَ الدَّوْرُ أو التَّسلسُل..» إلى آخره.

أقول: التَّصوّرات امتنع أن تكون كُلّها كسبيّة، وإِلّا لَزِمَ الدَّوْرُ إن كانت متناهية، والتَّسلسُل في كلّ مطلوب معيّن إن كانت غير متناهِية، وكلّ منهما[1] يستلزم امتناع حصول شيءٍ من العُلُوم لنا بطريق الكسب، وإِنَّهُ محالٌ، فإذن لا بُدَّ من تصوّرات غنيّة عن الكسب.

ثم قال: والضَّابط: أن كلّ تصوّر يتوقّف عليه تصديق غير مكتسب، فهو غير مكتسب.

وتعرف ضعف هذه القضيّة من تعريفنا التَّصديق الأوليَّ، وكلّ تصوّر يتوقّف عليه تصديق مكتسب قد يكون مكتسباً، كقولنا: «الباري تعالى واحد»، وقد يكون غير مكتسب، كقولنا: «النَّار شفَّافة»، ثم اتَّفق القائلون بالاكتساب[2]، على أن المعرَّف [استحال][3] أن يكون نفس المعرِّف، لامتناعِ كون الشَّيء معلوماً قبل نفسه، بل لا بُدَّ أن يكون غيره، ومساوياً له في الصِّدق، أيِ لا يكون أعمّ منه، ولا أخصّ، لأنَّ الأعمّ لا يعرِّف الأخصّ، والأخصّ أخفى، فهو إن كان مجموع أجزائه -أعني الجنس والفصل القريبين- فهو الحدّ التَّامّ، كقولنا في تعريف الإنسان: «[إِنَّهُ الحَيَوان][4] النَّاطق» وإن كان بعض أجزائه المساوية كالنَّاطق في تعريفه، أو المركَّب من الجنس البعيد والنَّاطق فهو الحدّ النَّاقص، وإن كان الأمر الخارجيّ وحده،

---

(١) ك: «منها».

(٢) ك: «اتفق أنها تكون بالاكتساب».

(٣) مطموس في ص.

(٤) مطموس في ص.

كالضَّاحك أو المركَّب منه ومن الجنس [البعيد][1]، كالجسم الضَّاحك في تعريف الإنسان فهو الرَّسم النَّاقص، وإن كان مركَّباً من الجنس القريب والخارج فهو الرَّسم التَّامّ، كالحَيَوان الضَّاحك في تعريفه.

قال الإمام الرازي:

تذنيبات ثلاثة:

الأول: البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يعرَّف ولا يعرَّف به، والمركب الذي يتركب عنه غيره يعرَّف ويعرَّف به، والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يعرَّف ولا يعرَّف به، والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يعرَّف ويعرَّف به. والمراد من هذه الأقسام التعريفات الحدِّيَّة.

الثاني: يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما هو مثله وبالأخفى، وعن تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرَّف إلا به، إما بمرتبة واحدة أو بمراتب.

الثالث: يجب تقديم الجزء الأعم على الأخص لأن الأعم أعرف وتقديم الأعرف أولى.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «تذنيبات: الأوَّل: البسيط الذي لا يتركَّب عنه غيره لا يعرَّف، ولا يعرَّف به..» إلى آخره.

أقول: الماهِيّة البسيطة التي ليست جزءاً من ماهِيّة أخرى، كالعقول والنُّفوس، استحال تحديدها، لأنَّ الحدّ لمّا كان مركَّباً من الجنس والفصل، وليس لها شيءٌ منهما فلا حدّ لها، واستحال أيضاً تحديد الغير بها، وذلك ظاهر، والماهِيّة المركَّبة التي هي جزءٌ من ماهِيّة أخرى أمكن تحديدها وتحديد الغير بها، كالحيوان المركَّب

---

(١) مطموس في ص.

من الجسم / [ص: ٥ب] الحسّاس المُتَحَرِّك بالإرادة، فإنَّه جزءٌ من الإنسان، فأمكن تحديده وتحديد الإنسان به، والماهِيّة البسيطة التي هي جزءٌ من ماهِيّة أخرى، كالنَّاطق للإنسان إن قلنا ليس له جزءٌ استحال تحديده، لكن أمكن تحديد الغير بها، والماهِيّة المركَّبة التي ليست جزءاً من ماهِيّة أخرى كالإنسان أمكن تحديدها، لكن لا يمكن تحديد الغير بها.

وإنما قال: والمراد من هذه التَّعريفات التَّعريفات الحدِّيّة، لأنَّ البسائط أمكن تعريفها بالرسوم النَّاقصة.

ويجب الاحتراز عن تعريف الشَّيء بما يساويه في المَعْرِفة و[في] الجهالة[١]، كتعريف الزَّوْج بما ليس بفرد، فإنَّ من علم أحدهما علم الآخر، ومن جهل جهل.

وعن تعريف الشَّيء بالأخفى، كقولهم: «النَّار أُسْطُقُسٌّ[٢] شبيه بالنَّفس»، فإنَّ[٣] النَّار أظهر عند العقل من الأُسْطُقُسِّ والنَّفس.

تعريف الشَّيء بنفسه، كقولهم: الحركة هي النَّقْلة.

وعن تعريفه بما لا يعرف إلّا به: إمَّا بمرتبة واحدة، كقولهم: الكيفيّة: ما بها يقع المشابهة واللامشابهة، والمشابهة لا يمكن تعريفها إلا بأنها اتِّفاق في الكيفيّة. أو بمراتب، كتعريف الاثنين بالزَّوْج الأوَّل، ثم الزَّوْج بالمنقسم بمتساويين، ثم المتساويين بالشَيْئَيْنِ اللذين لا يزيد[٤] أحدهما على الآخر، ثم الشَيْئَيْنِ بالاثنين[٥].

---

(١) ك: «في المعرفة فيه الجهالة».
(٢) الأُسطقسّ: الأصل البسيط يتكوّن منه المركَّب.
(٣) ك: «وإن».
(٤) ك: «لا يزاد».
(٥) ص: «بالاثنتين».

ويجب في التَّعريفات [تقديم] [1] الجزء الأعمّ كالجنس على الجزء الأخصّ كالفصل، لأنَّ الأعمّ أكثر وقوعاً في الذّهن، لأنَّ ما يعاند العامّ أقلّ ممَّا يعاند الخاصّ، فيكون أعرف، والمقصود من التَّعريف المَعْرِفة، فتقديم الأعرف أولى وأليق، ولو عكس وقيل: «ناطق حيوان» مثلاً في تعريف الإنسان، ربما حصل العلم بالمحدود، لكن يُوهم كون الفصل جنساً [والجنس] [2] فصلاً، لما تقرّر في الأوهام من وجوب تقديم الأعمّ على الأخصّ.

(١) مطموس في ص.
(٢) مطموس في ص.

قال الإمام الرازي:

القول في التصديقات

افتراق العالم فِرقا أربعاً

وهي ليست بأسرها بديهية، وهو بديهي، ولا نظرية، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وهما محالان. بل لا بد من الانتهاء إلى ما يكون غنياً عن الاكتساب وما هو إلا الحسيات، كالعلم بأن الشمس مضيئة والنار حارة، أو الوجدانيات كعلم كل واحد بجوعه وشبعه وهي قليلة النفع، لأنها غير مشتركة، أو البديهيات كالعلم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وفي هذا الموقف صار أهل العالم فرقاً أربعاً.

الفرقة الأولى: المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الأكثرون.

الفرقة الثانية: القادحون في الحسيات فقط، فزعم أفلاطون وأرسطاطاليس وبطلميوس وجالينوس أن اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «القول في التَّصديقات..» إلى آخره.

أقول: التَّصديقات ليست بأسرها بديهيّة، والعلم بصدق هذه القضيّة بديهيّ، [لأنَّا نعلم] [(١)] بالضَّرورة أن علمنا ببعض القضايا كالعلم بوَحْدة الصَّانع، وحدوث العالَم[(٢)] من النَّظريّات، وليست بأسرها أيضاً كسبيّة، وإلَّا لَزِمَ الدَّوْرُ، أو التَّسلسُل، على الوجه الذي عرفْتَه في التَّصوّرات.

فتعيّن القسم الثَّالث: وهو أن يكون البعض غنيّاً عن الاكتساب، والبعض الآخر محتاجاً إليه، والغَنِيّ عن الاكتساب إمَّا الحِسّيات كعلم كلّ أحد[(٣)] بأنَّ

---

(١) مطموس في ص.

(٢) ك: «العلم»!

(٣) ش: «كالعلم لكل واحد»، ك: «كلّ واحد».

الشَّمس مضيئة والنَّار حَارّة، أو الوجدانيات، كعلم كلّ أحدٍ بجوعه وشِبَعه[1] وألمه ولذّته، وهي -أي الوجدانيات- قليلة النفع، أي لا يمكن الاحْتِجاج بها على الغير، لأنَّها غير مشتركة، فجاز أن لا تحصل له.

وأمَّا البديهيّات، /[ص: ٦١أ] كالعلم بأنَّ النَّفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، ولا دليل على انحصار الغِنى [عن الاكتساب] في هذه الأمور إلّا الاستقراء، وضعفه ظاهر.

وفي هذا المقام صار أهل العالم فرقاً أربعاً:

الفرقة الأولى: المعترفون بالحِسّيات والبديهيّات، وهم الأكثرون.

والثَّانية: القادحون في الحِسّيات، المعترفون بالبديهيّات، كأفلاطُن[2] وأرسطاطاليس وبطلميوس[3] وجالينوس، لا على معنى أن الحِسّ ساقط عن درجة الاعتبار بالكُلِّيّة، بل لأنَّه يصيب تارة ويخطئ أخرى، فلا يعتمد على حكمه، بل لا بُدَّ من حاكم آخر فوقه ليتميَّز[4] للناظر خطؤه عن[5] صوابه، فالذي يعتمد على حكمه هو العقل فقط.

قال الإمام الرازي:

واحتجوا عليه بأن حكم الحس إما أن يعتبر في الجزئيات أو في الكليات، أما في الجزئيات فغير مقبول لأن حكمه في معرض الغلط، وإذا كان كذلك لم يكن مجرد حكمه مقبولاً.

بيان الأول: من خمسة أوجه.

(١) ك: «بجوعه وعطشه».
(٢) كذا رسمها في ص، و رسمها في ش، ك: «كأفلاطون» بالواو.
(٣) كذا رسمها في ص، ش، بتقدمة الميم على الياء، والاسم ساقط في ك.
(٤) ص، ك: «ليُميَّز».
(٥) ش: «من».

أحدها: أن البصر قد يدرك الصغير كبيراً كما ترى النار البعيدة في الظلمة عظيمة، وكما ترى العنبة في الماء كالإجاصة، وكما إذا قربنا حلقة الخاتم إلى العين فإنا نراها كالسوار، وقد يدرك الكبير صغيراً كالأشياء البعيدة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «واحْتَجّوا عليه بأنَّ حُكم الحِسّ إمَّا أن يعتبر في الجزئيّات أو في الكليّات..» إلى آخره.

أقول: احْتَجّوا على أن حكمه في الجزئيّات غير مقبول بوجوه خمسة:

الأوَّل: أن البصر قد يدرك الصَّغِير كبيراً كما نرى النَّار البعيدة في الظُّلْمة عظيمة، وكما نرى العِنَبة في الماء كالإجّاصة[1]، وكما إذا قرّبنا حلقة الخاتم إلى العين فإنَّا نراها كالسِّوار.

وسبب الاشتباه في المثال الأوَّل: هو أن الهواء المتَّصِل بسطح النَّار أشبه النار، لتكثّفه بالنُّور الفائض منها[2]، فالحِسّ لبعده لا يفرّق بينه وبين النَّار، لا أنَّه أدرك النَّار الصَّغِيرة عظيمة، فإنَّ الحِسّ ما أدرك إلّا الهواء الموصوف بشعاع النَّارِ والنَّارَ، ولا يلزم من عدم إدراك الامتياز بينهما أن يدرك الهواء المتكثف بالشُّعاع ناراً.

وفي المثال الثَّاني: أن الشُّعاع البَصَريَّ لمّا وقع على سطح الماء انعطف إلى العنبة، فينطبع في زاوية أعظم من التي ينطبع فيها إذا لم يكن في الماء، فيجب أن تُرى لذلك أعظمَ. أو لأنَّ الشُّعاع إذا وقع على سطح الماء اضطرب لأنَّ سطح الماء مرعّش له بحركته، فأدرك العنبة مرّة بعد أخرى، لكن لمّا كان بين الإدراكين زمان

---

(١) ك: «كإجاصة».

(٢) ك: «عنها».

قصير[1]، عجز عن إدراك الامتياز بين المدركَيْن، لا أنَّه أدرك العنبة عظيمة. والأوَّل أقوى.

وأمَّا المثال الثَّالث والذي بعده، وهو أن البصر قد يدرك الكبير صغيراً كالأشياء البعيدة، فليس فيهما اشتباه، بل الواجب أن يكون كذلك، لأنَّ المرئيّ كلّما كان أقرب من الرَّائي، فإنَّه يرى بزاوية أعظم، وكلّما كان أبعدَ يرى بزاوية أصغر.

قال الإمام الرازي:

وقد يدرك الواحد اثنين كما إذا غمزنا إحدى العينين ونظرنا إلى القمر فإنا نراه قمرين، وكما في حق الأحول، وكما إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر، فإنا نرى في الماء قمراً وعلى السماء قمراً آخر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وقد ندرك الواحد اثنين كما إذا غمزنا إحدى العينين، ونظرنا إلى القمر فإنَّا نراه قمرين، وكما في حقّ الأحول، وكما إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر، فإنَّا نرى في الماء قمراً وفي السَّماء آخر[2]..».

أقول: ليس في هذه الأمثلة غلط للحِسّ، أمَّا المثالان الأولان فلأنَّ الشُّعاع الخارج من العين المنغمزة / [ص: ٦ب] و[3] الحولاء، ليس في سطح الشُّعاع الخارج من العين الأخرى، فلا يلتقيان في الحِسّ المشترك على موضع واحد، بل موقع أحدهما منه غير موقع الآخر، فينقلان المرئيّ إلى موضعين منه[4]، فلذلك يجب رؤية

---

(١) ص: «صغير».

(٢) ك: «وفي السماء آخر. إلى آخره».

(٣) ص: «أو».

(٤) ك: «فينقلان المرئي منه إلى موضعين منه».

الواحد اثنين. وليس ذلك بالقياس إلى كلّ أحول، فإنّ من الحُول مَن[1] يَرى الواحد واحداً، وذلك إذا كان الشعاعان الخارجان من العينين في سطح واحد.

وأمَّا المثال الثَّالث فهو بواسطة الانعكاس، وذلك لأنَّ الشُّعاع البصري لمّا وقع على سطح الماء انعكس منه إلى القمر، لكون سطح الماء صقيلاً، فرأى البصرُ بالأَشِعّة الخارجة القمرَ في السَّماء، وبالأَشِعّة المنعكسة رآه[2] في الماء، وإحدى الأشعّتين غير الأخرى، فيجب بالضَّرورة أن يرى قمرين: أحدهما في السَّماء، والآخر في الماء.

قال الإمام الرازي:

وقد نرى الأشياء الكثيرة واحدة كالرحى إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها خطوطاً كثيرة متقاربة بألوان مختلفة، وإذا استدارت سريعاً رأينا لها لوناً واحداً كأنه ممتزج من كل تلك الألوان.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وقد نرى[3] الأشياء الكثيرة واحدة، كالرَّحى إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها خطوطاً كثيرة متقاربة بألوان مختلفة، فإذا استدارت سريعة رأينا لها لوناً واحداً كأنه ممتزج من كل تلك الألوان[4]».

أقول: ليس فيه غلط، وذلك أن المدرك هو المنطبع في الحِسّ المشترك لا في الخارج، والمنطبع في الحِسّ المشترك لونٌ واحد مركَّب من تلك الألوان.

---

(١) ك: «ما».

(٢) ك: «يراه».

(٣) «نرى» في هذا المبحث كلِّه قد تُقرأ أيضاً في الأصول: «يُرى»، «تُرى».

(٤) «من مركزها... من كل تلك الألوان» بدله في ك: «إلى آخره».

أمَّا الصُّغْرَى فظاهرة[1]. [و] أمَّا الكُبْرى، فلأنَّ الحِسّ إذا أدرك لوناً من تلك الألوان، انطبع في الحِسّ المشترك، فقبْل زواله عنه انطبع فيه لون آخر، وهكذا إلى أن حصل فيه جميع تلك الألوان، وعند ذلك يمتزج[2] بعضها بالبعض، فيحصل منها في الحِسّ المشترك لون واحد مركَّب منها.

قال الإمام الرازي:

وقد نرى المعدوم موجوداً كالسراب و كالأشياء التي يريها صاحب خفة اليد والشعبذة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وقد نرى المعدوم موجوداً، كالسراب، وكالأشياء التي يريها صاحب خفّة اليد والشعبذة[3]».

أقول: أمَّا المثال الأول، فلا نسلِّم أن الحِسّ أدرك المعدوم موجوداً، بل أدرك الجسم الشَّفَّاف المُتَحَرِّك، نعم الوهم والخيال لمّا كان من شأنهما التَّصرُّف في المشاهدات بالتَّركيب والتفصيل حَكَما أو أحدُهما بكون المدرك ماءً، فالغلط مضاف إليهما أو إلى أحدهما، لا إلى الحِسّ، وكذا[4] القول في المثال الثَّاني، لأنَّ الحِسّ ما أدرك إلّا اليد المُتَحَرِّكة والبنادق المستخرجة بسرعة.

---

(١) ش: «فظاهر».

(٢) ك: «يمزج».

(٣) الشعبذة: الشعوذة: المهارة في الاحتيال، وإراءة الشيء على غير حقيقته اعتماداً على خداع الحواسّ.

(٤) ش، ك: «وكذلك».

وأمَّا الامتياز بين المُخرجة أولاً والمخرجة ثانياً وعددها، فالحِسّ لا يدركه البتّة، بل الوهم والخيال يحكم بوجود ذلك في الخارج، (و)هكذا ذكروه، وهو إنكارٌ صريح للمحسوسات[1].

قال الإمام الرازي:

وكما نرى القطرة النازلة من السماء إلى الأرض كالخط المستقيم، والشعلة التي تدار بسرعة كالدائرة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وكما نرى القطرة النَّازلة من /[ص: ٧أ] السَّماء كالخطّ المستقيم، والشُّعْلة التي تدار بسرعة كالدَّائرة».

أقول: ليس فيهما غلط، وذلك لأنَّ المدرك هو المنطبع في الحِسّ المشترك، والمنطبع فيه من المثال الأوَّل خطّ مستقيم، ومن الثَّاني دائرة، لأنَّ الحِسّ إذا أدرك القطرة في المكان الأوَّل انطبعتْ[2] صورتها فيه في الحِسّ المشترك، فقبْل زوالها عنه انطبعت منه[3] صورتها في مكانٍ يلي المكان الأوَّل، وهكذا إلى أن وصلت القطرة إلى المكان الأخير[4]، وعند حصول صورها[5] في تلك الأمكنة، انطبع فيه خطّ واحد مركَّب من حصول تلك القطرة في تلك الأمكنة. وكذلك الحال في الشعلة المدارة بسرعة، فإنَّه ينطبع من حصولها في الأمكنة المتتالية دائرة في الحِسّ المشترك.

---

(١) ك: «في المحسوسات».

(٢) ك: «انطبع».

(٣) ش، ك: «فيه».

(٤) ك: «الآخر».

(٥) ك: «صورتها».

قال الإمام الرازي:

وقد نرى المتحرك ساكناً كالظل والساكن متحركاً كراكب السفينة، فإنه يشاهد الشط الساكن متحركاً والسفينة المتحركة ساكنة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وقد نرى الْمُتَحَرِّك ساكناً كالظِّلّ، والسَّاكن مُتَحَرِّكاً، كراكبِ السفينة[1]، فإنَّه يشاهد الشّطّ السَّاكن مُتَحَرِّكاً، والسفينة الْمُتَحَرِّكة ساكنةً».

أقول: أمَّا المثال الأول، فلا نسلِّم أن الحِسّ أدرك الظِّلّ ساكناً، غايةُ ما في الباب أنَّه ما أدرك حركته لصغر المسافة المقطوعة بحركة الظِّلّ، لأنَّ حركته تابعة لحركة الشَّمس، فإذا تحرَّك الشَّمسُ[2] جزءاً تحرّك الظِّلّ أقَلّ منه بكثير، فلصغره يعجز عن إدراكه، لأنَّ من خاصية[3] الحِسّ أنَّه لا يدرك الأشياء الصَّغِيرة، ولا يلزم من عجز إدراك القُوّة الحاسّة شيئاً أن لا يُعتمد على حكمها، وإِلَّا لعزل العقل [أيضاً] لعجزه عن إدراك أشياء كبيرة.

وأمَّا المثال الثَّاني: قالوا[4]: سببه أن الأَشِعّة الخارجة من العين تقع على سطوح الشط، وهي تتحرك بحركة راكب السفينة، فلذلك يرى الشّطّ مُتَحَرِّكا والسفينة ساكنة، وهو بيانٌ للعِلة[5] لا دفع الغلط عن الحِسّ.

---

(١) ك: «كراكبٍ في السفينة».

(٢) «تحرّك الشمس» أخبر عنها بصيغة المذكَر باعتبارها نجماً.

(٣) ك: «خاصة».

(٤) ش: «فقالوا».

(٥) ك: «بيانُ العلة».

قال الإمام الرازي:

وقد نرى المتحرك إلى جهة متحركاً إلى ضد تلك الجهة، فإن المتحرك إلى جهة يرى الكوكب متحركاً إليها إذا شاهد غيماً تحته، وإن كان الكوكب متحركاً إلى خلاف تلك الجهة، وقد نرى القمر كالسائر إلى الغيم وإن كان سائراً إلى خلاف تلك الجهة إذا كان الغيم سائراً إليه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وقد نرى المُتَحَرِّك إلى جهة مُتَحَرِّكاً إلى ضدّ تلك الجهة، فإن المتحرك إلى جهة يرى الكوكب متحرّكاً إليها إذا شاهد غيماً تحته وإن كان متحركاً إلى خلاف تلك الجهة، وقد نرى القمر كالسائر إلى الغيم إذا كان الغيم سائراً إليه[1]».

أقول: بفرض الغيم[2] في المثال الأوَّل ساكناً، وسبب الاشتباه في المثالين هو أن حركة المُتَحَرِّك، وحركة الغيم كلّ منهما بالقياس إلى الحِسّ أسرع من حركة القمر، وإن كان في نفس الأمر بالعكس، فإذا تحرك المُتَحَرِّك أو الغيم إلى جهة حركته، تبدّل الوضع الذي كان لكلٍّ منهما بالقياس إلى القمر بوضعٍ آخر بسبب حركتهما[3]، لكن البصر إذا نظر إلى القمر غفل عن حركتهما، فيعتقد أن تبدّل الوضع كان بسبب حركة القمر إلى خلاف جهة حركته، فلذلك يدرك الحِسّ القمرَ مُتَحَرِّكاً إلى خلاف جهة حركته.

قال الإمام الرازي:

وقد نرى المستقيم مُنكساً كالأشجار التي على أطراف الأنهار.

---

(١) «فإن المتحرك... سائراً إليه» بدله في ك: «إلى آخره».

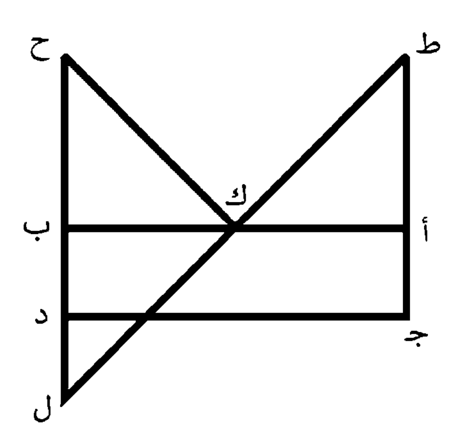
(٢) وقد تقرأ في الأصول: يُفرض الغيمُ، نفرض الغيمَ.

(٣) ك: «حركتها».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وقد نرى الأشياء المستقيمة منكَّسةً، كالأشجار التي على / [ص: ٧ب] طرف الأنهار».

أقول: سبب ذلك هو انعكاس الأَشِعّة، وذلك أن الشُّعاع الخارج من الباصرة إذا وقع على سطح الماء، انعكس منه إلى رأس الشَّجرة القائمة على طرف النهر، لكن البصر إنما يرى الشيء على استقامة الشُّعاع الخارج منه، لكنّ الخَطّ[١] الذي هو على استقامته داخل في عمق الماء، فيرى بالضَّرورة رأس الشَّجرة في عمق الماء، فلذلك نرى الأشجار المستقيمة القائمة على طرف النهر منكَّسة، ولنعمل لذلك شكلاً للتصوّر[٢]:



وليكن «أ ب» «ج د» هو النهر، و«أ ب» هو سطحه الظاهر[٣]، و«أ ط» شخص الرَّائي[٤]، و«ب ح» الشَّجرة القائمة على طرف النهر، ونقطة «ط» الباصرة، و«ط ك» الشُّعاع الخارج منها على سطح الماء، و«ك ح» الشُّعاع المنعكس منه إلى رأس

(١) ك: «منه، والخطُّ».
(٢) ك: «ليُتصوّر».
(٣) ك: «هو سطح الماء».
(٤) ك: «الشخص الرائي».

الشَّجرة، فتخرج «ط ك» «ب د» بالاستقامة إلى أن يلتقيا على نقطة ل، فزاوية «أ ك ط» تسمّى زاوية الاتِّصال، و«ط ك ح» زاوية الشعاع، و«ح ك ب» زاوية الانفصال.

فلأنَّ[1] زاوية الانفصال مساوية لزاوية الاتصال[2] -علم ذلك بالاستقراء- وزاوية «ل ك ب» مثل زاوية «أ ك ط»، بالشَّكل الخامس عشر من المقالة الأولى من كتاب أوقليدس، فهي مساوية إذن لزاوية «ح ك ب»، وزاويتا «ب» متساويتان، لأنَّ «ج ب» عمود على «أ ب»، وضلع «ك ب» مشترك بين مثّلثَيْ «ك ح ب» «ك ل ب»[3]، فخطّ «ح ب» مثل «ب ك»[4] بالشَّكل السَّادس والعشرين من المقالة الأولى من كتاب أوقليدس، فنقطة «ل» رأس الشَّجرة في عمق الماء، وهي المرئيّة في الماء.

وينبغي أن يعلم أن «ك ل» هو الشُّعاع المتوهَّم في عمق الماء، على استقامة الشُّعاع الحقيقي.

قال الإمام الرازي:

وإذا نظرنا إلى المرآة رأينا الوجه طويلاً وعريضاً ومعوجّاً بحسب اختلاف شكل المرآة وكل ذلك يدل على غلط الحس.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وإذا نظرنا إلى المرآة، رأينا الوجه طويلاً وعريضاً ومعوجّاً، بحسب اختلاف شكل المرآة».

(١) ش: «ولأنَّ».
(٢) ك: «الانفصال»!
(٣) ك: «ك أ ب».
(٤) ش: «ب ل».

أقول: ليس في ذلك غلط، بل الواجب أن يُرى كذلك، لأنَّ ذلك إنما يكون في المرآة التي يكون سطحها المنظور فيه كالسَّطح المقعَّر لنصف[1] الأُسْطُوَانة المجوّفة، فإذا نظر النَّاظر إلى هذا السَّطح من المرآة، حين كان سهم الأُسْطُوَانة قائماً على الأفق رأى طول الوجه فيها على ما هو عليه، وعَرْضه / [ص: ٨أ] أقَلّ ممَّا هو عليه.

وسبب ذلك هو أن رؤية الوجه في المرآة إنما يتحقَّق بواسطة الأَشِعّة المنعكسة من سطحها إلى الوجه، لكن الأَشِعّة المنعكسة حينئذ إلى طول الوجه، تكون من خطّ مستقيم مساوٍ لطول الوجه موازٍ لسهم الأُسْطُوَانة، وإلى عَرْض الوجه من خطّ منحنٍ مساوٍ لعرض الوجه، والزَّاوية التي يوترها هذا الخَطّ المنحني أصغر من الزَّاوية التي يوترها الخطّ المستقيم المساوي لعرض الوجه، فلذلك يرتسم طول الوجه في المرآة على الواجب، وعرضه أقَلّ[2] من الواجب.

وإذا[3] نظر الناظر إلى هذا السَّطح منها[4] -أعني السَّطح المقعَّر من المرآة- حين كان سهم الأُسْطُوَانة موازياً للأفق رأى عرض الوجه على ما هو عليه وطوله أقلّ ممَّا هو عليه، لأنَّ الأَشِعّة المنعكسة إلى عَرْض الوجه حينئذ تكون من خطّ مستقيم مُساوٍ لعَرْض الوجه موازٍ للأفق، وإلى طوله من خطّ مُنْحَنٍ مساوٍ له، والزَّاوية التي يوترها هذا الخطّ المنحني، أصغر من الزَّاوية التي يوترها الخطّ المستقيم المساوي لطول الوجه، فلذلك يجب ارتسام العَرْض في المرآة على الوجه الواجب، والطُّول أقَلّ من الواجب.

---

(١) ك: «كنصف».

(٢) ك: «والطول أقل».

(٣) ك: «وأما إذا».

(٤) ك: «إلى السطح المذكور منها».

وأمَّا إذا نظر النَّاظر إلى السَّطح المذكور من الوِراب[1] رأى الوجه معوجّاً، لأنَّه يرى أحد قطري الوجه أطول، وهو الذي يوازي سهم الأُسْطُوَانة، والقطر الآخر أقصر، وهو الذي يوازيه الخط المنحني المقاطع لسهم الأسطوانة الواقع في سطح المرآة، لانعكاس الأَشِعّة إلى الأول من خطّ مستقيم مساوٍ له، وإلى الثَّاني من خطّ مُنْحَنٍ يساويه على الوجه الذي عرفْتَه في الوضعين الأوَّلينِ.

قال الإمام الرازي:

وثانيها: أن الحس قد يجزم بالاستمرار على الشيء مع أنه لا يكون كذلك، لأن الحس لا يفرق بين الشيء ومثله، ولذلك يحصل الالتباس بين الشيء ومثله، فبتقدير توالي الأمثال يظن الحس وجوداً واحداً مستمراً وليس كذلك، فإن الألوان غير باقية عند أهل السنّة، بل يحدثها الله تعالى حالاً فحالاً، مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر، فإذا احتمل ذلك، احتمل أيضاً أن يقال: الأجسام لا تبقى مستمرة، بل الله تعالى يحدثها حالاً فحالاً، لكنها لما كانت متماثلة متوالية يظنها الحس شيئاً واحداً، فثبت أن حكم الحس بالبقاء غير مقبول.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثانيها: أن الحِسّ قد يجزم بالاستمرار[2]، مع أنَّه لا يكون كذلك..» (إلى آخره).

---

(١) كذا في ص وبعض النسخ، مشكّلاً بكسر الواو وفتح الراء، وأصله (وَرَبَ) ويدلُّ لغة على ما بين الضِّلعين، ولذا فالمواربة تستعمل في معنى الميل، فيقال: باب موارب أي مفتوح بعض فتح. فالمقصود هنا الوراب بمعنى الميل، لأنَّنا إن نظرنا إلى مرآة أسطوانيَّة قائمة بميل فسنجد صورة الوجه النَّاظر معوجَّة. وفي نسخ أخرى «المرآة» وليس بصحيح.

(٢) ك: «بالاستمرار على الشيء».

أقول: توجيهه: أنْ يُقال: لو كان حكم الحِسّ مطابقاً للأمر نفسه، لَمَا جزم باستمرار مثلٍ واحد عند توالي الأمثال[1]، وقد جزم بأنَّ البيضتَيْن إذا وردتا على الحِسّ إحداهما بعد الأخرى، فإنَّ الحِسّ لا يميّز بين الأولى والثَّانية، بل يجزم بأنَّ الثَّانية عين الأولى، وكذلك الألوان فإنها غير باقية عند أهْل السُّنّة، بل يحدثها الله تعالى زماناً بعد زمان، والحِسّ يحكم بوجود لون واحد مسْتَمِرّ.

وجوابه: أن نقول: لا نسلِّم نفي التالي، وأمَّا حديث البيضتَيْن فإنما يتوجّه إنْ لو تعلّق الحِسّ بالمحسوس من حيث هو هو والخيال يستثنيه وهو ممنوعٌ، بل الحِسّ يتعلّق بالقَدْر المشترك بينه وبين غيره، أو إن تعلّق به من حيث هو هو، لكن الخيال لا يستثبت/ [ص: ٨ب] ما به يمتاز هو عن غيره، وكيف كان فالمحسوس على وجه الاستمرار هو القدر المشترك، وهو باقٍ في الأحوال كُلّها. وكذلك نقول[2] في الألوان، على أن عدم بقائها ممنوع، على ما سيأتي.

ومن هذا عُرِف ضَعْف قوله: «وإذا احتمل ذلك احتمل أيضاً أنْ يُقالَ: الأجسام لا تبقى، بل الله تعالى يُحدثها حالاً فحالاً، لكنَّها لَمّا كانت متوالية متماثلة يظنّها الحِسّ شيئاً واحداً».

على أنَّا نقول من الابتداء: لا نسلِّم أن الحِسّ يدرك الدوام والبقاء والاستمرار وما أشبهه من المفهومات، بل المُدْرِك لهذه الأشياء هو العقل، بواسطة إدراك الحِسّ لما له هذه المفهومات، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

---

(١) ك: «المثال».

(٢) ك: «يقول».

قال الإمام الرازي:

وثالثها: أن النائم قد يرى في النوم شيئاً ويجزم بثبوته، ثم يتبين له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلاً، فإذا جاز ذلك فلِمَ لا يجوز أن يكون ههنا حالة ثالثة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه في اليقظة؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثالثها: أن النَّائم قد يرى في النوم شيئاً ويجزم بثبوته..» إلى آخره.

أقول: المدرك في النوم ليس هو الحِسّ الظَّاهر، بل الحِسّ الباطن، وما أدركه في النوم وجزم به لم يظهر خلافه، غاية ما في الباب أنَّه أدرك في النوم ما ليس في الخارج، وذلك لا يوجب كذب ما أدركه في النوم.

فإنْ قلت: إذا جاز في النوم إدراك ما ليس في الخارج، جاز ذلك أيضاً في اليقظة.

قلنا: لا نسلِّم، وما الدَّليل على الملازمة؟ والتمسّك بالتمثيل لا يجوز في اليقينيّات.

قال الإمام الرازي:

ورابعها: أن صاحب السرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج، ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفاً منها، وهذا يدل على أنه يجوز أن تعرض للإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بموجود في الخارج موجوداً،وإذا جاز ذلك فلِمَ لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الأصحاء.

فإن قلت: الموجب لتلك الحالة هو المرض وعند الصحة لا يوجد.

قلت: انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم، بل هذا الاحتمال لا يندفع إلا بحصر أسباب ذلك التخيل الكاذب ثم بيان انتفائها، ثم بيان أن المسبب لا يجوز

حصوله ولا بقاؤه عند انتفاء الأسباب، لكن كل واحدة من هذه المقدمات مما لا يمكن إثباته إلا بالنظر الدقيق لو أمكن، فيلزم أن لا يحصل الجزم بوجود شيء من المحسوسات إلا بعد العلم بتلك الأدلة، وذلك مما يدل على أن مجرد حكم الحس غير مقبول.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ورابعها: أن صاحب السِّرْسام[1] قد يتصوّر صوراً لا وجود لها في الخارج، ويشاهدها ويجزم بوجودها، ويصيح خوفاً منها..» إلى آخره.

أقول: سبب ذلك هو أن المتخيّلة تقوى في المرض على تركيب الصُّور والأشباح، لأنَّ النَّفس تغفل عن تدبيرها لاشتغالها بإصلاح البدن، وإذا ركبت تلك الصُّور والأشباح ووردت على الحِسّ المشترك، فيدركها الحِسّ ويشاهدها، فيعتقد أنها وردت عليه من الخارج.

قال بعض الشَّارحين في حلّ هذا الوجه والذي قبله: إن احتمال خلاف ما حكم به الحِسّ لا ينافي الجزم بأنَّ حكمه مطابق للأمر نفسه كما في العاديَّات، فإنَّ احتمال الخلاف قائم فيها من الجزم بأنَّ الأمر في نفسه، كما جرت به العادة. وهذا في غاية السقوط، لامتناعِ اجتماع الجزم بالشَّيء مع احتمال نقيضه.

قال الإمام الرازي:

وخامسها: أنا نرى الثلج في غاية البياض، ثم إذا بالغنا في النظر إليه رأيناه مركباً من أجزاء جمدية صغار وكل واحد من تلك الأجزاء شفاف خال عن اللون، فالثلج في نفسه غير ملون، مع أنا نراه ملوناً بلون البياض.

---

(١) السرسام: ورم في حجاب الدماغ تحدث عنه حمى دائمة وتتبعها أعراض رديئة كالسهر واختلاط الذهن. «المعجم الوسيط».

وليس لأحد أن يقول إن ذلك إنما كان لانعكاس الشعاع عن بعض سطوح تلك الأجزاء الجمدية إلى بعض.

لأنا نقول: هذا لا يقدح في غرضنا، لأن الذي ذكرته ليس إلا بيان العلة التي لأجلها نرى الثلج أبيض، مع أنه في نفسه ليس بأبيض، ونحن ما سعينا إلا لهذا القدر.

وأيضاً فالزجاج المدقوق نراه أبيض مع أن كل واحد من أجزائه شفاف خالٍ عن اللون ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجية، لأن تلك الأجزاء صلبة يابسة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال، وأيضاً فإنا نرى موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف أبيض مع أنه ليس هناك إلا الهواء المحتقن في ذلك الشق، والهواء غير ملون فالزجاج غير ملون، فعلمنا أنا قد نرى الشيء ملونا مع أنه في نفسه غير ملون .

فثبت بهذه الوجوه أن حكم الحس قد يكون باطلاً وقد يكون حقاً، وإذ كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكمه إذ لا شهادة لمتهم، بل لا بد من حاكم آخر فوقه ليميز خطأه عن صوابه، وعلى هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم الأول، وهو المطلوب.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وخامسها: أنَّا نرى الثَّلج في غاية البياض..» إلى آخره.

أقول: الحكماء قالوا: سبب ذلك هو أنّ الأَشِعّة الفائضة من جِرم نيّر، كالشَّمس وغيرها من الكواكب إذا وقعت على سطوح تلك الأجزاء الجمدية انعكست عن بعضها إلى بعض، والأَشِعّة إذا انعكست من الشَّيء إلى آخر يرى موضع الانعكاس كالبياض، بدليل / [ص: ٩أ] أن الشَّمس إذا أشرقت على حوض من الماء مقابل لجدار غير مستنير، انعكس الشُّعاع من الحوض إلى الجدار المقابل، ويرى موضع الانعكاس في[1] الجدار، كأنَّه لون أبيض ويتحرك بحركة الماء.

---

(١) ش: «من».

والمتكلّمون يمنعون كون الثَّلج غير ملون، غاية ما في الباب أنه لا يحجب عن الأبصار، لكن لا يلزم منه كونه غير ملون، فإنَّ أصول الشُّعَل لا تُحجب عن الإبصار مع كونها ذات لون لأنَّا نراها. وكذا[1] الكلام في الزجاج المدقوق.

قوله[2]: «ولم يحدث فيما[3] بينها كيفيّة مِزَاجية» إشارة إلى جواب منع، وهو أنْ يُقالَ: لِمَ لا يجوز أن يحصل للزُّجاج بعد الدقّ لون بسبب حدوث كيفيّة مِزَاجية فيه؟ والمِزاج كيفيّة تحدث من تفاعل كيفيّات متضادّة موجودة في عناصر متصغّرة الأجزاء يماسُّ أكبر كلّ واحد منها أكبر[4] الأُخَر.

فأجاب[5] عنه وقال: إن تلك الأجزاء صُلبة يابسة لا يحصل فيما بينها[6] فعل وانفعال، لأنَّ ذلك إنما يحصل فيما بين الأشياء المختلفة الصور والكيفيّات كالعناصر الأربعة. والمتكلّمون يمنعون كلّ ذلك ويجوّزون حدوث المِزَاج بدون الفعل والانفعال، ويقولون: إن الله تعالى أجرى عادته وطرد سُنّته بخلق المِزَاج فيه عند الدق.

وكذلك الكلام في قوله: إنَّا نرى موضع الشقّ من الزجاج الثخين أبيضَ مع أنَّه ليس هناك إلا الهواء المختص في ذلك الشق، لأنَّهم يمنعون كون الهواء غير ملون، وإنَّما خصّه بالزجاج الثخين لأنَّ الرَّقيق لا يظهر فيه ذلك.

قال الإمام الرازي:

وأما الكليات فالحس لا يعطيها البتة، فإن الحس لا يشاهد إلا هذا الكل وهذا الجزء، فأما وصف الأعظمية فهو غير مدرك بالحس، وبتقدير أن يكون ذلك

---

(١) ك: «وكذلك».

(٢) ك: «وقوله».

(٣) ك: «ولم يحدث فيها فيما».

(٤) «أكبر.. أكبر» في ص، ش مهملة الحروف.

(٥) ش، ك: «وأجاب».

(٦) ش: «بينهما».

الوصف مدركاً لكن المدرك هو أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء، فأما أن كُلَّ كُلٍ فهو أعظم من جزئه فغير مدرك بالحس، ولو أدرك كل ما في الوجود من الكلات والأجزاء، ولكن لا يدرك كل ما يتصور إمكانه، لأن قولنا كل كذا كذا أو ليس كذا ليس المراد منه كل ما في الوجود الخارجي من تلك الماهية فقط، بل كل ما لو وجد في الخارج لصدق عليه أنه فرد من أفراد تلك الماهية، وذلك مما لا يمكن وقوع الإحساس به فثبت أن الحس لا معونة له على إعطاء الكليات البتة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الكليّات فالحِسّ لا يعطيها البتّة..» إلى آخره.

أقول: هذا الكلام حقّ، لكنَّا نعبر عنه بلفظ أوضح[1]، فنقول: أمَّا أن الحِسّ لا يدرك المفهوم الكليّ فظاهرٌ، لأنَّ وجوده إمَّا في الذِّهن فقط، أو في الخارج أيضاً لكن مع اكتنافه بعوارض لا يقع الحِسّ إلّا عليها. وأمَّا أنَّه لا يدرك المقدّمة الكُلِّيّة فلأنَّا إذا قلنا: كلُّ كلٍّ فهو أعظم من جزئه، فالحِسّ لا يدرك من أفراد موضوع هذه القضيّة إلّا هذا الكُلّ وذاك الكُلّ وجزئَيْ هذين الكُلَّيْن، وأمَّا وصف الأعظمية فلا يُدركه[2] البتّة، لأنَّه مفهوم كليّ، والحِسّ لا يشعر به. وبتقدير إشعاره به لكن الحِسّ إنما يحكم بأنَّ هذا الكُلّ أعظم من هذا الجزء. أمَّا أن كلّ كلٍّ داخل في الوجود هو أعظم من جزئه، فغير مدرك له البتّة.

وقوله: «ولو أدرك كلّ ما في الوجود من الكُلاّت والأجزاء..» إلى آخره، إشارة منه إلى بحث منطقيّ، وهو أنَّا إذا قلنا: كلُّ[3] «ج» «ب» نستعمل تارة بحسب الوجود الخارجيّ، وأخرى بحسب الحَقِيقة.

---

(١) ك: «أوضح منه».

(٢) ك: «فلا يدرك».

(٣) ك: «إذا قلنا: إن كلَّ».

أمَّا الأوَّل، فإذا قلنا: كلّ «ج» «ب» عنينا به أن كلّ «ج» في الخارج [فهو] «ب» في الخارج، أي كلّ ما له دخول بالفعل في الوجود، سواء كان / [ص: ٩ب] حال الحكم أو قبله أو بعده، وصدق عليه «ج» بالفعل فهو «ب» في الخارج.

وأمَّا الثَّاني، فإذا قلنا: كلّ «ج» «ب» عنينا به أن كلّ ما لو وجد كان «ج»، فهو بحيث لو وجد كان «ب»، أي: كلّ ما تصدُق عليه الحيثية الأولى تصدق عليه الحيثيّة الثَّانية، وصدقه بالاعتبار الأوَّل يقتضي صدق الطَّرَفين على الموجود في الخارج بالإطلاق العامّ.

وبالاعتبار الثاني لا يقتضي ذلك، بل تصدق وإن لم يكن لشيءٍ من الطَّرَفين ولا لما تصدقان عليه -وهو المحكوم عليه بالحقيقة- وجود في الخارج أصلاً.

فعلى هذا لو فرضنا انحصار[1] الألوان في السَّواد صَدَقَ بالاعتبار الأوَّل[2] «كلّ لون سواد[3]» وكذب «كلّ بياض لون».

وبالاعتبار الثَّاني كذب الأوَّل وصدق الثَّاني. وإذا عرفْتَ ذلك في الموجبة فقس عليها السَّالبة[4]. [و] إذا تحقّق ذلك فنقول:

قوله: «ولو أدرك كلّ ما في الوجود من الكُلاّت والأجزاء» إشارة إلى استعمال القضيّة، [أي] على الوجه الأوَّل، ومعناه: إنَّا وإن سلَّمنا أن الحِسّ أدرك كلّ كلٍّ وجزء له دخول في الوجود في الجملة، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون مدركاً للقضيّة الكُلِّيّة، لأنَّا لا نستعمل القضيّة الكُلِّيّة على هذا الوجه، بل على الوجه الثَّاني، فعلى هذا إذا قلنا: كلّ كلٍّ هو أعظم من جزئه، كان المراد أن كلّ ما لو وجد كان كلاً فهو لو وجد كان أعظم من جزئه.

ومن البيِّنِ أن الحِسّ لا يدرك القضيّة الكُلِّيّة المأخوذة بهذا الاعتبار.

---

(١) ك: «لو كان انحصار».

(٢) ك: «باعتبار الأول».

(٣) ك: «أسود».

(٤) ك: «فقس عليها في السالبةِ».

قال الإمام الرازي:

الفرقة الثالثة: الذين يعترفون بالحسيات ويقدحون في البديهيات.

قالوا: المعقولات فرع المحسوسات، ولذلك فإن من فقد حساً فقد علماً، كالأكمه والعنِّين، والأصل أقوى من الفرع.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الفرقة الثَّالثة: الذين يعترفون بالحِسّيات، ويقدحون في البديهيّات».

أقول: أمَّا أن المعقولات فرع [المحسوسات، فلأنَّ][1] الإنسان في مبدأ الفِطْرة عارٍ عن العُلُوم، لكن إذا أحسّ بجزئيّات تَنبَّه منها لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها علوماً كُلِّيّة، تَصوُّريّة أو تصديقيّة، فلولا إحساسه بتلك الجزئيّات لما حصل له شيء من العُلُوم الكُلِّيّة، ولذلك فإنَّ الأكمه لما فقد الإحساس بالألوان لا يعرف حقيقتها، والعنِّين لمّا فقد لذّة الجِماع لا يَعرف حقيقتها، والأصل أقوى من الفرع.

واعلم أن هذا يستلزم أن المحسوسات أقوى من المعقولات، وذلك لا يوجب القدح في البديهيّات، ولا أن ما لا يكون محسوساً لا يكون معلوماً الذي تصدّى لإثباته، وكيف فإنَّه يوجب نقيض ذلك، لأنَّ المحسوسات إن كانت قطعيّة [كان المعقولات][2] أيضاً كذلك، لأنَّ اللّازم عن القطعيّ قطعيّ، وإن كانت غير قطعيّة كان العلم بعدم كونها قطعيّة غير محسوس، فبطل أن ما لا يكون محسوساً لا يكون معقولاً.

قال الإمام الرازي:

ثم الذي يدل على ضعف البديهيات وجوه خمسة:

(١) مطموس في ص.

(٢) مطموس في ص.

أحدها: أن أجلى البديهيات العلم بأن الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون، ثم إن هذه القضية ليست بقضية يقينية، فإذا لم يكن أقوى الأوليات يقينياً فما ظنك بأضعفها.

بيان الأول: أنا رأينا المعولين على البديهيات يذكرون لها أمثلة أربعة.

أحدها: أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.

وثانيها: أن الكل أعظم من الجزء.

وثالثها: أن الأشياء المساوية للشيء الواحد متساوية.

ورابعها: أن الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين معاً، ووجدنا هذه الثلاثة الأخيرة متفرعة على الأول.

أما قولنا: الكل أعظم من الجزء فلأنه لو لم يكن الكل زائدا على الجزء لكان وجود الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة، فحينئذ يجتمع في ذلك الجزء الآخرِ كونه موجوداً معدوماً معاً.

وأما قولنا: الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، لأنه لو لم يكن كذلك لكان الألف المحكوم عليه بأنه يساوي السواد سواداً لا محالة، ومن حيث إنه محكوم عليه بأنه يساوي ما ليس بسواد يجب أن لا يكون سواداً فلو كان عليه الألف مساوياً للأمرين للزم أن يكون سوادا وأن لا يكون سوادا فيجتمع النفي والإثبات.

وأما قولنا: إن الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين متباينين. فلأنه لو جاز ذلك لما تميز الجسم الواحد الحاصل في مكانين متباينين عن الجسمين اللذين حصلا كذلك، وحينئذ لا يتميز وجود الجسم الآخر عن عدمه فيصدق عليه أنه موجود ومعدوم معاً.

ولا يقال: كل عاقل يعلم بالبديهة حقية هذه القضايا الثلاثة وإن لم يخطر بباله تلك الحجة الدقيقة التي ذكرتموها.

لأنا نقول: لا نسلم أن حكم العقلاء بهذه القضايا غير متوقف على الحجة التي ذكرناها، ولذلك يقولون لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتة، ولو كان الشيء الواحد مساوياً لمختلفين لكان ذلك الواحد مخالفاً لنفسه، وهذه إشارة إلى ما ذكرناه من الحجة، بل قد لا يمكنهم التعبير عن تلك الحجة على الوجه الذي لخصناه، ولكن معناها مقرر في أنفسهم و عقولهم ولا عبرة بالعبارة. فقد لاح أن أجلى البديهيات قولنا إن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «[ثم][1] الذي [يدلّ على][2] ضعف البديهيّات وجوه خمسة:

أحدها: أن أجلى البديهيّات العلم بأنَّ الشَّيء إمَّا أن يكون وإمَّا أن لا يكون..» إلى آخره.

أقول: لا نسلِّم أن القضايا الثَّلاثة الأخيرة متفرعة على[3] القضيّة الأولى إن عنى بتفرعها (عليها) أن العلم بها يتوقّف /[ص: ١٠أ] على العلم بها، فإنّ كل عاقل يجزم بكلِّ واحد من تلك القضايا الثَّلاث[4] وإن لم يخطر بباله معنى قولنا: «الشَّيء إمَّا أن يكون وإمَّا أنْ لا يكونَ»، ولا ما ذكره من الحُجّة.

وإن عنى بتفرعها عليها[5] معنًى آخر غير ما ذكرناه[6]، فلا بُدَّ من بيانه لننظر في صحّته وفساده، وهذا المنع هو الذي أشار إليه الإمام بقوله: «لا يقال كلّ عاقل

---

(١) مطموس في ص.
(٢) مطموس في ص.
(٣) ك: «عن».
(٤) ش: «الثلاثة».
(٥) ك: «عنها».
(٦) ك: «ذكرنا».

يعلم بالبديهة حقيّة[1] هذه القضايا..» إلى آخره، وحينئذ سقط قوله: «لأنَّا نقول لا نسلِّم أن حكم العقلاء[2] بصحّة هذه القضايا غير متوقّف على الحُجّة التي ذكرناها».

لأنَّا نقول: هذا منع للمستند، وهو خارج عن صناعة النَّظر، فلا يستحقّ الجواب.

قال الإمام الرازي:

وإنما قلنا إنه غير يقيني لوجوه.

أحدها: إن هذا التصديق موقوف على تصور أصل العدم والناس قد تحيروا فيه لأن المتصور لا بد وأن يتميز عن غيره، والمتميز عن غيره متعين في نفسه، وكل متعين في نفسه فهو ثابت في نفسه، فكل متصور ثابت في نفسه، فما ليس بثابت فغير متصور، فالمعدوم غير متصور، وإذا كان ذلك التصديق موقوفا على هذا التصور وكان هذا التصور ممتنعاً كان ذلك التصديق ممتنعاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وإنَّما قلنا: إنَّهُ غير يقينيّ لوجوهٍ:

أحدها[3]: أن هذا التَّصديق موقوف على تصوّر أصل العدم، والنَّاس قد تحيروا فيه».

أقول: احْتَجَّ على أن المعدوم غير متصوّر بقياس هكذا: المعدوم ليس بثابت، وكلّ ما ليس بثابت فهو غير متصوّر، ينتج: المعدوم غير متصوّر.

---

(١) ك: «حقيقية».
(٢) ك: «العقل».
(٣) ش: «الأول».

أمَّا الصُّغْرَى فظاهرة[1].

وأمَّا الكُبْرى فقد احْتَجَّ على إثباتها بقياس مركَّب مفصول، وهو الذي تطوى فيه نتائج أقيسته المذكورة[2] فيه منتج لعكس نقيضها، بأنْ قال: المتصوّر متميّز عن غيره، وكلّ متميّز عن غيره فهو متعيّن في نفسه، وكلّ متعيّن في نفسه فهو ثابت في نفسه، ينتج: كلّ متصوّر ثابت في نفسه، وينعكس بعكس النَّقيض إلى الكُبْرى.

قال الإمام الرازي:

لا يقال: المعدوم المتصور له ثبوت في الذهن، لأن قولنا (المعدوم غير متصور) حكم على المعدوم بأنه غير متصور، والحكم على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه متصوراً فلو لم يكن المعدوم متصوراً لامتنع الحكم عليه بأنه غير متصور.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يقال: المعدوم المتصوّر له ثبوت في الذِّهن».

أقول: هذا مستند منع المقدّمة الأولى من القياس المركَّب المفصول، وتوجيهه: أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن كلّ متصوّر متميّز عن غيره، وإنَّما يكون كذلك إن لو كان المتصوّر ثابتاً في الخارج، أمَّا إذا كان ثبوته في الذِّهن فقط، كالمعدوم المتصوّر فلا يلزم ذلك. وإن ادَّعَيْتُم تميّزه عن غيره في الذِّهن فنسلِّم ذلك، لكن اللّازم من القياس حينئذ هو أن كلّ متصوّر ثابت في الذِّهن، ولا ينتظم من عكس نقيضه ومن الصُّغْرَى قياس، لعدم اتّحاد الوسط، وإن أخذ الصُّغْرَى على وجه يتَّحِد الوسط في القياس صارت ممنوعة، بل مصادرة على المطلوب، إذ لا معنى لكون الشَّيء متصوّراً، إلّا ثبوته في الذِّهن.

---

(١) ش: «فظاهر».

(٢) ش: «أقيسة المذكورة»، ك: «الأقيسة المذكورة».

وقوله: «ولِأنَّ قولنا المعدوم غير متصوّر، حكم على المعدوم بأنَّه غير متصوّر..» إلى آخره، إشارة منه إلى إقامة دليل على أن المعدوم متصوّر، وتوجيهه أنْ يقالَ: لو لم يكن المعدوم متصوّراً امتنع أن يحكم عليه بحكمٍ ما، لامتناعِ الحكم على الشَّيء بدون تصوّره. ويلزم من صدق هذه الشَّرطيّة كذب ما ادَّعَيْتُموه، لأنَّ التَّالي في هذه الملازمة إن صدق في نفس الأمر كذب قولكم: «المعدوم غير متصوّر»، لأنَّه حكم عليه بأنَّه غير متصوّر ، وإن كذب صدق قولنا: «المعدوم متصوّر لانتفاء اللَّازم»، ولأنَّه حينئذٍ يصدق حكم ما على المعدوم، والحكم على الشَّيء بدون تصوّره محال، فيصير المعدوم متصوّراً، فبطل أيضاً ما ادَّعَيْتُموه.

قال الإمام الرازي:

لأنا نجيب عن الأول: بأن الثابت في الذهن أحد أقسام مطلق الثابت، والكلام وقع في تصور مقابل مطلق الثابت، وذلك المقابل يستحيل أن يكون ثابتاً بوجه ما، وإلا لكان داخلاً تحت مطلق الثابت، وحينئذ لا يكون قسيماً له بل قسماً منه.

وعن الثاني: أن ما ذكرته ليس جواباً عن دليلنا، على أن المعدوم غير متصور، بل هو إقامة دليل ابتداءً على أن المعدوم متصور، وذلك يقتضي معارضة دليلين قاطعين في مسألة واحدة، وهو أحد الدلائل القادحة في البديهيات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لأنَّا نجيب عن الأوَّل بأنَّ الثَّابت في الذِّهن أحد أقسام مطلق / [ص: ١٠ب] الثَّابت..» إلى آخره.

أقول: توجيهه أنْ يُقالَ: المدَّعى أن العدم[(١)] المقابل لمطلق الثابت الأعمّ من الثابت في الخارج، ومن الثابت في الذهن المنقسم إليهما[(٢)] غير متصوّر، وذلك العدم

(١) ش، ك: «المعدوم».
(٢) ك: «إليها».

المقابل استحال أن يكون ثابتاً في الذِّهن وإلَّا لصار أحد أقسام مطلق الثَّابت لا مقابلاً له.

واعلم أن هذا تعيين[1] للمدَّعَى واعتراض على المستند الذي هو غير مرضي عند أهل النَّظر، ومع ذلك فلا يندفع به المنع المذكور، بل يقويه.

لأنَّا نقول: لا نسلّم[2] أن كلّ متصوّر متميّز عن غيره، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان له ثبوت في الذِّهن أو في الخارج.

أمَّا إذا لم يكن كذلك، كالعدم المقابل لمطلق الثَّابت، فإن[3] عندنا متصوّر، وليس متميّزاً عن غيره، وإلّا لَكان ثابتاً بأحد الوجودين، وهو محال لما بيَّنتم. وبعد تسليم جواز الاعتراض على المستند نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون العدم المقابل لمطلق الثَّابت ثابتاً في الذِّهن، ويكون باعتبار مفهومه مقابلاً لمطلق الثابت، وباعتبار ثبوته في الذِّهن من أحد أقسام مطلق الثابت؟ ولا امتناع فيه، بل العدم المقابل للثابت في الخارج والمقابل للثابت في الذِّهن، لكلٍّ منهما كون في الذهن، يعرض للا كون في الذِّهن أنّ له كوناً في الذِّهن، لا أنَّه نفس الكون في الذِّهن، لاستحالة أن يكون الشَّيء نفس غيره.

وأمَّا قوله في جواب المعارضة: «إن ذلك يقتضي معارضة دليلين قاطعين في مسألة واحدة، وهو أحد الدلائل القادحة في البديهيّات»: ممنوع، وإنَّما يلزم ذلك إن لو سلمت مقدّمات دليله عن المنع، وقد عرفْتَ ما فيه.

---

(١) ش: «تعبير».

(٢) ك: «لا يُسلّم».

(٣) كذا في النسخ الثلاث، ولعله: فإنه.

قال الإمام الرازي:

وثانيها: لو سلمنا إمكان تصور العدم لكان قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان، يستدعي امتياز العدم عن الوجود، وامتياز العدم عن الوجود يستدعي أن يكون لمسمى العدم هوية متميزة عن الوجود، لكن ذلك محال، لأن كل هوية يشير العقل إليها والعقل يمكنه رفعها، وإلا لم يكن له مقابل، فيلزم أن لا يكون للعدم مقال فيلزم نفي الوجود وهو باطل، فثبت أن ارتفاع الهوية المسماة بالعدم معقول، لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاص فيكون داخلاً تحت العدم المطلق، فيكون قسيم العدم قسماً منه، هذا خلف.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «**وثانيها: لو سلَّمنا إمكان تصوّر العدم، ولكن قولنا: النَّفي والإثبات لا يجتمعان، ولا يرتفعان، يستدعي امتياز العدم عن الوجود..**» إلى آخره.

أقول: تقريره: أنْ يُقالَ: لو صحَّ هذا القول، لكان العدم متميّزاً عن الوجود، والتَّالي باطل.

أمَّا الشَّرطيّة فظاهرة، لأنَّ الحكم على أمرين بامتناع اجتماعهما أو رفعهما إنما يتصوّر بعد امتياز كلّ واحد منهما عن الآخر.

وأمَّا انتفاء التالي، فلأنَّ العدم لو كان متميّزاً عن الوجود، لكان له هويّة وشخصيّة يَتمكَّن العقل من رفعها(١).

أمَّا الجزء الأوَّل من التالي(٢) فظاهر، وأمَّا الثاني فلأنَّه لولا تمكّن العقل من رفعها(٣) لما كان للعدم مقابل، والمقابل له الوجود، فيلزم نفي الوجود، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ش، ك: «رفعهما».

(٢) ك: «الثاني».

(٣) ش، ك: «رفعهما».

فعلم صحّة هذه الشَّرطيّة. والتالي باطل، لأنَّ العقل لو تمكّن من رفعها[1]، لكان قسيم الشَّيء قِسماً منه، لأنَّ رفعها[2] / [ص: ١١أ] يكون رفعاً خاصّاً، فيكون داخلاً تحت الرفع المطلق، الذي هو العدم، فيلزم دخول الوجود في العدم، وإنَّهُ محالٌ. فظهر أن هذا الوجه إنما يتمّ بقياسات ثلاثة استثنائيّة.

وجوابه: أن نقول: إن عنيتم بالهويّة والشَّخصيّة الخارجيّتين، فلا نسلِّم أن العدم لو كان متميّزاً لكان له هويّة وشخصيّة، وإنَّما يلزم [ذلك] إن لو كان التميّز في الخارج، أمَّا[3] إذا كان في الذِّهن فلا.

سلَّمنا هذا الجزء، ولكن لا نسلِّم أنه يكونُ[4] العقل متمكّناً من رفعها [حينئذ]، فإنه[5] لا يلزم من عدم تمكّن العقل من رفع الشَّيء عن الخارج أنْ لا يكونَ له مقابل، وإنَّما يلزم ذلك أن لو لزم من عدم تمكّن العقل رفعه، وجوب وقوعه، وهو ممنوعٌ.

سلَّمنا، لكن لِمَ قلتم بأنَّ رفعها[6] يكون داخلاً تحت العدم؟ وإنَّما يكون كذلك إن لو كان رفعاً للوجود، أمَّا إذا كان رفعاً للعدم، فلا، لأن سلب السَّلْب إيجاب، سلَّمنا، لكن لا يلزم من دخول الرفع تحت العدم دخول الرَّافع الذي هو الوجود تحته، ليلزم كون القسيم قسماً، فإنَّ القسيم للعدم هو الرَّافع، لا الرفع.

وإن عنى بالهويّة والشَّخصيّة الذِّهنيّتين، فالجزء الأوَّل من التالي مسلَّم، لكن سائر المُنُوع آتية على قياس ما مرَّ.

---

(١) ش: «رفعهما».
(٢) ش، ك: «رفعهما».
(٣) ك: «وأمّا».
(٤) ك: «لا يُسلّم أن يكونَ».
(٥) ك: «وإنه».
(٦) ش: «رفعهما».

قال الإمام الرازي:

وثالثها: لو سلمنا الامتياز لكان الإثبات والنفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه وعدمه في نفسه، كقولنا: السواد إما أن يكون موجوداً وإما أن لا يكون موجوداً، وقد يكون المراد منهما ثبوت شيء لشيء آخر وعدمه عنه،كقولنا : الجسم إما أن يكون أسود وإما أن لا يكون.

أما الأول: فمن المعلوم بالضرورة إن قولنا السواد إما أن يكون موجوداً أو معدوما، لا يمكن التصديق به إلا بعد تصور مفهوم قولنا: السواد موجود، السواد معدوم، لكن كل واحد منهما باطل.

أما الأول: فلأنا إذا قلنا السواد موجود، فإما أن يكون كونه سواداً هو نفس كونه موجوداً أو مغايراً له، فإن كان الأول كان قولنا السواد موجود جارياً مجرى قولنا السواد سواد وقولنا الموجود موجود ومعلوم أنه ليس كذلك لأن هذا الأخير هذر، والأول مفيد.

وإن كان الثاني فهو باطل من وجهين.

الأول: أنه إذا كان الوجود قائماً بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود وإلا لعاد البحث فيه، ولكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد موجوداً مرتين، وإذا كان كذلك كان الوجود قائماً بما ليس بموجود، لكن الوجود صفة موجودة، وإلا لثبت المتوسط بين الموجود والمعدوم وأنتم أنكرتموه. فحينئذ تكون الصفة الموجودة حالّة في محل معدوم وذلك غير معقول، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محل هذه الألوان والحركات غير موجود، وذلك يوجب الشك في وجود الأجسام وهو عين السفسطة.

الثاني: أنه إذا كان الوجود مغايراً للماهية كان مسمى قولنا السواد غير مسمى قولنا موجود، فإذا قلنا السواد موجود بمعنى أن السواد هو موجود، كان ذلك حكماً بوحدة الاثنين وهو محال، فإن قلت: ليس المراد من قولنا السواد موجود هو أن

مسمى السواد هو مسمى الوجود، بل المراد منه أن السواد موصوف بالموجودية، قلت: فحينئذ ينقل الكلام إلى مسمى الموصوفية بالوجود، فإنه إما أن يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفية بالوجود ، فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود جارياً مجرى قولنا السواد سواد ، وإما أن يكون مغايراً له فيكون الحكم على السواد بأنه موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين. إلا أن يقال: المراد من كون السواد موصوفاً بالوجود أنه موصوف بتلك الموصوفية، وحينئذ يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية، فإما أن يتسلسل وهو محال، أو يقتضي رفع الموصوفية، وحينئذ يبطل قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الموجودية.

وأما قولنا السواد معدوم، فإن قلنا وجود السواد عين كونه سواداً كان قولنا السواد ليس بموجود جارياً مجرى قولنا السواد ليس بسواد، أو الموجود ليس بموجود، ومعلوم أنه متناقض، وإن قلنا وجوده زائد عليه توجه الأشكال من ثلاثة أوجه.

أحدها: أنه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة بالماهية المعدومة، وهو محال.

وثانيها: أن سلب الوجود عن ماهية السواد مثلاً لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه، وكل ما له تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه، فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه إلا إذا كان ثابتاً في نفسه، فيكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه، هذا خلف.

فإن قلت: الذي يسلب عنه الوجود موجود في الذهن

قلت: فإذا كان موجوداً في الذهن استحال سلب مطلق الوجود عنه، لأن الموجود في الذهن أخص من مطلق الوجود، فالموجود في الذهن يصدق عليه أنه موجود فلا يصدق عليه حينئذ أنه ليس بموجود، وكلامنا الآن فيما يقابل مطلق الوجود لا فيما يقابل وجوداً خاصاً.

وثالثها: أنّا سنقيم الدلالة في مسألة (أن المعدوم ليس بشيء) على امتناع خلو الماهية عن الوجود، وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم، فظهر أنه ليس لقولنا (السواد موجود) (السواد معدوم) مفهوم محصل، وإذا كان كذلك لم يكن لقولنا: السواد إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون معدوماً، مفهوم محصل، وإذا كان كذلك امتنع التصديق به فضلاً عن كون ذلك التصديق بديهياً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثالثها: لو سلَّمنا الامتياز، لكن الإثبات والنَّفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشَّيء في نفسه..» إلى آخره.

أقول: لا حاجة له إلى الشرح، لكنَّا نجيب عنه فنقول: لِمَ قلتم بأنَّ التَّالي في قولكم: «الوجود إذا كان نفس السَّواد لم يكن بين قولنا: (السَّواد موجود) وبين قولنا: (السَّواد سواد) وقولنا: (الموجود موجود) فرق» باطل؟

فإنَّ عندنا الفرق بين هذه الأقوال في اللفظ فقط، وأمَّا في المعنى فلا.

قوله: «لأنَّ القولين الأخيرين لا يفيدان، والأوَّل يفيد»: ممنوع، فإنَّ عندنا لا فرق بينها[1] في الإفادة وعدم الإفادة أصلاً، وإن ادَّعَى الضَّرورة في ذلك فقد ناقض.

سلَّمنا، لكن لِمَ قلتم بأنَّ الوجود إذا كان مغايراً للماهيّة، كان الوجود قائماً بما ليس بموجود؟

قوله: «لأنَّ السَّواد حينئذٍ يكون معدوماً، وإلَّا لعاد البحث فيه، ولكان الشَّيء الواحد موجوداً مرَّتين».

---

(١) ك: «بينهما».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان موجوداً بوجود مغاير لهذا الوجود، أمَّا إذا كان موجوداً بهذا الوجود، فلا يلزم شيء ممَّا ذكرتموه، وعندنا السَّواد موجود بهذا الوجود، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قوله في [الوجه][1] الثَّاني: «إن الوجود لو كان مغايراً للسَّوَاد، كان[2] قولنا: (السَّواد موجود) حكماً[3] بوَحْدة الاثنين[4]» ممنوع[5]، لأنَّ المراد من قولنا: (السَّواد موجود) ليس هو أن حَقِيقة السَّواد هي حَقِيقة الموجوديّة، بل المراد أن الذَّات التي يصدق عليها أنها / [ص: ١١ب] سواد يصدق عليها أيضاً أنها موجودة، ولا امتناع في صدق الأمور المتغايرة على ذات واحدة. وتحقيق ذلك يرجع إلى تحقيق معنى الحمل والوضع، وقد بيَّنَّاه في كتبنا المنطقيّة فلتطالَعْ منها. وبعد إحاطتك بهذا لا يخفى عليك فساد ما قاله بعد هذا من السؤال والجواب.

قوله: «لو كان الوجود عين الماهيّة، لكان قولنا: «السَّواد ليس بموجود» جارياً مجرى قولنا: «السَّواد ليس بسواد، والموجود ليس بموجود»، وإنَّهُ باطل، لكونه متناقضاً في نفسه».

قلنا: لا نسلِّم، لجواز أن يكون [زمان] صدق السَّواد والموجود غير زمان صدق اللاأسود[6] واللاموجود. أو نقول: معناه: أن السَّواد أو الموجود الحاصل في العقل ليس بسواد أو موجود في الخارج.

قوله: «إن قلنا: إن وجود السَّواد زائد عليه توجّه الإشكال من ثلاثة أوجه».

---

(١) مطموس في ص.
(٢) ش: «لكان».
(٣) ش: «حكم».
(٤) ص: «الاثنتين».
(٥) كذا في الأصول: «ممنوع»، والصواب: ممنوعاً.
(٦) ش: «اللاسواد».

قلنا: أمَّا الوجه الأوَّل فتقريره: أنْ يُقالَ: لو صدق قولنا: «السَّواد معدوم» على تقدير كون الوجود مغايراً للماهيّة لزم[1] قيام الوجود بالماهيّة المعدومة، ضرورة وجود السَّواد، وإنَّهُ محالٌ.

وأمَّا حلُّه فقد عرفته بجواز[2] كونها موجودة بالوجود القائم بها، وكذلك حلّ (الوجه) الثَّاني، لأنَّ سلب الوجود عن ماهيّة السَّواد لا يمكن، إلّا إذا كان السَّواد متميّزاً عن غيره في الذِّهن، فيكون حصول الوجود الذِّهنيّ له شرطاً[3] في سلب الوجود الخارجيّ عنه، ولا امتناع في ذلك.

وإليه أشار الإمام بقوله: «في السؤال الذي يسلب عنه الوجود، أي: الخارجيّ موجود في الذِّهن»، وهو منعٌ للمقدّمة القائلة بأنَّ سلب الوجود عن ماهيّة السَّواد، لا يمكن، إلا إذا كان السَّواد متميّزاً عن غيره في الخارج، مع ذكر المستند.

وإذا عرفْتَ ذلك ظهر أن ما ذكره الإمام في جواب هذا المنع يكون يقينيًّا للمدَّعِي واعتراضاً على المستند، لا دليلاً على المدَّعَى. وبعد التجاوز عن هذا، فنقول: لِمَ لا يجوز أن يصدق قولنا: (السَّواد ليس بموجود) بمعنى أن حَقِيقة السَّواد ليس هو الموجود المطلق؟ وهذا المعنى وإن كان مخالفاً لما فسّروا به الوضع والحمل في المنطق، لكن يجوز تفسير هذا القول به.

أو نقول: لمَ قلتم بأنَّ سلب[4] مطلق الوجود إذا امتنع عن السَّواد لا يصدق قولنا: (السَّواد إمَّا أن يكون موجوداً، وإمَّا أنْ لا يكونَ موجوداً)؟ غاية ما في الباب أن الصَّادق من هذه المنفصلة هو الجزء الأوَّل دائماً، ولكن لا يلزم من ذلك كذب المنفصلة المذكورة.

---

(١) ش: «للزم».
(٢) ش: «عرفت لجواز».
(٣) ك: «فيكون حصول الوجود الذهني ليس له شرط».
(٤) ك: «بأن سبب».

قال الإمام الرازي:

أما الثاني وهو قولنا الجسم إما أن يكون أسود وإما أن لا يكون، فنقول من الظاهر أنه لا يمكن التصديق به إلا بعد تصور معنى قولنا الجسم أسود، الجسم ليس بأسود. فنقول: إذا قلنا الجسم أسود فهو محال من وجهين:

أحدهما: أنه حكم بوحدة الاثنين على ما تقدم تقريره وهو باطل.

الثاني: أن موصوفية الجسم بالسواد إما أن يكون وصفاً عدمياً أو ثبوتياً، والأول محال لأنه نقيض اللاموصوفية، وهي وصف سلبي لأنه محمول على العدم،ونقيض السلب إيجاب، فالموصوفية لا يمكن أن يكون أمراً عدمياً، ومحال أيضاً أن يكون أمراً ثبوتياً لأنه على هذا التقدير إما أن يكون نفس وجود الجسم والسواد وإما أن يكون مغايراً لهما.

والأول محال، لأنه ليس كل من عقل وجود الجسم ووجود السواد عقل كون الجسم موصوفاً بالسواد.

والثاني أيضاً محال، لأن موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زائدة عليها، وهو محال،لأنه يؤدي إلى التسلسل. فثبت أن موصوفية الشيء بغيره غير معقولة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الثَّاني، وهو قولنا: «الجسم إمَّا أن يكون أسود، وإمَّا أنْ لا يكونَ..» إلى آخره.

أقول: هذا أيضاً ظاهر.

وجواب الوجه الأوَّل -وهو قوله: «إذا قلنا: الجسم أسود كان ذلك حكماً بوَحْدة الاثنين»- فقد[1] مرَّ.

---

(١) ك: «قد».

وأمَّا الوجه الثَّاني فنقول: لِمَ لا يجوز أن تكون الموصوفيّة أمراً سلبيّاً؟ ولا يلزم من كون[1] نقيضها، وهو اللاموصوفيّة سلبيّاً، لصدقه على المعدوم، أن تكون هي أمراً وجوديّاً، لجواز أنْ لا /[ص: ١٢أ] يكونَ شيء من النقيضَيْن وجوديّاً في الخارج، فإنَّ الامتناعِ واللامتناع متناقضان، مع أن شيئاً منهما ليس أمراً محقّقاً في الخارج، بل النَّقيضان استحال صدقهما معاً وكذبهما معاً على ذات واحدة إن[2] كانا مفردَيْن، وفي نفس الأمر إن كانا قضيتين، أمَّا أن أحدهما يجب كونه وجوديّاً في الخارج فلا.

سلَّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن تكون الموصوفيّة أمراً زائداً على نفس الجسم والسَّواد، وتكون موصوفيّة الجسم بتلك الصِّفة لا يكون أمراً وجوديّاً زائداً على تلك الصِّفة؟ حتى لا يلزم التَّسلسل.

قال الإمام الرازي:

فإن قلت: الموصوفية ثابتة في الذهن دون الخارج قلت: الذهن إن طابق الخارج عاد الإشكال وإلا فلا عبرة به.

ولأن موصوفية الشيء بالشيء نسبة بينهما، والنسبة بين الشيئين يستحيل أن تكون حاصلة في غيرهما، وإذا كان كذلك كان الحق من هذه القضية المنفصلة هو الجزء السلبي أبداً، لا الثبوتي وهو باطل عندكم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قلت: الموصوفيّة ثابتة في الذِّهن..».

---

(١) ك: «تكون».

(٢) ك: «وإن».

أقول: توجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن موصوفيّة الجسم بالسَّواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفيّة الجسم بتلك الصِّفة زائدة عليها، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كانت الموصوفيّة ثابتة في الخارج، أمّا[1] إذا كان ثبوتها في الذِّهن فقط لا يلزم ذلك.

أجاب عنه بقوله: «الذِّهن إن طابق الخارج عاد الإشكال، وإلَّا فلا عبرة به» وهذا الجواب ضعيف.

أمَّا أولاً: فلأنَّه اعتراض على المستند.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّه إن عنى بالمطابقة أن الموصوفيّة كما أنها ثابتة في الذِّهن أيضاً[2] ثابتة في الخارج فلا نسلِّم أن الذِّهن إن لم يطابق الخارج على هذا التفسير لا يكون به عبرة، وإن عنى بها أن حكم العقل بثبوتها في الذِّهن مطابق للحقّ في[3] نفس الأمر فهو مطابق للخارج على هذا التفسير، ضرورة ثبوته في الذِّهن، ولكن لا نسلِّم عود الإشكال.

وقوله: «ثانياً: إنها نسبة بينهما، والنِّسْبة بين الشَّيْئَيْنِ استحال أن تكون حاصلة في غيرهما» ممنوع، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كانت[4] صفة ثبوتيّة في الخارج، فإنَّ الصِّفات العدميّة والنسب الاعتباريّة جاز ثبوتها في الذِّهن، وإن كانت صفات ونسباً للأمور الخارجيّة، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

الاعتراض الرابع على قولنا الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون: سلمنا تصور هذه القضية بأجزائها، لكن لا نسلم عدم الواسطة، وبيانه من وجهين:

---

(١) ك: «وأما».

(٢) ك: «في الذهن فهي أيضاً».

(٣) ش: «للحق ولما في».

(٤) ك: «وإنما يلزم ذلك إن كانت».

أحدهما : أن مسمى الامتناع إما أن يكون موجوداً أو معدوماً أو لا موجوداً ولا معدوماً.

ولا جائز أن يكون موجوداً وإلا لكان الموصوف به موجوداً لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، ولو كان الموصوف به موجوداً لم يكن الممتنع ممتنعاً، بل إما واجباً أو ممكناً.

ولا جائزٌ أن يكون معدوماً لأنه نقيض اللاامتناع الذي يمكن حمله على المعدوم، فيكون اللاامتناع عدمياً، فلا يكون الامتناع عدمياً.

ولأن الامتناع ماهية متعينة في نفسها متميزة عن سائر الماهيات إذ لو لم يكن كذلك لاستحال إشارة العقل إليها، وإذا كان كذلك استحال أن يكون نفياً محضاً.

فإن قلت: له ثبوت في الذهن. قلت: هذا باطل، لأن الممتنع ممتنع في نفسه سواء كان هناك عقل أو لم يكن. ولأن الفرض الذهني إن كان مطابقاً للخارج فهو المطلوب، وإلا لكان كاذباً، وليس كلامنا فيه بل فيما يطابق الوجود. ولأن الذي في الذهن إن كان موجوداً استحال اتصافه بالامتناع، لأن الموجود لا يكون ممتنع الوجود وإن لم يكن موجوداً لم يكن الامتناع القائم به موجوداً لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود. فثبت أن مسمى الامتناع ليس بموجود ولا معدوم وذلك هو الواسطة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الاعتراض الرَّابع على قولنا: الشَّيء إمَّا أن يكون، وإمَّا أنْ لا يكونَ..» إلى آخره.

أقول: أمَّا الوجه الأوَّل في بيان أن مُسَمَّى الامتناعِ لا موجود، ولا معدوم، فجوابه ما ذكره الإمام سؤالاً عليه، حيث قال: فإنْ قلت: له ثبوت في الذِّهن،

وتقريره: أنْ يُقالَ: أيش[1] تعني بالموجود[2] في قولكم: «مُسَمَّى الامتناع إمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً؟» إن عنيت به الموجود في الخارج، فنختار القسم الثَّاني.

وأمَّا قوله: «اللاامتناع عدميّ لصدقه[3] على المعدوم، فيكون الامتناعِ وجوديّاً، لأنَّ أحد النقيضَيْن لا بُدَّ أن يكون وجوديّاً في الخارج» فقد عرفْتَ ضعفه.

وإن عنيت [به] الموجود في الذِّهن، أو بأحد الوجودين فنختار القسم الأول.

قوله: «لو كان كذلك، لكان الموصوف به موجوداً» / [ص: ١٢ب].

قلنا: نعم، فإنَّ الممتنع عندنا ثابت في الذِّهن، وإِلَّا لاستحال الحكم عليه بأنَّه ممتنع في الخارج، وما ذكره في جواب هذا السؤال فضعيف.

أمَّا أولاً: فلأنَّه كلام على المستند، لأنَّ حاصل ما ذكرناه منع مع ذكر المستند على ما لا يخفى عليك ذلك من قواعد النَّظر.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ ما ذكره في الوجه الأوَّل، وهو قوله: «الممتنع ممتنع في نفسه، سواءٌ كان هناك عقل أو لم يكن»، يرجع حاصله إلى ذكر شرطيتين، متَّحِدتين في التَّالي، متناقضتين في المقدّم، مع استثناء عين أحد المقدمَيْن لإنتاج عين التالي، هكذا: إن كان هناك عقل، كان الممتنع ممتنعاً في نفسه، وإن لم يكن هناك عقل، كان الممتنع ممتنعاً في نفسه، لكنْ هناك عقل أو لم يكن فالممتنع ممتنع في نفسه.

ومن البيِّن أن ذلك بعد تسليم المقدّمتين الشَّرطيتين لا يستلزم وجود الممتنع في الخارج ولا عدمه [فيه ولا في الذهن]، لأنَّ كونه موجوداً في الخارج أو ليس[4] اعتبارٌ مغاير لكونه ممتنعاً.

---

(١) ش: «أي شيء»، بلا نحت.

(٢) ك: «بالوجود».

(٣) ك: «بصدقه».

(٤) حذف اسم ليس وخبرها، والمعنى: كونه موجوداً في الخارج أو ليس موجوداً في الخارج...

وأمَّا الوجه الثَّاني من الجواب فقد عرفْتَ حلَّه.

وأمَّا الوجه الثَّالث: فإن عنى بالموجود في قوله: «ولِأنَّ الذي في الذِّهن إن كان موجوداً»، الموجود في الخارج، فنختار أنَّه ليس بموجود.

قوله: «وحينئذٍ يمتنع أن يكون الامتناعِ القائم به موجوداً».

قلنا: لا نسلِّم انتفاء التَّالي، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان الامتناع موجوداً في الخارج، أمَّا إذا كان هو أيضاً موجوداً في الذِّهن، فلا[1].

وإن عنى به الموجود في الذِّهن أو بأحد الوجودين، فنختار أنَّه موجود.

قوله: «وحينئذٍ استحال اتِّصافه بالامتناعِ».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان الحكم عليه بامتناعِ وجوده في الذِّهن، أمَّا إذا كان الحكم عليه بامتناع وجوده في الخارج فلا، فإنَّ الموجود في الذِّهن جاز الحكم عليه بالامتناعِ الخارجيّ، على أنَّا نقول: ما ذكره إنما يتمّ إن لو كان الموجود في الذِّهن شيئاً عَرَض له الامتناع، وليس كذلك، بل الموجود في الذِّهن نفس الامتناع، لأنَّ الكلام فيه، وإن فرض الكلام في مُسَمَّى الامتناعِ الأعمّ من الامتناعِ الخارجيّ والذِّهنيّ، كان جوابه أيضاً ما ذكرناه.

لا يقال: لو كان موجوداً في الذِّهن، لكان الموصوف به أيضاً موجوداً فيه، ولو كان كذلك لكان الممتنع الأعمّ من الممتنع الخارجيّ والذِّهنيّ أحد أقسام الثابت.

لأنَّا نقول: نعم، ولكن بِاعْتِبَارِ كونه ثابتاً في الذِّهن، لا بِاعْتِبَارِ ماهِيَّته. ولا امتناع فيه.

---

(١) هذه الفقرة جاءت في ش هكذا: «قلنا: لا نسلم استحالة التالي وإنما يستحيل ذلك إن لو وجب أن يكون الممتنع أو الامتناع موجوداً في الخارج وهو ممنوع، بل كل منهما موجود في الذهن فقط».

قال الإمام الرازي:

وثانيهما: أن مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم إلى الوجود غير مسمى العدم ومسمى الوجود، وإلاّ لكان حيث صدق مسمى العدم أو مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم إلى الوجود وهو محال.

وإذا ثبت ذلك فنقول: الآنُ الذي يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم إلى الوجود إما أن تكون الماهية في ذلك الآن موجودة أو معدومة أو لا موجودة ولا معدومة.

فإن كانت موجودة فقد صدق على الموجود أنه يخرج من العدم إلى الوجود، فيكون ذلك كأنه يقال: الموجود يخرج إلى الوجود فيكون الشيء موجوداً مرتين، وهو محال.

وإن كانت معدومة فهو محال من وجهين:

أحدهما: أن الماهية متى كانت معدومة كانت باقية على العدم الأصلي، ومتى كان العدم الأصلي باقيا لم يكن الانتقال من العدم [إلى الوجود] حاصلاً

وثانيهما: أن مسمى الحدوث صفة موجودة، وإلا ثبت الواسطة، والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم، فثبت أن الماهية حالة الحدوث لا موجودة ولا معدومة.

وله تقرير آخر: وهو أن الماهية إذا انتقلت من العدم إلى الوجود فحالة الانتقال لا بد وأن تكون لا معدومة ولا موجودة، لأنها لو كان معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال بل هي باقية كما كانت قبل ذلك، ولو كانت موجودة فقد حصل المنتقل إليه بتمامه، وحين حصول المنتقل إليه بتمامه لا يبقى الانتقال بل ينقطع، فظاهر أنه حال حصول الانتقال لا بد وأن تكون متوسطة بين المنتقل عنه والمنتقل إليه فوجب أن تكون خارجة عن حد العدم الصرف وغير واصلة إلى حد الوجود الصرف.

فهذه الإشكالات قطرة من بحار الإشكالات الواردة على قولنا: الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون، وإذا كان حال أقوى البديهيات كذلك فما ظنك بالأضعف.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثانيها: أن مُسَمَّى الحدوث، وهو الخروج من العدم إلى الوجود، غير مُسَمَّى العدم، ومُسَمَّى الوجود..» إلى آخره.

أقول: لا نسلِّم أن الحدوث عبارة عَمَّا ذكرتم، بل هو عبارة عن مسبوقيّة وجود الشَّيء بالعدم، وهو مغاير لُمسَمَّى الوجود ولُمسَمَّى العدم، ولا يلزم منه ثبوت الواسطة لجواز أن يكون وجوداً خاصّاً أو عدماً خاصّاً.

ولا نسلِّم أن الماهيّة في الحال الذي يصدق عليها الحدوث -على ما ذكرنا من التفسير- / [ص: ١٣أ] استحال أن تكون موجودة، بل الواجب وجودها في ذلك الوقت، لأنَّ الحدوث على هذا التفسير نِسْبة تعرض للماهيّة بالقياس إلى وجودها، ووجود النِّسْبة بدون المنتسبين محال، ومن هذا عرف ضعف التقرير الثَّاني.

ولِأنَّ الماهيّة ليست لها حالة يصدق عليها فيها الانتقال من العدم إلى الوجود، بل هي في جميع الأحوال إمَّا موجودة أو معدومة، وما ذكره لثبوت تلك الحالة فقد عرفْتَ ضعفه.

قال الإمام الرازي:

الحجة الثانية: لمنكري البديهيات: أنّا نجد العقل جازماً بأمور كثيرة كجزمه بالأوليات مع أن الجزم غير جائز فيها، وذلك يوجب تطرق التهمة إلى حكم العقل.

بيان الأول من وجوه:

أحدها: أنّا إذا رأينا زيداً ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحناها في الحال وشاهدنا زيداً مرة أخرى جزمنا بأن زيداً الذي شاهدناه ثانياً هو الذي شاهدناه أولاً.

وهذا الجزم غير جائز لاحتمال أن الله تعالى أعدم زيداً الأول في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله. هذا على مذهب المسلمين.

وأما على مذهب الفلاسفة فلعله حدث شكل غريب فلكي اقتضى هذا النوع من التصرف في هيولى عالم الكون والفساد. وهو وإن كان بعيداً لكنه جائز عندهم، وعلى هذا التقدير يكون زيدٌ الذي شاهدناه ثانياً غير زيدٍ الأول.

وثانيها: أنّا إذا شاهدنا إنساناً شاباً أو شيخاً علمنا بالضرورة أنه ما خلق الآن دفعة واحدة من غير أبٍ وأم، بل كان قبل ذلك طفلاً مترعرعاً وشاباً حتى صار الآن شيخاً، وهذا الجزم غير ثابت، أما على قول المسلمين فللفاعل المختار، وأما على قول الفلاسفة فللشكل الغريب.

وثالثها: أني إذا خرجت من داري فإني أعلم أن ما فيها من الأواني لم تنقلب أناساً فضلاء مدققين في علوم المنطق والهندسة، ولم ينقلب ما فيها من الأحجار ذهباً وياقوتاً، وأنه ليس تحت رجلي ياقوت بمقدار مائة ألف مَنّ، وأن مياه البحار والأودية لم تنقلب دماً ودهناً. والاحتمال في الكل قائم، ولا يندفع ذلك بأني لما نظرت إليها ثانياً وجدتها كما كانت لاحتمال أن يقال إنها انقلبت إلى هذه الصفات في زمان غيبتي عنها ثم عند عودي إليها صارت كما كانت، إما للفاعل المختار أو للشكل الغريب.

ورابعها : أني إذا خاطبت إنساناً فتكلم بكلام منظوم مرتب يوافق خِطابي، علمت بالضرورة أنه حي عاقل فاهم، وهذا الجزم غير ثابت لأن المقتضي لذلك الجزم إما أقواله أو أفعاله، أما الأقوال فلا توجب لأنها أصوات مقطعة وحصولها في الذات لا يقتضي كون الذات حية عاقلة.وأما الأفعال فلا تدل أيضاً لاحتمال أن الفاعل المختار أو الشكل الغريب اقتضى حصول تلك الألفاظ المخصوصة الدالة على ما يوافق غرض المخاطب. فثبت أن القول والفعل لا يدلان على كونه حياً عاقلاً فاهماً مع أنّا نضطر إلى العلم بذلك.

وخامسها: أنكم رويتم في الأخبار أن جبريل عليه السلام كان يظهر على النبي صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي، وإذا لم يمتنع ذلك في بديهة العقل لم يمتنع أن يظهر في صورة سائر الأشخاص، وإذا رأيت ولدي فلعلَّه ليس ولدي بل هو جبريل عليه السلام، بل الذبابة التي طارت في الهواء لعلها ليست بذبابة بل هي ملك من الملائكة. فثبت أن هذا التجويز قائم، مع أن العلم الضروري بعدمه حاصل.

فثبت بهذه الوجوه أن البديهة جازمة بهذه الأحكام مع أن جزمها باطل، ولما تطرقت التهمة إليها لم يكن مجرد حكمها مقبولاً إذ لا شهادة لمتهم.

لا يقال: جزم العقل بهذه القضايا استدلالي لا بديهي.

لأنّا نقول: لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل هذا الجزم إلا لمن عرف ذلك الدليل، ولما لم يكن كذلك بل هو حاصل للصبيان والمجانين ولمن لم يمارس شيئاً من الدلائل علمنا أنه بديهي لا نظري. على أنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا وتأملنا أحوالنا علمنا أن علمي بأن زيداً الذي أشاهده الآن هو الذي شاهدته قبل ذلك بلحظة، وأنه لا يجوز أن يقال عُدم الأول وحدث مثله ليس أضعف من علمي بأن الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، أو بأن الواحد نصف الاثنين.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الحُجّة الثَّانية لمنكري البديهيّات: أنَّا نجد العقل جازماً بأمور كثيرة، كجزمه بالأوليّات، مع أن الجزم غير جائز فيها..» إلى آخره.

أقول: أمَّا الوجه الأول فلا نسلِّم بأنّ جَزْمنا بأنَّ زيداً الذي رأيناه بعد فتحنا العين هو الذي رأيناه أولاً كجزمنا بالأوليّات، فإنَّا إذا عَرَضنا هذه القضيّة والواحد نصفُ الاثنين على عقولنا لم نجدهما متساويين في القُوّة والوثوق، وذلك دليل التفاوت، وكيف لا تتفاوت مع قيام ما ذكرتم من الاحتمال؟

سلَّمنا، لكن لِمَ قلتم بأنَّ الجزم غير صحيح؟

قوله: لاحتمال (أنْ يُقالَ): إن الله تعالى خلق شخصاً مثل زيد من جميع الوجوه.

قلنا: لا نسلِّم قيام هذا الاحتمال، فإنَّ وجود شخصين متشاركين[1] من جميع الوجوه محال، لاستحالة حصول الاثنينيّة بدون الامتياز. والتمسك بالفاعل المختار لا يصحّ، لأنَّه تعالى أجرى سنّته بخلق الإنسان من نطفة صادفت الرحم، وانعقد منها علقة، ثم مضغة، ثم عظم[2]، ثم يخلق اللحم للعظم، ثم يخلق النَّفْس النَّاطقة، ويعلقها به، ثم بإبقائه مدّة معلومة في الرحم، على ما صرح بهذه المراتب الكتابُ العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وكذلك بالموجب، لأنَّ علَّته التَّامة غير حاصلة، إذ من جملة أجزائها مصادفة النطفة الرحم وانعقادها حيواناً، وبقاؤها فيه مدّة معلومة، وذلك غير حاصل. وبِهَذَا عُرِفَ جواب الوجه الثَّاني.

وكذلك الوجه الثَّالث، لأنَّا لا نسلِّم قيام احتمال انقلاب ما في الدَّار من الأواني إلى ما ذكرتم من الحقائق.

فإنْ قُلْتَ: لأنَّها أجسام، وكلّ جسم يقبل من الصِّفات ما تقبله سائر الأجسام.

قلنا: لا نسلِّم صدق الكُبْرى، وإنَّما تصدق إن لو كان قبول كلّ جسم لكلِّ صفة لكونه جسماً، وهو ممنوعٌ، فإنَّ من الجائز أن يكون قبول بعض الأجسام لبعض الصِّفات لخصوصيّة جسميَّته، أو لأمرٍ اختصّ به من فصل أو خاصّة أو مِزَاج، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

---

(١) ش: «متساويين».

(٢) ش: «ثم عظماً».

سلَّمناه، لكن العِلّة القابليّة لا تكفي في إمكان حصول المعلول، بل لا بُدَّ معها من إمكان وجود العِلّة الفاعليّة، والتمسك بالفاعل المختار والموجب لا يصحّ، أمَّا المختار فلعدم جريان عادته بذلك[1].

وأمَّا الموجب، فلأنَّا لا نسلِّم حصول العِلّة التَّامة / [ص: ١٣ب].

وبما ذكرنا عُرف[2] فساد الوجهين الباقيين مع مزيد كلّ منهما بجواب [آخر].

أمَّا الرَّابع، فلأنَّا لا نسلِّم انحصار المقتضى لذلك الجزم في الأقوال والأفعال، لجواز أن يكون المقتضي أقوال مخصوصة وهي الأقوال المنظومة المترتّبة ترتيباً خاصّاً موافقاً لتركيب لغة من اللّغات مفيداً لمعنًى من المعاني، أو أفعال مخصوصة، أو المركَّب من الأقوال والأفعال المخصوصين أو ما يساوي أحدهما أو مجموعهما، وإن نفي موجبيتها[3] بناءً على أن الفاعل المختار أو التّشكُّل[4] الغريب اقتضى حصول تلك الأقوال والأفعال المخصوصين فيه، فقد عرفْتَ ضعفه.

وأمَّا الخامس، فلأنَّا لا نسلِّم قيام ما ذكره من الاحتمال في حقّ غير الأَنْبيَاء، بل إن صحّ ذلك فإنما يصحّ في حقّ الأَنْبِيَاء عليهم السَّلام، وأمَّا في حقّ غيرهم فلا، ثم بعد تسليم قيام الاحتمال المذكور في هذه الوجوه، لكن لا نسلِّم أنَّه ينافي الجزم بصدق هذه القضايا، فإنَّ الاحتمال في الأمور العاديّة مع الجزم ممَّا لا يتنافيان عندنا.

وهذا المنع -وهو الأخيرُ[5]- ذكره بعض الشَّارحين لهذا الكتاب من غير مستند، ولي فيه نظر.

وأمَّا السؤال الذي ذكره بعد الوجه الخامس فظاهر، وجوابه حقّ.

---

(١) ك: «كذلك».

(٢) ك: «عُلم».

(٣) ش: «موجبيّتهما».

(٤) ش: «أو الشكل».

(٥) ك: «وهذا المنع، أعني الأخيرَ».

قال الإمام الرازي:

الحجة الثالثة: مزاولة الصنائع العقلية تدل على أن الإنسان قد يتعارض عنده دليلان في مسألة عقلية، بحيث يعجز عن القدح في كل واحد منهما، إما عجزاً دائماً أو في بعض الأحوال، والعجز لا يتحقق إلا عند كونه مضطراً إلى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدليلين، ولا شك أن واحداً منهما خطأ، وإلا لصدق النقيضان، وهذا يدل على أن البديهة قد تجزم بما لا يجوز الجزم به.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الحُجّة الثَّالثة: مزاولة الصنائع العقليّة تدلّ على أن الإنسان قد يتعارض عنده دليلان في مسألة عقليّة، بحيث يعجز عن القدح في واحد منهما..» إلى آخره.

أقول: لا نسلِّم أن العجز لا يتحقّق إلّا عند كونه مضطراً إلى اعتقاد صحّة جميع المقدّمات التي في الدَّليلين، لجواز أنْ لا يكونَ العقل جازماً بصحّة جميع المقدمات، بل يعلم قطعاً فساد مقدّمة من مقدّمات أحد الدَّليلين، لكن لعجزه عن تعيين الفاسد لا يَتمكَّن من القدح فيها، وكيف يجزم بالكُلِّ ويعلم أن الدَّليل متى صحّت مقدّماته لزم اعتقاد صحّة النَّتيجة؟ فلو اعتقد صحّة مقدّمات الدَّليلين لزمه[1] اعتقاد صحّة النقيضَيْن.

قال الإمام الرازي:

الحجة الرابعة: قد يكون الإنسان جازماً بصحة جميع مقدمات دليل معين ثم يتبين له خطأ في بعض تلك المقدمات، ولأجل ذلك ينتقل الرجل من مَذهب إلى مذهب، فجزمه بصحة تلك المقدمة الباطلة باطل، فظهر أن البديهة متهمة.

---

(١) ك: «لزم».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الحُجّة الرَّابعة: قد يكون الإنسان جازماً بصحّة مقدّمات دليل معيّن، ثم يتبيّن له الخَطَأ في بعض تلك المقدّمات..» إلى آخره.

أقول: لا نسلِّم أنَّه إذا انتقل الإنسان من الجزم في قضيّة نظريّة إلى الجزم بمقابلها لانتفى الوثوق بالبديهيّات، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان الجزمُ بالقضايا النَّظريّة في قُوّة الجزم بالقضايا البديهيّة، وليس كذلك، فإنَّ الجزم بالنَّظريَّات مستفاد من دليل[1]، ما اطلع على خطأ فيه. والجزم بالبديهيّات مستفادٌ من القُوّة العقليّة التي تنتهي إليها جميع النَّظريّات، ولا يتوقّف حكم العقل فيها إلّا على تصوّر طرفيها، فأين أحد البابَيْن من الآخر؟

قال الإمام الرازي:

الحجة الخامسة: أنّا نرى لاختلاف الأمزجة والعادات تأثيراً في الاعتقادات وذلك يقدح في البديهيات.

أما الأمزجة فلأن ضعيف المزاج يستقبح الإيلام، وغليظ المزاج قاسي القلب قد يستحسنه، فرب إنسان يستحسن شيئاً وغيره يستقبحه.

وأما العادات فهو أن الإنسان الذي مارس كلمات الفلاسفة وألفها من أول عمره إلى آخره ربما صار بحيث يقطع بصحة كل ما يقولونه، وبفساد كل ما يقوله مخالفوهم، ومن مارس كلام المتكلمين كان الأمر بالعكس. وكذا القول في أرباب الملل فإن المسلم المقلد يستقبح كلام اليهودي في أول الوهلة، واليهودي بالعكس، وما ذاك إلا بسبب العادات، وإذا ثبت أن لاختلاف الأمزجة والعادات أثراً في الجزم

(١) ك: «من دليل قاطع».

بما لا يجب الجزم به، فلعل الجزم بهذه البدهيات لمزاج عام أو لإلف عامّ وعلى هذا التقدير لا يجب الوثوق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الحُجّة الخامسة / [ص: ١٤أ]: أنَّا نرى لاختلاف الأمزجة والعادات تأثيراً[١]، وذلك يقدح في البديهيّات..» إلى آخره.

أقول: لا نسلِّم كون ذلك قادحاً في البديهيّات، فإنَّ الأحكام المستفادة من المِزَاج والإلف والعادة تختصّ بأقوامٍ دون آخرين، وبزمان دون زمان، ولذلك قد يختلف معتادُ قوم معتادَ آخرين[٢]، ومألوفُهم مألوفَهم.

وأمَّا القضايا البديهيّة فهي عامة لجميع[٣] النَّاس في جميع الأزمنة، لا تختلف باختلاف الأمم وباختلاف الأزمنة، بل هي أحكام مسْتَمرّة يحكم بها جميع العقلاء في جميع الأزمنة، بل الصبيان والبُله والمجانين الذين لا يألفون شيئاً، ولا يعتادون أمراً. وإضافتها إلى المِزَاج العامّ والإلف العام والعادة العامة ممنوعة، وإنَّما يمكن ذلك إنْ لو أمكن اشتراك جميع النَّاس في مِزَاج أو إلف أو عادة، وهو ممنوعٌ.

قال الإمام الرازي:

لا يقال: إن الإنسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات الأمزجة والعادات فما يجزم العقل به في تلك الحالة كان حقاً، لأن الجازم به في هذه الحالة هو صريح العقل لا المزاج والعادة.

---

(١) ك: «تأثيراً في الاعتقادات».

(٢) ك: «معتاد قوم آخرين».

(٣) ش: «بجميع».

لأنّا نقول: هب أنّا فرضنا خلو النفس على المزاج والعادة، لكن فرض الخلو لا يوجب حصول الخلو، فلعلنا وإن فرضنا خلو النفس عنهما لكنها ما خلت عنهما، وحينئذ يكون الجزم بسببهما لا بسبب العقل.

سلمنا أن فرض الخلو يوجب الخلو، لكن لعل في نفوسنا من الهيئات المزاجية والعادية ما لا نعرفه على التفصيل، وحينئذ لا يمكننا فرض خلو النفس عنهما وذلك سبب التهمة.

فهذا مجموع أدلة الطاعنين في البديهيات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يقال: الإنسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات الأمزجة والعادات..» إلى آخره.

أقول: توجيهه: أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أنَّه إذا كان لاختلاف الأمزجة والعادات تأثير[1]، لزم القدح في البديهيّات، وهو المنع الذي أشرنا إليه، وإنَّما يلزم ذلك إن لو أمكن إضافة هذه الأحكام إلى المِزَاج أو الإلف أو العادة. وهو ممنوعٌ، لأنَّا إذا قطعنا النَّظر عن المِزَاج والإلف والعادة بجزم بهذه القضايا جزماً لا يشوبه شك. وعند ذلك ظهر ضعف ما ذكره من الجواب، لأنَّه كلام على المستند. وبتقدير جوازه[2] فمدفوع، لأنَّ المراد من فرض الخُلُوّ قطعُ النَّظر عنه وعدم الالتفات إليه.

قال الإمام الرازي:

ثم قالوا لخصومهم: إما أن تشتغلوا بالجواب عما ذكرناه أو لا تشتغلوا به، فإن اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا لأنكم حينئذ تكونون معترفين بأن الإقرار

---

(١) ص: «تأثيراً».

(٢) ك: «جوابه».

بالبديهيات لا يصفو عن الشوائب إلا بالجواب عن هذه الإشكالات، ولا شك أن الجواب عنها لا يحصل إلا بدقيق النظر، والموقوف على النظري أولى أن يكون نظرياً، فكانت البدهيات مفتقرة إلى النظريات المفتقرة إلى البديهيات، هذا خلف.

وإن لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خالية عن الجواب، ومن المعلوم بالبديهة أن مع بقائها لا يحصل الجزم بالبديهيات، فقد توجه القدح في البديهيات على كلا التقديرين.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ثم قالوا لخصومهم: إمَّا أن تشتغلوا بالجواب عَمَّا ذكرنا (أو لا تشتغلوا)..» إلى آخره.

أقول: نختار القسم الأول.

قوله: فحينئذٍ يكونون معترفين بأنَّ الإقرار بالبديهيّات لا يصفو عن الشَّوائب إلا بالجواب عن هذه الإشكالات.

قلنا: لا نسلِّم، بل إنما نجيب عنها، لنعرف فسادها، لأنَّ العقل يحتاج في الجزم بصحّة هذه الأحكام إلى الجواب عنها، فإنَّ العقل يجزم بها ولا يلتفت إلى هذه الشُّبهات أصلاً.

ولما ظهر فساد كلام القادحين في الحِسّيَّات والقادحين في البديهيّات بطل قول السوفسطائيّة وهم القادحون في الكُلِّ.

قال الإمام الرازي:

الفرقة الرابعة: السوفسطائية:

الذين قدحوا في البديهيات والحسيات، قالوا: ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم الحسي والعقل، فلا بد فوقهما من حاكم آخر، ولا يجوز أن يكون

ذلك الحاكم هو الاستدلال لأنه فرعهما، فلو صححناهما به لزم الدور، ولا نجد حاكماً آخر ، فإذن لا طريق إلاّ التوقف.

لا يقال: هذا الكلام الذي ذكرته إن أفادك علماً بفساد الحسيات والبديهيات فقد ناقضت، وإلا فقد اعترفت بسقوطه.

لأنّا نقول: هذا الكلام الذي ذكرته أنت يفيد القطع بالثبوت، والذي ذكرته أنّا يفيد التهمة، والشك إنما يتولد من هذه المآخذ، فأنا شاك وشاك في أني شاك وهلم جرا.

واعلم أن الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يُحصل غرضهم على ما قرروه في كلماتهم، فالصواب أن لا نشتغل بالجواب عنها، لأنّا نعلم أن علمنا بأن الواحد نصف الاثنين وأن النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه. بل الطريق أن يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات، وإذا اعترفوا بها فقد اعترفوا بالبديهيات، أعني الفرق بين وجود الألم وعدمه.

وأما الأجوبة المفصلة عن هذه الأسئلة فستجيء في الأبواب المستقبلة إن شاء الله تعالى.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يقال: هذا الكلام الذي ذكرتم إن أفادكم علماً بفساد الحِسّيات والبديهيّات، فقد ناقضتم..» إلى آخره.

أقول: توجيهه: أنْ يُقالَ: صحّة هذه الأَدِلة مع القول بأنَّ القضايا البديهيّة والمحسوسة غير موثوق بها ممتنع الاجتماع، لأنَّ هذه الأَدِلة إن أفادت علماً بفساد / [ص: ١٤ب] الحِسّيَّات والبديهيّات لزم القولُ بصحّتها، والقول بصحَّتها إنما يصحّ بعد القول بصحّة البديهيّات والحِسّيات، لأنَّ النَّظريّات فرع الحِسّيات والبديهيّات، والقول بصحّة الفرع بدون القول بصحّة الأصل محال، وإن لم يفد شيئاً سقطت بالكُلِّيّة.

وما ذكروه في جواب هذا السؤال فليس[1] بشيءٍ، لأنَّ ما ذكروه إنما يفيد التهمة لو لم يحصل الجزم بفساده، وقد بيَّنَّا فساد كلٍّ ممّا[2] ذكروه، وقد عرفْتَ أنّ قول الإمام إن الاشتغال بالجواب عن هذه الإشكالات يفيد غرضهم غير لازم، لما بيَّنَّا أن الاشتغال به ليس لأنَّ الجزم بالبديهيّات والمحسوسات موقوف عليه، بل لتعلّم فساد ما ذكروه من الشُّبَه[3].

(١) ش: «ليس».
(٢) ش، ك: «كلِّ ما».
(٣) ك: «الشبهة».

قال الإمام الرازي:

المقدمة الثانية في أحكام النظر

المعترفون بالتصديقات البديهية والمحسوسة اختلفوا في أنه هل يمكن تركيبها بحيث يتأدى ذلك التركيب إلى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوماً، والجمهور من أهل العالم قالوا به، والكلام فيه وفي تعاريفه يستدعي مسائل.

قال الإمام الكاتبي:

[بحث أحكام النظر]

قال: «المقدّمة الثَّانية في أحكام النَّظر..» (إلى آخره).

أقول: اختلف النَّاس في أن النَّظر هل يفيد العلم أم لا؟ أكثر أهل العلم قالوا به، وقوم نفوه مطلقاً، فمن هؤلاء من قال: لا طريق إلى العلم بالشَّيء إلّا قول الإمام، وهم الإماميّة. ومنهم من قال: لا طريق إليه إلّا الحِسّ، وهم السُّمَنِيّة. ومنهم من قال: لا طريق إليه إلّا الحِسّ وخبر التَّواتُر. وآخرون قالوا: لا طريق إليه إلّا الحِسّ وخبر التَّواتُر والعقل. وقوم نفوه في الفروع دون الأصول، وإليه ذهب النظّام وأصحاب الظَّاهر. وقوم عكسوا الأمر، وإليه ذهب الإمام أحمد بن حنبل وأصحابه، فهذا هو المذاهب المذكورة في النَّظر.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: النظر ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخر)

فإن من صدَّق بأن العالم متغير وكل متغير ممكن، لزمه التصديق بأن العالم ممكن، فلا معنى لفكره إلا ما حضر في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث. ثم المستلزمان إن كانا يقينيين كان اللازم كذلك، وإن كانا ظنيين أو أحدهما فاللازم كذلك.

ومنهم من جعل الفكر أمراً وراء هذه التصديقات المترتبة، إما عدمياً، وهو الذي يقال: الفكر تجريد العقل عن الغفلات. أو وجودياً وهو الذي يقال الفكر هو تحديق العقل نحو المعقول، وهذا كما أن الرؤية بالعين يتقدمها النظر إلى المرئي، وهو تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته بالبصر، فكذلك الرؤية بالعقل يتقدمها تحديق العقل نحو المطلوب المعقول التماساً لرؤيته بالبصيرة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «النَّظر: ترتيب تصديقات ليتوصَّل بها إلى تصديقات أُخر..» (إلى آخره).

أقول: أشار في هذا التَّعريف إلى كلّ واحد من العِلَل الأربع:

أمَّا المادّيّ: فهي الأمور التي يقع فيها التَّركيب والتأليف، وأشار إليه بلفظة[1] «التَّصديقات».

وأمَّا الفاعل: فهو الفاعل الذي يرتِّب تلك الأمور، وفي لفظ[2] التَّرتيب إشارة إليه، لأنَّ التَّرتيب بدون المُرتِّب غير معقول.

وأمَّا الصُّوريّ: فهو الهيئة الحاصلة بعد التَّرتيب والتأليف، وهي وإن كانت غير مذكورة صريحاً، لكن لفظة التَّرتيب تدلّ عليها، لاستلزام كلّ ترتيب وتأليف هيئة.

وأمَّا الغائيّ: فهو الذي لأجله التَّرتيب والتأليف، وأشار إليه بقوله: «ليُتوصَّل بها إلى تصديقات أخر»، فإذن هذا التَّعريف اشتمل على العِلَل الأربع، فيكون أتمّ التَّعريفات وأكملها، ويجب تبديل لفظة «التَّصديقات» في الموضعين

---

(١) ك: «بلفظ».

(٢) ك: «لفظة».

بـ«الأمور»، أو يضاف إليها التَّصوّرات، وإِلَّا لخرج[1] النَّظرُ في التَّصوّرات عن هذا التَّعريف.

لا يقال: الإمام إنما ترك التَّعرُّض للتصوّرات، لأنَّها غير مكتسبة عنده.

لأنَّا / [ص: ١٥أ] نقول: قد أجبنا عَمَّا ذكره دليلاً عليه، فلا بُدَّ من التَّعرُّض إليها[2]، ليكون التَّعريف شاملاً.

لا يقال: هذا تعريف لنوع من النَّظر، وهو الذي يوضع فيه المطلوب، ثم يطلب المقدّمات المنتجة إيَّاه، أمَّا الذي ينساق الذِّهن فيه من المقدّمات إلى المطالب، من غير شوق وطلب كما للنفوس القدسيّة، فلا يتناوله البتّة.

لأنَّا نقول: لا نسلِّم كون ذلك نظراً، فإنَّ النَّظر عندنا لا يقال، إلّا على ما ذكرناه، بل هو نوع من الإلهامات، إلّا أنَّه يشترط فيه خَطَرَان المقدّمات بالبال.

ولِقائلٍ أنْ يقولَ: قول الإمام بعد ذكر المثال: «فلا معنى لفكره، إلّا ما حضر في ذهنه من التَّصديقين المستلزمين للتصديق الثَّالث» يدلّ على أن الفكر عبارة عن التَّصديقات المستلزمة للتصديق المجهول، وما ذكره في التَّعريف يقتضي أنَّه عبارة عن نفس ترتيب تلك التَّصديقات، وبينهما تناقض وتنافٍ.

ويمكن أن يجاب عنه، بأنَّ التَّناقض إنما يلزم إن لو كان لفظة «من» -في قوله: «من التَّصديقين المستلزمين»- للبيان، أمَّا إذا كانت للابتداء فلا، وهاهنا كذلك، لأنَّ معناه أن الفكر هو الشَّيء الذي ابتداؤه التَّصديقان المستلزمان، والتَّرتيب كذلك، فلا تناقض.

وفي هذا الجواب نظر، لأنَّ لفظة «مِن» إنما يصحّ أن تكون للابتداء إن لو دخلت على التَّصديقين فقط، وها هنا دخلت على التَّصديقين المستلزمين، وهما

(١) ش، ك: «وإلا يخرج».
(٢) ش، ك: «لها».

بصفة الاستلزام متأخّران عن التَّرتيب، لامتناعِ كونهما مستلزمين -بدون أن يعرض[1] لهما- التَّرتيب المخصوص، وإنَّما كان اللَّازم ظنياً إذا كان إحدى المقدّمتين ظنيّة، لأنَّ الموقوف على الظنيّ يجب أن يكون ظنيّاً، ولا يعارض بمثله، لأنَّ الموقوف على اليقينيّ إنما يجب أن يكون يقينيّاً إن لو لم يتوقّف على الظنيّ، أمَّا إذا توقّف على الظنيّ فلا.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الفكر المفيد للعلم موجود)

والسُّمَنية أنكروه مطلقاً، وجمعٌ من المهندسين اعترفوا به في العدديات والهندسيات وأنكروه في الإلهيات، وزعموا أن المقصد الأقصى فيه الأخذ بالأخلق والأولى، وأما الجزم فلا سبيل إليه.

لنا: أن كل واحد من مقدمتي المثال المذكور يقيني، وقد يجتمعان في الذهن اجتماعاً مستلزماً للنتيجة المذكورة، فالنظر المفيد للعلم موجود.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الفكر المفيد للعلم موجود..» إلى آخره.

أقول: هذا شروع في إثبات مذهب الجمهور القائلين[2] بأنَّ الفكر يفيد العلم في الجملة، خلافاً للسمنيّة فإنهم أنكروه مطلقاً، وفي غير العدديّات والهندسيّات، فإنَّ بعضهم اعترفوا بإفادته العلمَ[3] في هذين، وأنكروا إفادته في الإلهيّات، وقالوا:

---

(١) ك: «بدون العرض».

(٢) ك: «جمهور القائلين».

(٣) ك: «بإفادة العلم».

إن المطلوب فيها الأخذ بالأَوْلى والأخلق، والإمام أثبت المذهب الحقّ بالمثال المذكور قبلُ[1].

وهو قوله: «فإنَّ من صدّق أن العالم مُتَغَيِّر، وكلّ مُتَغَيِّر ممكن، لزمه التَّصديق بأنَّ العالم ممكن»، وكلّ واحدٍ من هذين القولين مقدّمة يقينيّة، وقد اجتمعا في الذِّهن، واستلزما النَّتيجة المذكورة، فالفكر يفيد العلم، وهو في غير العدديّات والهندسيّات. وإنَّما قال: «فإنَّ من صدق أن العالم مُتَغَيِّر، وكلّ مُتَغَيِّر ممكن»، لأنَّ مقدّمتي القياس لا يجب أن يكونا صادقين في نفس الأمر، بل أن يكونا بحالة متى سُلّمتا، لزم عنهما قول آخرُ مغاير لكلٍّ واحدة منهما.

قال الإمام الرازي:

واحتج المنكرون للنظر مطلقاً بأمور أربعة:

أولها: العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضرورياً، إذ كثيراً ما ينكشف الأمر بخلافه، ولا نظرياً وإلا لزم التسلسل، وهو محال.

وثانيها: أن المطلوب إن كان معلوماً فلا فائدة في طلبه، وإن لم يكن معلوماً فإذا وجده كيف يعرف أنه مطلوبه.

وثالثها: أن الإنسان قد يكون مُصراً على صحة دليلٍ زماناً مديداً ثم يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل ثانٍ، وذلك الاحتمال قائم في ذلك الثاني، ومع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين.

---

(١) ش، ك: «المذكور من قبلَ».

ورابعها: أن العلم بالمقدمتين لا يحصل معاً في الذهن، بدليل أنا نجد من أنفسنا أنّا متى وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم تعذر علينا في تلك الحال توجيهه نحو استحضار معلوم آخر، فالحاضر في الذهن أبداً ليس إلا العلم بمقدمة واحدة ،وذلك غير منتج بالاتفاق، فالفكر لا يفيد العلم.

واحتج المنكرون للنظر في الإلهيات بوجهين:

أحدهما: أن إمكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول، والحقائق الإلهية غير متصورة لنا، لما سبق أنّا لا نتصور إلا ما نجده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا، وإذ فقد التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق أيضاً.

وثانيها: أن أظهر الأشياء للإنسان وأقربها منه هويته التي إليها كل أحد يشير بقوله أنا، ثم إن العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافاً لا يكاد يمكن الجزم بواحد منها.

فمنهم من قال: هي هذا الهيكل المحسوس، ومنهم من قال: أجسام سارية فيه، ومنهم من قال: جزء لا يتجزأ في القلب، ومنهم من قال: المزاج، ومنهم من قال: النفس الناطقة.

وإذا كان علم الإنسان بأظهر الأمور له وأقربها منه كذلك، فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأمور وأبعدها مناسبة عنه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «واحتجَّ المنكرون مطلقاً بأمور أربعة..» إلى آخره.

أقول: / [ص: ١٥ب] نحن نوجِّه هذه الوجوه:

الأوَّل: لو كان الفكر المفيد للعلم موجوداً لحصل عَقِيبَه اعتقادٌ ما، ولو حصل ذلك فالعلم بكون ذلك الاعتقاد علماً إمَّا ضروريّ أو نظريّ، والأوَّل محال، لأنَّ كثيراً ما ينكشف للناظر خلاف ما اعتقده، ولِأنَّ العقلاء اختلفوا فيه، ولا شيء

من الضَّروريّ ممكن[1] الانقلاب، ولا جائز الاختلاف فيه. والثَّاني أيضاً محال، وإلَّا افتقر إلى نظر آخر، ويكون الكلام فيه كما في الأول، فيلزم التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ.

الثَّاني: أن النَّظر غير موجود أصلاً، ومتى كان كذلك لم يكن مفيداً للعلم، لامتناع إفادة ما ليس له وجود أصلاً العلم. وإنَّما قلنا: إنَّهُ ليس بموجود لأنَّه لو كان موجوداً لكان كلّ من نظر له مطلوب منه، فمطلوبه منه إن كان حاصلاً امتنعَ طلبُه من النَّظر لامتناع تحصيل الحاصل. وإن لم يكن حاصلاً فكذلك، لامتناعِ طلب ما لم يَخْطُر بالبال. ولأَنَّه إذا حصل استحال أن يعرف أن الحاصل مطلوبه، لعدم شعوره به البتّة.

الثَّالث: لو كان الفكر المفيد للعلم اليقينيّ موجوداً، لما ظهر لأحدٍ من النَّاظرين ضعف ما حصل له بالنَّظر. والتَّالي باطل، لأنَّ الإنسان قد يكون مُصراً على صحّة مقدّمات دليل حصل له بالنَّظر وعلى النَّتيجة اللَّازمة منه، ثم بعد ذلك يظهر له ضعف الكُلّ أو البعض بدليلٍ آخر. وذلك ظاهر لمن له ممارسة ونظر في العُلُوم، ويمكن أن نجعل ما ذكره دليلاً لكُبْرى قياس محذوف الصُّغْرَى في الثَّاني منتج للمدَّعَى هكذا: لا شيء من العلم اليقينيّ احتمال نقيضه قائم، وكلّ اعتقاد[2] يفيده الفكر فاحتمال نقيضه قائم، فلا شيء من العلم اليقينيّ يفيده الفكر.

أمَّا الصُّغْرَى فظاهرة.

وأمَّا الكُبْرى، فلأنَّ الإنسان قد يكون جازماً بصحّة قضيّة حصلت له من النَّظر، ثم بعد ذلك يظهر فسادها بنظرٍ آخر، وهذا الاحتمال قائم في النَّظر الثَّاني، وفي جميع أفراد النَّظر المطلق، ومع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين.

---

(١) ش: «بممكن».

(٢) ص: «وكل احتمال».

وإن شئت أخذت عكس نقيض الكُبْرى، وهو قولنا: (وكلّ ما لا يحتمل النَّقيض فالفكر لا يفيده) وجعلتَه كُبْرى لقولنا: (العلم اليقينيّ لا يحتمل النَّقيض)، لينتظم قياس في الأوَّل منتج لقولنا: (العلم اليقينيّ لا يفيده الفكر) الذي هو مطلوب.

الرَّابع: لو كان الفكر مفيداً للعلم، لحصلت مقدّمتان في الذِّهن معاً، لامتناعِ إنتاج المقدّمة الواحدة بالاتِّفاق، والتالي[1] باطل، لأنَّا نجدُ من أنفسنا أنّا متى وجَّهنا الذِّهن نحو استحضار معلوم تعذَّر علينا في تلك الحالة توجيهه نحو استحضار معلوم آخر، والعلم به ضروريّ.

وأمَّا الوجهان اللذان تمسك بهما المنكرون له في الإلهيّات:

الأول[2] [منهما: هو أنَّه] لو كان الفكر مفيداً للعلم في الإلهيّات، لحصل[3] عَقِيبَه العلم بنسبة أمر إلى / [ص: ١٦أ] ذات الباري عزَّ اسمه[4]، ولو حصل ذلك لحصل العلم بِكُلِّ واحد من المنسوب إليه والمنسوب -أعني الموضوع والمحمول- ، لامتناعِ العلم بانتساب أمر إلى آخر دون العلم بِكُلِّ واحد من المنتسبين، والتَّالي باطل، لأنَّ الحقائق الإلهيّة غير متصوّرة لنا لما سبق أنَّا لا نتصوّر إلّا ما ندركه بحواسّنا، أو نفوسنا، أو عقولنا.

الثَّاني: لو كان الفكر مفيداً للعلم بانتساب أمرٍ إلى ذات الباري تعالى لأفاد العلم بانتساب حَقِيقة هويّة الإنسان إليه التي هي أظهر الأشياء وأقربها منه ويشير كلّ واحد منا إليها بقوله: (أنا)، ولو أفاد ذلك لما اختلف العقلاء فيه، وقد اختلفوا فيه، لأنَّ بعضهم قالوا: إنها عبارة عن هذا الهيكل المحسوس. وهو مذهب المُعْتَزِلة

---

(١) ك: «والثاني».

(٢) ش، ك: «فالأول».

(٣) ك: «يحصل».

(٤) ش: «الباري تعالى».

وبعض أصحابنا.وبعضهم قالوا: إنها أجسام لطيفة نورانيّة سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد، وذلك السَّاري هو المخاطب والمثاب والمعاقب من شأنه حفظ هذا الهيكل المحسوس وصيانته عن أن يتطرّق إليه الفساد ما دام سارياً فيه، وإذا فارقه[1] استعدّ للعفونة والفساد. وهو مذهب الإمام الجوينيِّ مع طائفة من القدماء.

وبعضهم قالوا: هو جزء لا يتجزأ في القلب. وهو مذهب إبراهيم النظّام، وابن الرّاوَنْدِيّ[2].

وبعضهم قالوا: هو المِزَاجُ، فما دام البدن على المِزَاج الذي يستحقّه بحسب نوعه كان مصوناً عن الفساد، وإذا بطل عنه ذلك المِزَاج اسْتَعَدّ للفساد. وهو مذهب القدماء من الأطِبَّاء.

وبعضهم قالوا: إنها عبارة عن النَّفس النَّاطقة، وهي جوهر غير مُتَحَيِّز، ولا حالّ في المُتَحَيِّز هو المدبِّر لهذا الهيكل والحافظ له والفاهم والمخاطَب[3] والمُثاب والمعاقَب. وهو مذهب الحكماء المحقّقين، والإمام الغزّاليّ، وأكثر أرباب المكاشفات من الصُّوفيّة.

ومع قيام مثل هذا الاختلاف العظيم، استحال كون الفكر مفيداً له.

قال الإمام الرازي:

الجواب عن الأول: أنه نظري، والتسلسل غير لازم، لأن لزوم النتيجة عن المقدمتين إذا كان ضرورياً وكانتا ضروريتين إما ابتداءً أو بواسطة شأنها كذلك، وعنده علم ضروري بأن اللازم عن الضروري ضروري، علم بالضرورة أن الحاصل علم.

---

(١) ك: «فارق».

(٢) رسمها في ص بدون ألِف: «الروندي».

(٣) ك: «والمخاطَب والمخاطِب».

وعن الثاني: أنه معلوم التصور مجهول التصديق، والمطلوب هو التصديق، فإذا وجده ميَّزه عن غيره بالتصور المعلوم.

وعن الثالث: أنه معارض بأغلاط الحس.

وعن الرابع: أنّا قد نعقل القضية الشرطية وهي مركبة من جملتين، والحكم بلزوم إحدى الجملتين للأخرى يستدعي حضور العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم، وذلك يدل على إمكان اجتماع العلمين دفعة في الذهن.

وعن الخامس: هب أن تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقائقها، لكنها متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينها وبين المحدثات، وذلك كاف في إمكان التصديق.

وعن السادس: أن ما ذكرتموه يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم لا على تعذره.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الجواب عن الأوَّل أنَّه نظريّ..» إلى آخره.

أقول: الجواب عن الوجه الأوَّل: أن نختار أن العلم بكون الاعتقاد الحاصل عَقِيبَ النَّظر علمٌ نظريٌّ، على معنى أنَّه لازم من المقدّمات المرتّبة[1] بالتَّرتيب الخاصّ الضرورية ابتداءً، أو اللَّازمة[2] عن مقدّمات شأنها ذلك، ومن المعلوم بأنَّ اللَّازم عن الضَّروريّ بهذا التفسير ضروريّ. والتَّسلسُل ممنوع، لأنَّ عند هذين العلمين علم أن الاعتقاد الحاصل علم من غير التوقّف على شيءٍ آخر. والإمام في

(١) ص: «المترتبة».

(٢) ص: «أو للازمة».

بعض كتبه اختار أنَّه ضروريّ، على معنى أن كلّ مَن[1] حصل له هذان العلمان اضطرّ إلى الجزم بكون الحاصل علماً. وكلّ منهما صحيح.

والجواب / [ص: ١٦ب] عن الوجه الثَّاني: قد مرَّ في أوَّلِ الكتابِ.

ونقول أيضاً: لا نسلِّم أن المطلوب إذا حصل استحال أن يُعرف أنَّه مطلوبه.

قوله: «لأنَّه لا يشعر به البتّة».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّ كلّ واحد من المحكوم عليه وبه معلوم إمَّا بذاته أو بعارض من عوارضه، والمجهول نِسْبة أحدهما إلى الآخر بالوجوب[2] أو السَّلْب، فإذا حصلت النِّسْبة المطلوبة علم بواسطة العلم بالمنتسبين أن الحاصل هو النِّسْبة المطلوبة.

سلَّمناه، لكن لِمَ قلتم بأنَّه إذا لم يعرف أن الحاصل مطلوبه، لا يكون الحاصل علماً ليلزم عدم وجود الفكر المفيد للعلم؟ فإنَّ الشعور بالعلم بالشَّيء غير[3] العلم بذلك الشَّيء، ولا يلزم من كذب الأوَّل كذب الثَّاني.

والجواب عن الوجه الثَّالث: أنَّا لا نسلِّم صدق الشَّرطيّة، وإنَّما تصدق إن لو كان كلّ واحدٍ من أفراد الفكر مفيداً للعلم، وليس كذلك، بل المفيد للعلم عندنا بعض الأفكار، وهي التي تكون مستجمعة للشرائط المعتبرة في الفكر، ومن البيِّن أن كون البعض مفيداً للعلم لا يستلزم ما ذكرتموه.

---

(١) ص: «ما».
(٢) ش: «بالإيجاب».
(٣) ك: «عين».

ومن هذا عرف ضعف التقريرين الأخيرين[1]، لأنَّا نمنع قيام احتمال ما حصل بالنَّظر الثَّاني وبكلٍّ[2] واحدٍ من أفراد النَّظر المطلق للنقيض، لاحتمال أن يكون النظر الثَّاني أو بعض أفراد النظر المطلق مستجمعاً للشرائط المعتبرة في الفكر، فما حصل به من الاعتقاد لا يحتمل النَّقيض. والإمام عارض هذا الوجه بإغلاط الحِسّ، أمَّا أنت فقد عرفْتَ حلَّه.

والجواب عن الوجه الرَّابع: أنّا لا نسلِّم امتناع حصول العلمين -معاً- في الذِّهن، فإنَّا قد نعقل القضيّة الشَّرطيّة المركَّبة من حمليَّتين، والحكم بلزوم إحدى الحمليَّتين للأخرى يستدعي حصول العلم بهما -معاً-، والتمسك بالضَّرورة فغير مقبول، بل نقيضه ضروريّ.

لا يقال: تعقُّل ما تركّبت منهما الشَّرطيّة ليس تعقُّلاً للقضيتين، لأنَّ حرفي الشَّرط والجزاء أخرجاهما عن أن يكونا قضيتين.

لأنَّا نقول: هذا كلام على المستند. وبعد جوازه فإنَّ اقتران حرفي[3] الشَّرط[4] بهما يكون حالة الحكم باللُّزوم، وتعقُّل الحمليَّتين لا بُدَّ أن يكون سابقاً على الحكم باللُّزوم، لما تقرّر في أوائل العقول: أن الحكم باللُّزوم بين الأمرين بدون تعقُّلهما محال.

وأمَّا الوجهان الآخران:

فالجواب عن الأوَّل أن نقول: لا نسلِّم انتفاء التَّالي، وما ذكرتموه في أوَّلِ الكتابِ لبيان عدم تصوّر حقائق الأمور الإلهيّة فقد أجبنا عنه.

---

(١) ص: «الآخرين».

(٢) ش: «ولكل».

(٣) ش: «حرف».

(٤) ك: «حرفي الشرط والجزاء».

ولَئِن سلَّمنا صحّة ما ذكرتموه، لكن المحكوم عليه وبه لا يجب أن يكونا معلومين بحقائقهما بل بهما أو بعوارضهما، والحقائق الإلهيّة وإن كانت غير متصوّرة بحقائقها، لكنَّها متصوّرة بعوارضها المشتركة بينها وبين الممكنات[1] المحدثة، وذلك كافٍ في إمكان الحكم عليها وبها.

وعن الثَّاني: لأنّا[2] [لا] نسلِّم صدق /[ص: ١٧أ] الشَّرطيّة، وما الدَّليل عليها؟ والتمسك بالقياس لا يفيد في العقليّات.

ولَئِن سلَّمنا ولكن لا نسلِّم انتفاء التَّالي، واختلاف العقلاء فيما ذكرتم لا يدلّ عليه، لاحتمال عدم استجماع كلّ واحد من الأفكار الصَّادرة عنهم الشرائط المعتبرة في الفكر، ويكون الفكر المفيد له المستجمع للشرائط ممكن الوقوع.

نعم، هذا الوجه يدلّ على صعوبة هذا العلم -أعني العلم الإلهيّ-، لا على تعذّره الذي هو محلّ النِّزَاع.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: لا حاجة في معرفة الله تعالى وتقدس إلى المُعلِّم عندنا خلافاً للملاحدة لعنهم الله تعالى)

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا حاجة في مَعْرِفة الله إلى المعلِّم[3] خلافاً للملاحدة..».

أقول: إن قوماً أوجبوا نصب الإمام المعصوم في كلّ زمانٍ من الأزمنة، ليهدي الخلق إلى مَعْرِفة الله (تعالى) ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم إلى الخيرات ويبعدهم

---

(١) ش: «بينها ومن الممكنات».
(٢) ش، ك: «أنّا».
(٣) ك: «إلى معلم».

عن المعاصي والمهالك وهم التعليميّة. وقالوا: لا يمكن مَعْرِفة الله، إلّا بواسطة قول مثل هذا الإمام المعصوم.

فمن هؤلاء من عزل العقل بالكُلّيّة، وقالوا: لا يهتدي العقل إلى مَعْرِفة الأَدِلة أصلاً. ومنهم من لم يقل بذلك، بل قال: إنَّهُ لا يستقلّ في مَعْرِفة الأمور الإلهيّة، بل لا بُدَّ من إمام يرشده إلى وجوه الأَدِلة ويوصله الطَّريق على دفع الشُّكوك والشُّبهات. ونسبته إلى أنفس الخلائق كنِسْبة الشَّمس إلى الإبصار، فكما أن الإبصار لا يمكن إلّا بواسطة الضَّوء، فكذلك نفوس الخلائق لا يمكنهم الاطِّلاع على الحقائق إلّا بواسطة قول الإمام.

قال الإمام الرازي:

لنا: أنه متى حصل العلم بأن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علمنا أن العالم له مؤثر، سواء كان هناك مُعلّم أم لا.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لنا أنَّه متى حصل العلم بأنَّ العالم ممكن، وكلّ ممكن فله مؤثر..» إلى آخره.

أقول: متى حصل في ذهن الإنسان العاقل أن العالم ممكن، أي شيء نِسْبة الوجود والعدم بالنِّسْبة إلى ذاته على السوية، لا يحصل أحدهما له إلّا من خارج، وحصل أيضاً بأنَّ كلّ ما هذا شأنه لا بُدَّ له من فاعل موجود يقتضي وجوده، اضطرَّ إلى العِلم بأنّ العالم له فاعل موجود يقتضي وجوده، ثم يضمّ إلى ذلك ما يقتضي كون ذلك الموجود واجباً لذاته على ما ستعرفه، فحينئذٍ يجزم بأنَّ للعالم صانعاً موجوداً واجباً لذاته، سواء كان هناك معلِّم أم لا[1].

---

(١) ش، ك: «كان هناك معلم أو لم يكن».

ولِقائلٍ أنْ يقولَ: لا شَكَّ أنَّه متى حصل هذان العلمان على الوجه المخصوص في النَّفس مع انضمام ما يجب انضمامه إليه، لزم الجزم بأنَّ للعالم صانعاً واجباً لذاته، إنَّما الشأنُ في إمكان حصول هذه العُلُوم في العقل بدون المعلم أو من يقوم مقامه، وما ذكرتموه لا يدلّ عليه.

قال الإمام الرازي:

واعتمد الجمهور منا ومن المعتزلة في إبطال قولهم على أمرين:

أحدهما: أن حصول العلم بالشيء لو افتقر إلى معلم لافتقر المعلم بكونه معلماً إلى معلم آخر ولزم التسلسل.

والثاني: أنا لا نعلم كون المعلم صادقاً إلا بعد العلم بأن الله تعالى سبحانه وتعالى صدّقه بواسطة إظهار المعجزة على يده، فلو توقف العلم بالله سبحانه وتعالى على قوله للزم الدور.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «واعتمد الجمهور منّا ومن المُعْتَزِلة في إبطال قولهم على وجهين..» إلى آخره.

أقول: أصحابنا والمُعتزِلة أبطلوا مذهب[1] هؤلاء بوجهين:

الأوَّل: لو افتقر الإنسان في العلم بحقائق الأشياء إلى المعلم لافتقر علمه بذلك /[ص: ١٧ب] المعلم وعلم ذلك المعلم أيضاً في العلم بتلك الحقائق إلى معلِّم آخر، والكلام في المعلم الثَّاني كالكلام في الأوَّل. فيلزم افتقار كلّ معلِّم في العلم بالشَّيء إلى معلِّم آخر، وذلك يقتضي لزوم الدَّوْر أو التَّسلسُل، وكلّ واحدٍ منهما محال.

---

(١) ش: «مذاهب».

الثَّاني: أن قول المعلِّم إنما يفيدنا إن لو علمنا كونه صادقاً فيما قاله، والعلم بكونه صادقاً إنما يحصل بعد العلم بأنّ الله تعالى صدَّقه بواسطة إظهار المعجزة على يده، على وَفْقِ ما ادّعاه، لما أنَّا نعلم أن الله لا يبعث[1] رسولاً إلّا وأظهر المعجزة على يده على وَفْقِ ما أتى به، والعلم[2] بأنَّ الله تعالى صدَّقه إنما يحصل بعد العلم بالله تعالى. فإذن قول المعلِّم لا يفيد إلّا بعد العلم بالله تعالى، فلو استفدنا العلم بالله تعالى من قول المعلِّم لَزِمَ الدَّوْرُ، وإنَّهُ محالٌ.

قال الإمام الرازي:

وهذان الوجهان ضعيفان عندي.

أما الأول: فلاحتمال أن يكون عقل النبي والإمام أكمل من عقول سائر الناس، فلا جرم كان عقله مستقلاً بإدراك الحقائق وعقل غيره لا يكون مستقلاً فكان محتاجاً إلى التعليم.

وأما الثاني: فلأن ذلك إنما يلزم على من يقول:(العقل معزول مطلقاً، وقول المعلم وحده مفيد للعلم). أما من يقول:(العقل لا بد منه لكنه غير كافٍ، بل لا بد معه من مُعلِّم يرشدنا إلى الأدلة ويوقفنا على الجواب في الشبهات). لا يلزمه ذلك، لأنه يقول: (عقولنا غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات، فلا بد من إمام يعلمنا تلك الأدلة والأجوبة، حتى إنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا نعرف تلك الحقائق، ومن جملة تلك الحقائق هو أن يعلمنا ما يدل على إمامته). وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل.

---

(١) ش: «ما بعث».

(٢) ك: «فالعلم».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وهذان الوجهان ضعيفان عندي..» إلى آخره.

أقول: الإمام أبطل كلّ واحد من هذين الوجهين:

أمَّا الأوَّل: فبأن منع الشَّرطيّة وقال في المستند: إنما يلزم ذلك لو افتقر الإنسان في كل علمٍ أو كل إنسان في العلم بحقائق الأشياء إلى المعلم، وليس كذلك، لجواز الانتهاء إلى شخص يكون عقله أكمل العقول وأقواها، لكونه مؤيّداً من عند الله تعالى بخاصّيّة تقتضي كمال عقله وقوته، وحينئذٍ يستقلّ هو بإدراك الحقائق، من غير الحاجة إلى المعلم، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

لا يقال: لو حصل الجزم بافتقار الإنسان في العلم بحقائق الأشياء إلى المعلم، لما افتقر المعلِّم إلى معلِّم آخر، وإلَّا لزم أحد المحالين المذكورين. ولو كان كذلك لكان في الوجود شخص استقلَّ بعقله في إدراك حقائق الأشياء، ولو كان كذلك لما حصل الجزم باحتياج شخص ما إلى المعلم، لأنَّ أيَّ شخص فرضناه، يحتمل أن يكون هو الشَّخص الذي خصَّه الله تعالى في إدراك الحقائق بالاستغناء عن غيره.

لأنَّا نقول: الشرطية الأخيرة ممنوعة، وما ذكروه في بيانها -وهو أن أي شخص فرض احتمل أن يكون هو الشخص المخصوص بالخاصّيّة المذكورة- فممنوع، وإنَّما يحتمل [ذلك] إن لو أمكن ظهور آثار تلك الخاصّيّة على يد كلّ شخص، أمَّا إذا لم يكن كذلك بل يجزم أنَّه لا تظهر تلك الآثار إلّا على يد الشَّخص الواحد علمنا انتفاء تلك الخاصية عن بقية الأَشْخَاص.

وأمَّا الثَّاني: فبأن منع المقدّمة القائلة بأنَّ العلم بكونه صادقاً إنما يحصل بعد العلم بأنَّ الله تعالى صدَّقه بواسطة إظهار المعجزة على يده. وقال: إنما يلزم ذلك إن لو كان العقل معزولاً بالكُلِّيّة، أمَّا إذا كان له مدخل، فإنَّا بواسطته نميِّز القول الصَّادق الصَّحيح، عمَّا ليس كذلك، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل. / [ص: ١٨أ].

قال الإمام الرازي:

واحتجوا: بأنّا نرى الاختلاف مستمراً بين أهل العالم، ولو كفى العقل لما كان كذلك.

ولأنا نرى أن الإنسان وحده لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم، بل لا بد له من أستاذ يهديه، وذلك يدل على أن العقل غير كافٍ.

والجواب عن الأول: أن من أتى بالنظر على الوجه المذكور لا يعرض له ما ذكرت.

وعن الثاني: أنه لا نزاع في العسر لكن الامتناع ممنوع، وإلا لزم التسلسل. ثم إنّا نطالبهم بتعين ذلك الإمام ونبين أنه من أجهل الناس.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأنَّا نرى الاختلاف مسْتَمِراً بين أهل العالم، ولو كفى العقل لما كان كذلك».

أقول: احْتَجَّ القائلون بوجوب إمام معصوم يهدي الخلق إلى مَعْرِفة الله [تعالى]، بأنْ قالوا: لو كان العقل مستقلًّا في تحصيل العلم بحقائق الأشياء لما وقع الخلاف بين أهل العلم في العُلُوم النَّظريّة والمطالب البرهانيّة كما لا يقع الخلاف بينهم في القضايا البديهيّة والمقدّمات الأوليّة. والتَّالي ظاهر الفساد فالمقدّم مثله.

ولِأنَّ العقل لو استقلّ في إدراك العُلُوم والصنائع لما افتقر الإنسان في تحصيل شيءٍ منها إلى أستاذٍ يهديه إلى ذلك ومرشدٍ يرشده إليه. واللَّازم باطل، لأنَّا نرى أن الإنسان وحده لا يستقلّ بتحصيل أضعف العُلُوم كالفقه والنَّحو، وأخسّ الصنائع كالحياكة والخياطة[1]، فكيف في تحصيل أصعب العُلُوم وأبعدها مناسبة عنه،

---

(١) ك: «كالخياطة والحياكة».

كالعلم بذات الله تعالى وصفاته ونعوت جلاله، وأشرف الصنائع كالصِّياغة وغيرها من الصنائع الدَّقيقة والأعمال الشريفة؟

ولا يقال بأنَّ ما ذكرتم إن لم يفدكم علماً فقد سقط بالكُلِّيّة، وإلَّا فقد اعترفتم بإدراك علم نظريّ من غير إمام ومعلم.

لأنَّا نمنع الشَّرطيّة الثَّانية، وإنَّما يلزم ذلك إن لو لم يكن تركيبنا الوجهين المذكورين لإثبات المطلوب بواسطة إرشاد الإمام المعصوم وإلقائه إلينا.

أجاب الإمام عن الأوَّل وقال: لا نسلِّم صدق الشَّرطيّة، وإنَّما تصدق إن لو أتى كلّ واحدٍ منهم بالنَّظر على الوجه الصَّحيح وهو ممنوع، فإنّ مَن أتى بالنظر على الوجه الصحيح لا يَعْرِض له الغلط.

ولقائلٍ أن يعود ويقول: لو كان العقل مستقلًّا في إدراك الأشياء على ما هي عليه، لأتى كلّ واحد من العقلاء بالنَّظر الصَّحيح، ولو كان كذلك لما وقع الخلاف بينهم.

وجوابه أن نقول: لا نسلِّم صدق الشَّرطيّة، وإنَّما تصدق إن لو استقلّ كلّ عقل بالإتيان بالنَّظر على الوجه الصَّحيح، وهو ممنوعٌ.

وعن الثَّاني: أنَّا لا نسلِّم صدق الشَّرطيّة، وإنَّما يلزم صدقها إن لو ادَّعَيْنَا استقلال عقل كلّ أحد بذلك، وليس كذلك، بل المدَّعَى إمكان وجود عقل مستقلّ بمَعْرِفة الله تعالى، إذ لو امتنع ذلك لافتقر كلّ عقلٍ إلى معلم، فافتقر عقل المعلِّم إلى معلِّم آخر، ولَزِمَ الدَّوْرُ أو التَّسلسُل، وهما محالان. وإنْ منع ذلك لجواز الانتهاء إلى عقل الإمام المعصوم، المستقلّ بمَعْرِفة الله تعالى لكماله وقوته، فقد ناقض واعترف بما ادَّعَيْنَاه.

وإن ادَّعَى الإمام إمكان استقلال العقل في حقّ غير الإمام المعصوم، كان المنع -على ما ذكره من الدَّليل- ظاهراً (من الدليل بالكليّة)، اللَّهُمَّ إلّا أنْ يُقالَ: لو

امتنع استقلال عقل كلّ من كان غير الإمام في إدراك الحقائق، لامتنع لأحد [منهم] بمُجَرَّد عقله استخراج شيء من المسائل النَّظريّة، والتَّالي باطل، لأنَّ من مارس صناعة النَّظر مدّة أمكنة استخراج بعض العُلُوم بنفسه والزِّيادة فيها بتقرير أو إبطال /[ص: ١٨ب] وإن لم يسمع ذلك من إمام ومعلم، وكيف فإنَّا نرى أن أكثر الأذكياء يحلّون الكتاب المنسوب إلى إقليدس[1] بل أكثر العُلُوم الرياضيّة من غير حاجة لهم إلى أستاذ يرشدهم إلى ذلك.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم انتفاء التَّالي، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقال: إن أنواع الأَدِلة والتَّركيبات المفضية إلى المطالب التي ينظر فيها العقلاء ويستعملون في العُلُوم، إنما هو من إلقاء الإمام وإرشاده، إلّا أنها لمّا اشتهرت بين النَّاس، وصلت من السَّابق إلى اللَّاحق من غير مشاهدة الإمام المعصوم؟

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الناظر يجب أن لا يكون عالماً بالمطلوب)

لأن النظر طلبٌ، وطلب الحاصل محال.

لا يقال: ربما علمنا الشيء ثم ننظر في الاستدلال عليه بدليل ثان.

لأنّا نقول: المطلوب هناك ليس المدلول، بل كون الثاني دليلاً عليه وهو غير معلوم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «النَّاظر يجب أنْ لا يكونَ عالماً بالمطلوب، لأنَّ النَّظر طلبٌ، وطلب الحاصل محال».

---

(١) كذا رسمها في ص، ورسمها في ش، ك: «أوقليدس» بالواو.

أقول: النَّظر قد يراد به الحركات التخيلية[1]، وهي طلب المقدّمات المنتجة للمطلوب، وقد يراد به المقدّمات المترتّبة الحاصلة في الذِّهن المنتجة للمطلوب.

إذا عرفْتَ هذا، فاعلم أن النَّظر بالمعنى الأوَّل يضادّه العلم بالمطلوب من كلّ الوجوه، لأنَّ النَّظر على ذلك التفسير طلب للمطلوب، والعلم بالشَّيء مع طلبه ممتنع الاجتماع لامتناعِ تحصيل الحاصل.

وأمَّا النَّظر بالمعنى الثَّاني فلا يضادّه العلم بالمطلوب أصلاً، بل يجب اجتماعهما لأنَّ النَّظر على التفسير الثَّاني علة للعلم بالمطلوب، والمعلول يمتنع حصوله بدون حصول علَّته.

واعلم أن النَّظر في الشَّيء كما يضادّه العلم به فكذلك يضادّه النَّظر في شيء آخر، لما أنَّا نعلم بالضَّرورة أنَّا متى وجهنا الذِّهن نحو النَّظر في حدوث العالم مثلاً امتنع منا في تلك الحالة توجيهه إلى النَّظر في وَحْدة الصَّانع. والعلم به ضروريّ لمن مارس علم النَّظر واستخراج المطالب النَّظريّة.

لا يقال: لو امتنع اجتماع العلم بالشَّيء مع النَّظر فيه لما أمكن للعالم بالشَّيء إنشاء دليل آخر عليه لكون ذلك نظراً فيه. والتَّالي باطل، لأنَّ كثيراً من النَّاس إذا علموا مطالب بدليلٍ واحد، يطلبون أَدِلة أخرى على تلك المطالب.

لأنَّا نقول: الشَّرطيّة ممنوعة، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان المطلوب من إنشاء الدَّليل الثَّاني هو العلم بما دلَّ عليه الدَّليل الأوَّل، وليس كذلك، بل المطلوب منه كون الدَّليل الثَّاني دليلاً عليه، وذلك غير حاصل للناظر.

لا يقال: لو كان المطلوب من الدَّليل الثَّاني كونه دليلاً على المطلوب لكان نتيجتُه ذلك، لا المطلوب.

---

(١) ك: «القبلية».

لأنَّا نقول: الشَّرطيّة ممنوعة إن عنيت وجوب انحصار اللَّازم من الدَّليل الثَّاني في العلم بكونه دليلاً على المطلوب، ومسلّمة إن عنيت أن الدَّليل الثَّاني كما يستلزم العلم بكونه دليلاً على المطلوب يستلزم العلم بالمطلوب أيضاً، ولكن لِمَ قلتم بأنَّ ذلك غير جائز؟ فإنَّ الدَّليل / [ص: ١٩أ] الواحد جاز أن يستلزم لوازم بعضها بالذَّات وبعضها بالعَرَض، فإنَّ القياس المنتج للكلِّيِّ ينتج الجزئيّ بالعَرَض وعكسه وعكس نقيضه وكذب نقيضه، وبالجملة جميع لوازم ذلك الكُليّ[١]. و[ها]هنا كذلك، لأنَّ الدَّليل الثَّاني لَمَّا استلزم العلم بالمطلوب علم بواسطته كونه دليلاً عليه.

قال الإمام الرازي:

وأن لا يكون جاهلاً جهلاً مركباً، لأن صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالِماً، وذلك يمنعه من الإقدام على الطلب.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأنْ لا يكونَ جاهلاً جهلاً مركَّباً، لأنَّ صاحب هذا الجهل جازمٌ بكونه عالماً، وذلك يمنعه من[٢] الإقدام على الطلب».

أقول: الجهل قد يكون بسيطاً وقد يكون مركَّباً، أمَّا البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشَّيء من كلّ الوجوه أو من بعضها.

وأمَّا المركَّب فهو عبارة عن عدم العلم بالشَّيء مع اعتقاد أنَّه عالم به، والقسم الأوَّل من الجهل البسيط مضادّ للنظر، لأنَّ ما لم يَخْطُر بالبال أصلاً، استحال كون النَّفس طالبة له. والقسم الثَّاني منه شرط للنظر، لأنَّ العلم بالمطلوب بالكُلِّيّة والجهل به من كلّ الوجوه لما كانا مضادّين له كان عدمهما شرطاً لوجوب شرطيّة عدم المانع والمضادّ.

---

(١) ش: «الكُلِّ».
(٢) في ص: «عن، من»، أثبت الاثنتين.

وأمَّا الجهل المركَّب استحال اجتماعه مع النَّظر، لأنَّ صاحب هذا الجهل - أعني المركَّب- لما اعتقد أنَّه عالم بالمطلوب استحال منه أن يطلبه، لأنَّ اعتقاد العلم به يمنعه عن الإقدام على طلبه.

قال الإمام الرازي:

ثم امتناع الاجتماع ذاتي أو للصارف فيه خلاف.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ثم امتناع الاجتماع ذاتِيّ أو للصارف فيه خلاف».

أقول: امتناع الاجتماع بين الأمرين قد يكون لِذَاتَيْهِمَا، كامتناع الاجتماع بين النقيضَيْن والضِّدَّيْنِ، وقد يكون لأمر خارج عنهما صارف عن الاجتماع، كامتناع اجتماع السَّواد مع الكتابة في الشَّخص الموصوف بالبياض، أو اللاكتابة، أو بهما دائماً، فإنَّ العقل يُجَوِّز الاجتماع بينهما في هذا الموضوع من حيث هو هذا الموضوع، لكن لما اتَّصَفَ بالمنافي لأحدهما أو لكلٍّ واحد منهما امتنع الجمع بينهما فيه.

إذا عرفْتَ هذا، فذهب قوم إلى أن امتناع الاجتماع بين النَّظر والجهل المركَّب من قبيل الأمر الأول.

وقومٌ[1] إلى أن ذلك من قبيل الأمر الثَّاني.

واحتجَّ الأوَّلونَ بأنَّ الطَّالب في الشَّيء لا بُدَّ أن يتشَكَّكَ في المطلوب، إذ لو كان جازماً بأحد طَرَفَيِ المطلوب امتنع منه الطلب، والجاهل بالجهل المركَّب يعتقد ويجزم أنه[2] عالم بالمطلوب، والشَّكّ في الشَّيء مع الجزم به ممَّا يتنافيان لِذَاتَيْهِمَا. وهذا

---

(١) ك: «وذهب قوم».

(٢) ك: «بأنه».

إنَّما يتمشى إنْ لو ثبت أن الشَّكّ نفس النَّظر أو جزءٌ منه، أمَّا إذا كان من لوازمه، فلا يلزم أن تكون المنافاة بينهما ذاتِيّة، والظَّاهر هو الثَّاني لا الأول.

واحتجَّ الفريق الثَّاني بأنَّ الجاهل قد يطلب دليلاً على ما اعتقده إمَّا للاستظهار أو لدفع /[ص: ١٩ب] الخصوم، وكيف فإنَّ كثيراً ما يفضي به النَّظر والفكر إلى العلم! وإذا اجتمعا بالفعل يكون اجتماعهما جائزاً لذاتَيْهما، لكن قد لا يجتمعان لأمرٍ مغاير لهما.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة)

ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر، وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب -على ما سيأتي بيانه في أصول الفقه إن شاء الله تعالى-.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «المشهور -في بيان وجوب النَّظر-: أن مَعْرِفة الله تعالى واجبة..» إلى آخره.

أقول: الدَّليل على أن النَّظر واجب، هو أن مَعْرِفة الله تعالى واجبة إمّا بالإجماع، أو لقوله تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد:١٩]، ولا يمكن تحصيلها إلّا بالنَّظر، لأنَّا لو حصلناها بالسَّمع لزم الدَّور. وما يتوقّف عليه الواجب المطلق -أي الذي يجب على كلّ حال- وكان مقدوراً لِلْمُكَلَّفِ - فهو واجب، لأنَّ ما يتوقّف عليه الواجب المطلق لو لم يكن واجباً، لكان المكلف مكلفاً به حال عدمه، وتكليفه به حال عدمه تكليف بما لا يطاق وإنَّهُ محالٌ. وإنَّما شرطنا كون الواجب مطلقاً، لأنَّ الواجب لو كان مقيداً كإيجاب الزكاة فإن ما يتوقف عليه كحصول[1]

---

(١) ش، ك: «لو كان مقيداً فما يتوقف عليه الواجب لا يجب أن يكون واجباً كإيجاب الزكاة، فإنه يتوقف على حصول».

نصاب في ملكه وحولان الحَوْل فإنّ[1] شيئاً منهما لا يجب على المكلف. وإنَّما شرطنا كون ما يتوقّف عليه الواجب مقدوراً لِلْمُكَلَّفِ لِئَلَّا يكون الأمر به تكليفاً بما لا يطاق، كالأمر بالطهارة حالة فقدان الماء عند الأمر بالصَّلاة.

قال الإمام الرازي:

الاعتراض عليه من وجوه:

الأول: لا نسلم أنه يمكن إيجاب العلم، لأن التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين، والتصور غير مكتسب على ما مرّ. ثم إذا حصلا فإن كان التصديق من لوازمهما كما في الأوليات لم يكن التصديق مكتسباً أيضاً، وإن لم يكن ضرورياً افتقر فيه إلى توسيط مقدمة أخرى، والحال فيها كما في الأول. ولا يتسلسل إلى غير النهاية، بل ينتهي إلى الأوليات وهي غير مكتسبة، لا تصور طرفيها ولا استلزام ذينك التصورين للتصديق بإثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه، ثم إن لزوم ما يلزم عنهما ضروري. وكذا القول في اللازم الثالث والرابع. فظهر أن العلوم غير مقدورة البتة، فكان الأمر بها أمراً بما لا يطاق، وإنه غير جائز، ولو صح بطل أصل الدليل.

الثاني: سلّمنا إمكان الأمر بالعلم، لكن لا نسلم إمكان الأمر بمعرفة الله تعالى، لأن معرفة الإيجاب تتوقف على معرفة الموجِب، فقبل معرفة الموجِب لا يمكن معرفة الإيجاب فيكون الأمر بمعرفة الموجِب تكليفاً بالمحال.

الثالث: سلّمناه،ولكن لا نسلم ورود الأمر به، بل الأمر إنما جاء بالاعتقاد المطابق تقليداً كان أو علماً، لأنه ﷺ ما كلف أحداً بهذه الأدلة.

الرابع: سلّمنا أن التقليد غير كاف، لكن لم قلت إن الظن الغالب غير كاف، والاعتماد على قوله تعالى «فاعلم» ضعيفٌ، لأن الظن الغالب قد يسمى علماً. ولأن

---

(١) ش، ك: «مع أن».

الخطاب خاص. ولأن الدلالة اللفظية غير يقينية على ما سيأتي -إن شاء الله تعالى- فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها.

الخامس: سلمناه، لكن ما الدليل على أنه لا طريق إلى المعرفة سوى النظر. ثم إنا على سبيل التبرع نذكر طُرقاً أُخَر وهي قول الإمام المعصوم أو الإلهام أو تصفية الباطن كما يقوله أهل التصوف.

ولأنّا لو قلنا: لا طريق سوى الاستدلال، لكان المسلم إذا ناظر الدهري وانقطع في الحال وجب أن لا يبقى على الدِّين، لأن الشك في مقدمة واحدة من الدليل كافٍ في حصول الشك في المدلول، وذلك يقتضي أن يخرج المسلم عن الدين في كل لحظة بسبب كل ما يَهجس في خاطره من الأسئلة.

السادس: سلمناه، لكن لِمَ قلتم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؟ فإن قلت: لو لم يجب لكان ذلك تكليفاً بما لا يطاق. قلت: ولِمَ قلت إنه غير جائز؟ بل التكاليف بأسرها كذلك، لأن ما علم الله تعالى وقوعه وجب، وما علم الله عدمه امتنع.

السابع: سلمناه، لكن تكليف ما لا يطلق إنما يلزم لو كان الأمر بالمعرفة ثابتاً على الإطلاق وهو ممنوع.

فلِمَ لا يجوز أن تكون صيغة الأمر وإن كانت مطلقة في اللفظ لكن في المعنى تكون مقيدة، كما في قوله تعالى ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾.

والجواب عن هذه الأسئلة وإن كان ممكناً لكن الأولى التعويل على ظواهر النصوص لقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُوا۟ ﴾.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الاعتراض عليه من وجوه..» إلى آخره.

أقول: نحن نقرّر كلّ واحد من هذه الوجوه على وجه الإمكان، ثم نجيب عن الكُلّ:

الأوَّل: أن العلم غير مقدور لِلْمُكَلَّفِ، ومتى كان كذلك امتنع الأمر به.

أمَّا المقدّمة الأولى، فلأنَّ العلم إمَّا تصوّر أو تصديق، والتَّصوّر غير مكتسب لِمَا مرَّ في أوَّلِ الكتاب. وكذا التَّصديق، لأنَّ الطَّرَفين إذا حصلا في العقل فإنْ كان حصولهما في العقل مستلزماً لانتساب أحدهما إلى الآخر إيجاباً كان أو سلباً كما في الأوليّات من التَّصديقات لم يكن التَّصديق أيضاً مكتسباً، وهو ظاهر.

وإن لم يكن حصولهما في العقل مستلزماً للانتساب المذكور توقّف الجزم بالانتساب بينهما على توسّط مقدّمة أخرى، وتصوّر طرفيها غير مكتسب، والكلام في استلزام حصولهما في العقل للانتساب بينهما كالكلام في الأولى، ولا[1] يتسلسل إلى غير النِّهاية لامتناعه، بل ينتهي إلى ما يكون تصوّر طرفيها في العقل مستلزماً للانتساب بينهما. فإذن تلك المقدّمة غير مكتسبة بتصوّر طرفيها وبالنسبة بينهما [إيجاباً كان أو سلباً][2]، فهي ضرورية بجميع أجزائها. وما يلزم عنها أيضاً كذلك لأنَّ اللَّازم عن الضَّروريّ لزوماً ضروريّاً ضروريّ. وكذا القول في جميع اللوازم القريبة والبعيدة، فَعُلِمَ أنَّ العُلُوم بأسرها غير مقدورة لِلْمُكَلَّف.

وأمَّا المقدّمة الثَّانية فظاهرة، وإِلَّا لزم تكليف ما لا يطاق، وهو محال. وإِلَّا بطل ما ذكرتموه من الدَّليل، لتوقُّفه على استحالة تكليف ما لا يطاق.

والإمام منع إمكان الأمر بالعلم أولاً، ثم برهن / [ص: ٢٠أ] على امتناعه بهذه الحُجّة.

---

(١) ك: «فلا».

(٢) مطموس في ص.

الثَّاني: سلَّمنا إمكان الأمر بالعلم في الجملة، لكن لا نسلِّم إمكان الأمر بمَعْرِفة الله تعالى، ولا يلزم من إمكان الأوَّل إمكان الثَّاني، ثم الدَّليل على امتناع الأمر بمعرفة الله تعالى هو أن معرفة الأمر الصَّادر من الموجِب يتوقف على معرفة الموجِب، لامتناع العلم بالمفهوم المنسوب إلى الشَّيء دون العلم بذلك الشَّيء. وإذا كان كذلك امتنع الأمر بمَعْرِفَتِهِ حالة الجهل بالأمر لكونه تكليفاً بما لا يطاق، وامتناعه حالة العلم به ظاهر لامتناعِ تحصيل الحاصل. والواقع لا يخلو عن أحد ملزومَيِ الامتناع، فيلزم امتناع ورود الأمر بمَعْرِفَته جزماً.

الثَّالث: سلَّمنا إمكان الأمر بمَعْرِفة الله تعالى، لكن لا نسلِّم ورود الأمر به، بل الأمر عندنا إنما ورد بالاعتقاد المطابق سواء كان ذلك الاعتقاد علماً حتى يكون بناءً على دليل يوجب لِلْمُكَلَّفِ العلم به أو تقليداً. وكيف لا؟ فإنَّ المأمور به لو كان هو[1] الاعتقاد الحاصل من الدَّليل، لكلَّف النَّبيّ عليه السلام كلّ واحد من الأمة بتحصيل العلم بالله تعالى بالحُجّة والبرهان، وإنَّهُ عليه السلام ما كلّف أحداً مَعْرِفَته بالحُجّة فضلاً عن الكُلّ.

الرَّابع: سلَّمنا أن التَّقليد في مَعْرِفة الله تعالى غير كافٍ، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون الواجب هو العلم القطعيّ، لجواز أن يكون الواجب هو الظَّنّ الغالب، والتمسك بقوله تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ ﴾ [محمد:١٩] لا يفيد.

أمَّا أولاً: فلأنَّه نقليّ، والأَدِلة النَّقْليّة غير يقينيّة، على ما سيأتي.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّه خِطَاب خاصّ، لكونه مع النَّبيّ عليه السلام.

وأمَّا ثالثاً: فلأنَّ العلم قد يُستعمل ويراد به الظَّنّ الغالب، كما في قوله تعالى: ﴿ فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِۖ ﴾ [الممتحنة:١٠]، والمراد به[2] الظَّنّ الغالب

---

(١) ك: «لو كان هذا».

(٢) ك: «منه».

بالإيمان، لامتناعِ اطلاع المجتهد على الإيمان الذي هو أمر باطني، وإذا استعمل في الظَّنّ الغالب فلِمَ لا يجوز أن يكون المراد ها هنا أيضاً الظَّنّ الغالب؟

الخامس: سلَّمنا ورود الأمر بمَعْرِفة الله تعالى، لكن لا نسلِّم انحصار الطَّريق إلى مَعْرِفَته في النَّظر.

ثم إنَّا نذكر طُرقاً أُخَر على سبيل التبرّع، وإن كان لا يلزمنا ذلك، بل عليكم أن تذكروا البرهان على الحصر.

من جملتها: قول الإمام المعصوم، كما هو مذهب بعض النَّاس من الإسلاميين وغيرهم.

الثَّاني: الإلهام، كما اشتهر من علماء الهند، فإنهم عوّلوا في مَعْرِفة الله تعالى على مُجَرَّد الإلهام، لأنَّهم إذا أرادوا حصول أمر صرفوا هممهم إليه، وانقطعوا عن كلّ شيء وتوجهوا إليه بالكُلِّيّة، ولا يزالون[1] كذلك إلى أن حصل[2] مطلوبهم.

الثَّالث: تصفية الباطن، كما ذهب إليه الصُّوفيّة وأصحاب المجاهدات والرياضات، فإنهم قالوا: العقائد الجازمة إنما تحصل بتجريد النَّفس عن العلائق الجسدانيّة والصِّفات البدنيّة البهيمية والتوجّه إلى الله[3] بالكُلِّيّة والتزام[4] الخلوة وقطع /[ص: ٢٠ب] النَّظر عمَّا سواه ومواظبة الذكر لا بالنَّظر. لأنَّ أصحاب النَّظر والاسْتِدْلال تَعْرِضُ لهم الشُّكوك والشُّبهات النَّاشئة من أَدِلة الخصوم.

ولِأنَّا لو قلنا: لا طريق إلى مَعْرِفة الله تعالى سوى النَّظر والاسْتِدْلال، لكان المسلم إذا ناظر الدّهري -وهو النَّافي لوجود الصَّانع العليم الحكيم- وشَكَّكه

---

(١) ص: «ولا يزالوا».

(٢) ك: «يحصل».

(٣) بعده زيادة في ك: «تعالى».

(٤) ص، ك: «وإلزام».

الدّهري في مقدّمة من مقدّمات دليله أو خطر بباله سؤال على[1] مقدّمة دليله خرج عن الدِّين ولا يبقى على الإسلام، لأنَّ الشَّكّ في مقدّمة واحدة من الدَّليل يوجب الشَّكّ في الدَّليل نفسه، لتوقّف الدَّليل على حقيّة جميع المقدّمات، والشَّكّ في الدَّليل يوجب الشَّكّ في المدلول، وذلك باطل بإجماع الأمة.

السَّادس: سلَّمنا انحصار الطَّريق في النَّظر والاسْتِدْلال، لكن لا نسلّم أن ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، وما[2] الدَّليل عليه؟

فإنْ قلت: لأنَّه إن كان مخاطباً بالواجب عند تركه كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق لامتناعِ دخوله في الوجود بدونه، وإنَّهُ باطل لقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ ﴾ [البقرة:٢٨٦]، وإن لم يكن مخاطباً به لم يكن الواجب مطلقاً، بل مقيداً بِشَرْطٍ، وقد فرضناه مطلقاً.

قلت: لِمَ قلتم بأنَّ تكليف ما لا يطاق محال؟ والذي يدلّ على وقوعه أنّه سبحانه وتعالى عالم بجميع المعلومات على ما سيأتي، فما كلف به إن علم وجوده كان واجب الوقوع، وإن علم عدمه كان ممتنع الوقوع، وكيف كان لا يكون مقدوراً للمكلَّف لامتناعِ تعلّق القدرة بالواجب والممتنع. وما ذكرتموه من الدَّليل على عدم وقوعه لا يصلِح أن يكون معارضاً لما ذكرناه، لأنَّه نقليّ، والنَّقْليّ لا يعارض القطعي[3].

السابع: سلَّمنا[4] أن الطَّريق المفضي إلى مَعْرِفة الله تعالى منحصر في النَّظر، وأن ما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به لو لم يكن واجباً يلزم تكليف ما لا يطاق وأنَّهُ محالٌ، لكن لِمَ قلتم بأنَّه يلزم من هذه المقدّمات وجوب النَّظر؟

---

(١) ك: «عن».

(٢) ك: «فما».

(٣) ك: «العقلي».

(٤) ك: «فإن سلمنا».

لا يقال: لو لم يكن واجباً يلزم تكليف ما لا يطاق، وقد سلّمتم استحالته.

لأنَّا نقول: الشَّرطيّة ممنوعة، وإنَّما تصدق إن لو كان الأمر بمَعْرِفة الله تعالى هو أمراً مطلقاً، وهو ممنوعٌ، ولِمَ لا يجوز أن تكون صيغة[1] قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ ﴾ [محمد:١٩] وإن كانت مطلقة في اللفظ، لكن تكون مقيّدة في المعنى؟ أي: يكون المراد منها هو الأمر المقيد بها بعد النَّظر، وهو جائز، كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البقرة:٤٣]، فإنَّ كلّ واحدة من هاتين الصيغتين وإن كانت مطلقة في اللفظ لكنَّها مقيدة في المعنى ضرورةَ اشتراط أداء الزَّكاة بحصول النِّصاب، وحولان الحَوْل، وإقامة الصَّلاة بالبلوغ والعقل.

فإنْ قلت: إنَّهُ خلاف الظَّاهر.

قلت: نعم، لكنَّه جائز محتمل[2]، وفي هذا المقام يكفينا الاحتمال لكوننا مانعين، وأنتم المستدلّون فعليكم البرهان.

والجواب عن الوجه الأوَّل: أنَّا لا نسلِّم أن التَّصوّر غير مكتسب، وما ذكرتموه في بيانه / [ص: ٢١أ] فقد مرَّ الكلام عليه.

ولئن سلّمنا ذلك لكن لا يلزم من (عدم) كون التصورات غير مكتسبة حصولها في العقل، لجواز امتناعها في العقل، لامتناعِ اكتسابها.

ولَئِن سلَّمنا جواز حصولها في العقل، لكن لِمَ قلتم بأنَّ حصولها في العقل إذا لم يكن كافياً في الانتساب بينهما، لزم حصول العلوم[3] بأسرها؟وإنما يلزم ذلك إن لو حصلت المقدّمة التي هي الوسط في العقل. وهو ممنوعٌ لأنَّ الوسط إنما يحصل بأسباب مفارقة، وتلك الأسباب قد تحصل وقد لا تحصل.

---

(١) ش: «صفة».

(٢) ك: «يحتمل».

(٣) ك: «العلم».

وإن سلَّمنا حصول الوسط، لكن لا نسلِّم أن اللَّازم عن الضَّروريّ ضروريّ، فإنَّ الضَّرورة صفة اللُّزوم، لا صفة اللَّازم.

وعن الثَّاني: أن نقول: أمَّا الدَّليل على إمكان الأمر بمَعْرِفة الله تعالى: وقوعه[1].

وما ذكرتموه في امتناعه، فنقول: أيش تعنون[2] بقولكم: «إن مَعْرِفة الأمر الصَّادر من الموجب يتوقّف على معرفة الموجب»؟ إن عنيتم[3] به أن مَعْرِفَته تتوقّف على مَعْرِفة الموجب بذاته وحقيقته فهو ممنوع، بل يكفي في ذلك مَعْرِفَته بِاعتبار ما من الاعتبارات[4] الصَّادقة عليه.

وإن عنيتم[5] به أن مَعْرِفَته تتوقّف على مَعْرِفَته بِاعْتِبَارٍ ما فهو حقّ، لكن لا نسلِّم امتناع ورود الأمر بمَعْرِفَته، لجواز أن يعلم الأمر بمَعْرِفَته بواسطة العلم بعارض من عوارضه، فتصير النَّفس طالبة لحقيقته، وليس في ذلك دور ولا تحصيل للحاصل[6].

ثم هذا الدَّليل لو صحّ أنتج امتناع معرفة الأمر بمعرفته، لا امتناع ورود الأمر بمَعْرِفَته[7]، والمطلوب هو الثَّاني.

---

(١) ش، ك: «فوقوعه».

(٢) ص: «تعني».

(٣) ص: «عنيت».

(٤) ك: «معرفته باعتبارات».

(٥) ص: «عنيت».

(٦) ش، ك: «تحصيل الحاصل».

(٧) ش: «لمعرفته».

وعن الثَّالث: أمَّا الدَّليل على ورود الأمر به: انعقاد[1] إجماع الأمة، وقوله (تعالى): ﴿فاعلم أنَّه لا إله إلّا هو﴾[2] وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡلَمۡ[3] أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد:١٩]، وهذا وإن كان خِطَاباً مع النَّبيّ [ﷺ]، لكن يكون أمراً لنا أيضاً بالمَعْرِفة، لقوله ﷺ: «إن الله أمر عباده المؤمنين بما أمر به عباده المرسلين»[4]، وحينئذٍ نقول: المأمور به إمَّا أن يكون هو الاعتقاد الحاصل من الحُجّة والبرهان، أو الاعتقاد المطابق من غير مَعْرِفة الدَّليل. والثاني باطل، لأنَّ الإجماع منعقد على أن التَّقليد غير كافٍ في مَعْرِفة الصَّانع عزَّ اسمه.

أمَّا قوله: «لو كان المأمور [به] هو الاعتقاد الحاصل من الدَّليل لكلَّف النَّبيّ ﷺ كلّ واحد من الأمة معرفةَ[5] الصَّانع بالحُجّة».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان كلّ واحد من الأمة مستعدّاً لفهم البرهان وتركيب الحُجج[6]، أو إن كان مُستعِدّاً، لكن تكون له القدرة على التَّعبير بما تقرّر في نفسه من البراهين، وكلاهما ممنوعان. وإذا كان كذلك، فالنَّبيّ ﷺ أمر كلّ من له الاستِعْداد والقدرة على التركيب وإيراد الحجج أن يعرف الله تعالى بالحجّة، ومن لا استعداد له و[7]لا قدرة [له] على إيراد الأَدِلة، قنع منه بمُجَرَّد الاعتقاد المطابق.

وعن الرَّابع: قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون الواجب هو الظَّنّ الغالب»؟

---

(١) ك: «فانعقاد».
(٢) كذا في النسخ الثلاث! وليس ثمة آية كذا.
(٣) ص: «واعلم»!
(٤) جزء من حديث رواه مسلم (١٠١٥) من حديث أبي هريرة، بدون لفظ «عباده» في الموضعين.
(٥) ك: «بمعرفة».
(٦) ك: «الحجة».
(٧) ص: «أو».

قلنا: لانعقاد الإجماع على أن الظَّنّ الغالب غير كافٍ في ذلك.

أمَّا قوله: «بأن الاسْتِدْلال بالآية يفيد الظن».

قلنا: نعم، والمطلوب منها ليس إلّا غلبة / [ص: ٢١ب] الظَّنّ بأنَّ الواجب هو العلم القطعيّ، ولا يمكن إنكار دلالة الآية على غلبة الظن بذلك.

قوله: «إنَّهُ خِطَاب خاصّ».

قلنا: قد مرَّ الجواب عنه.

قوله: «بأنَّ العلم قد يستعمل، ويراد به الظَّنّ الغالب».

قلنا: الدَّليل يقتضي حمله في كلّ صوره على حقيقته، إلّا أنَّه ترك العمل فيما ذكرتم من الصُّورة لامتناعِ حمله على ظاهره، لأنَّ المستدلّ لا يمكنه الاطِّلاع على بواطن النَّاس، فيبقى فيما عداها[١] على أصله وحقيقته، دفعاً لزيادة التغيير[٢].

وعن الخامس: قوله: «ما الدَّليل على انحصار الطَّريق المفضي إلى مَعْرِفة الله تعالى في النَّظر»؟

قلنا: لأنَّ مَعْرِفة الله تعالى ووحدانيته وصفاته وما يجب له ويمتنع[٣] عليه ووجه دَلالة المعجزة على الصِّدق وسائر شرائطها أمور غير معلومة بالضَّرورة، إمّا بالضَّرورة أو لاختلاف العقلاء فيه. فلا بُدَّ من طريق تُعرف به هذه الأمورُ[٤].

والحِسّ لا يصلح لذلك، لعدم تعلّقه بهذه الأمور. ولا الخبر المتواتر، لأنَّ الخبر المتواتر إنما يفيد العلم عند انتهائه إلى الحِسّ، وليست هذه الأمور محسوسة.

---

(١) ك: «فيما عداه».

(٢) ش: «التغيّر».

(٣) ك: «وما يجب له وما يمتنع».

(٤) ك: «يُعرف به حالُ هذه الأمورِ».

وأمَّا الوجوه المذكورة، فشيء منها لا يصلح أن يكون طريقاً:

أمَّا قول الإمام المعصوم، فلأنَّا لا نسلِّم وجوده، وبتقدير وجوده لا يَتمكَّن كلّ أحد[1] من الاتِّصال به لجواز أنَّه اختفى عن أعين النَّاس إمّا للتقيّة أو لمصلحة أخرى. وبتقدير[2] إمكان الاتِّصال به فقوله من حيث هو قول شخصٍ إنسانيٍّ لا يفيد العلم، اللَّهُمَّ إلا إذا أضاف إلى قوله ما يوجب صدقه، فحينئذ يكون العلم الحاصل عَقِيبَ قوله بالنَّظر لا بمُجَرَّد قوله.

وأمَّا الإلهام وتصفية الباطن، فلأنَّ الاعتقاد الحاصل عَقِيبَهما إن أوجب زواله زوال شيء من العلوم الضَّروريّة كان حاصلاً منها، فيكون نظريّاً. وإلَّا فلا عبرة به، لأنَّه حينئذٍ يكون تقليداً محضاً، ومثل هذا الاعتقاد قد يحصل للمرتاضِين من المبطلين[3] كاليهود والنَّصارى.

وأمَّا خروج المسلم عن الدِّين إذا شكَّكه الدّهري في مقدّمة من دليله[4] فممنوع، وإنَّما يلزم ذلك إن لو لم يعلم حقّيّة تلك المقدّمة في نفسها. غاية ما في الباب أنَّه عجز عن الجواب في الحال، والعجز عن الجواب في الحال لا يوجب بطلان ما اعتقد حقّيته.

أو نقول: إنما يلزم خروجه عن الدِّين إن لو لم يكن عنده دليل قاطع عارٍ عن الشُّبهة[5] والشُّكوك تدلّ على معتقده، وبالجملة فنحن في مقام المنع، فعليكم البرهانُ.

وعن السَّادس: قوله: «لا نسلِّم أن ما لا يتمّ الواجب إلّا به، فهو واجب».

قلنا: لما ذكرناه من لزوم تكليف ما لا يطاق.

---

(١) ك: «واحد».

(٢) ك: «وبتصور».

(٣) ك: «من المتكلمين».

(٤) ك: «من دليل».

(٥) ش: «الشُّبه».

قوله: «[و] إنَّهُ واقع، لأنَّ الله تعالى إن علم وجوده وجب وقوعه».

قلنا: لِمَ قلتم: بأنَّ وجوب وقوعه ينافي[1] وقوعه بقدرة العبد؟ لاحتمال أن يكون وجوب وقوعه لوجوب وقوعه بقدرة العبد، فإنَّ الله تعالى كما علم وجوده / [ص: ٢٢أ] علم أيضاً وقوعه بقدرته.

وعن السَّابع: قوله: «لِمَ لا يجوز أنْ تكون صفة[2] الأمر بالمَعْرِفة وإن كانت مطلقة في اللفظ، لكن تكون مقيدة في المعنى»؟

قلنا: لانعقاد الإجماع على خلاف ذلك، ولِأنَّ تقييد المطلق خلاف الأصل، والإمام عدل عن جواب هذه الأسئلة إلى التَّعويل على ظواهر الآيات، كقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ ﴾ [يونس:١٠١]، وقوله[3]: ﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٢﴾ ﴾ [الحشر:٢]، وغير ذلك من الآيات الدَّالة على وجوب النَّظر.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: وجوب النظر سمعي خلافاً للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية)

لنا قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وجوب النَّظر سمعيّ، خلافاً للمُعْتَزِلة وبعض الفقهاء من الشَّافعيّة[4] والحنفيّة..» إلى آخره.

---

(١) ك: «نافى».

(٢) ش: «أنّ صيغةَ».

(٣) ك: «وقوله تعالى».

(٤) ص، ك: «الشفعوية».

أقول: لمّا كان الحَسَن عندنا ما حسّنه الشَّارع، والقبيح ما قبَّحه، فلا وجوب إلّا بالشَّرع، فالموجِب لوجوب النَّظر هو السَّمْع.

وأمَّا المُعْتَزِلة فذهبوا إلى أن الموجب له هو العقل، وينسب هذا المذهب إلى القفَّال الشَّاشيِّ من أصحاب الشافعي[١]، وإلى بعض الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليهما[٢].

لنا النَّصّ والمعقول، أمَّا النَّص: فقوله[٣] تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء:١٥]. وجه التمسك به أن الله تعالى[٤] نفى العذاب مُغَيّاً[٥] إلى بعثة الرسل[٦]، ويلزم من هذا أن لا يعذَب العبد على ترك شيء من الأفعال قبل بعثة الأنبياء عليهم السلام. فعلى هذا لو ترك النَّظر قبل البعثة لا يعذَب، ونُلزم[٧] من هذا أن لا يكون النَّظر واجباً قبل البعثة، لأنَّ كلَّ ما هو واجب يعذب على تركه.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون المراد من لفظ «الرَّسول» المذكور في الآية هو العقل الذي هو شرط التكليف، أو المَلَك النَّافث في رُوْع[٨] الإنسان، وهو الذي يفيد الإنسان العلم بأنَّه كيف ينبغي له أن يعرف الله ويعبده. وعندنا لا يعذِّب

---

(١) ك: «من أصحاب الشافعي رحمهم الله».

(٢) ك: «رحمهم الله».

(٣) ك: «قوله».

(٤) ك: «أن الله سبحانه وتعالى».

(٥) ك: «منا»، ش: «نفياً». والصواب المثبت بمعنى حصول الغاية، فإنَّ «حتى» تفيد حكماً إلى غاية معيَّنة، فكان هذا الحكم (مغيّاً).

(٦) ك: «الرسول».

(٧) في ش، ك الحرف الأول مهمل.

(٨) ك: «روح»، تحريف.

أحداً[1] حتى يحصل له العقل الكامل، أو العلم المفيد لكيفيّة مَعْرِفة الله تعالى من المَلَك.

سلَّمنا ذلك، لكن الآية لا تدلّ إلّا على نفي العذاب قبل البعثة، ونحن نقول به، لأنَّ عندنا يعذب بعد البعثة على ترك النَّظر قبلها.

لأنَّا نجيب عن الأول بأنَّ الإجماع منعقد على أن المراد بالرَّسول المذكور في الآية هو الرَّسول المعروف الموحى إليه من عند الله تعالى، فحمل الآية على العقل الكامل أو على الملك المذكور يكون خرقاً للإجماع.

أو نقول: المراد منه الرَّسول المعروف إمَّا بالنَّقْل أو لأنَّه جائز الإرادة، وجواز إرادة العقل لا ينافي إرادة الرَّسول، لجواز أن يكون كلٌّ منهما[2] مراداً ويتوقّف العقاب عليهما.

فإنْ قُلْتَ: لو كانا معاً مرادَيْن يلزم الجمع بين إرادة الحَقِيقة والمجاز، وإنَّهُ خلاف الأصل.

قلت: نحن نقول من الابتداء: الأصل عدم إرادة ما ذكرتم من لفظ الرَّسول، بكونه[3] مجازاً، على ما سلَّمتم.

وعن الثَّاني: أنَّا نتمسك بالآية هكذا: وهو أن الله تعالى لو لم يبعث رسولاً أصلاً، وجب أن لا يعذب / [ص: ٢٢ب] تارك النَّظر قضيّة[4] لما ذكرنا من النَّصّ، والخصم لا يقول به، فصار محجوجاً.

---

(١) ك: «لا يعرف أحدٌ».

(٢) ك: «كلُّ واحد منهما».

(٣) ش، ك: «لكونه».

(٤) «قضيّة» كذا في النسخ.

قال الإمام الرازي:

ولأن فائدة الوجوب الثواب والعقاب، ولا يقبح من الله تعالى شيء في أفعاله، فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل، فلا يمكن القطع بالوجوب.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولأن فائدة الوجوب الثواب والعقاب...» إلى آخره.

أقول: هذا هو الوجه المعقول، وتقريره أنْ يُقالَ: لو وجب شيء على[1] الإنسان بالعقل، فإمَّا أن يجب على الله أن يثيب على فعله ويعاقب على تركه أو لا يكون كذلك، والثاني[2] باطل بالإجماع.

ولأنَّه إذا لم يجب جاز أن لا يقع، ولو جاز لما لزم في[3] وقوعه محال، وقد لزم، لأنَّه لو وقع لبطل فائدة الوجوب، إذ الفائدة منه الثواب على فعله والعقاب على تركه.

والأوَّل أيضاً باطل، لأنَّه لا يجب على الله (تعالى) شيء، وكما[4] يجوز أن يثيب على النَّظر فيجوز أن يعاقب عليه أيضاً، لأنَّه لا يقبح ولا يحسن من الله تعالى شيء في[5] أفعاله، فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل.

قال الإمام الرازي:

احتجوا: بأنه لو لم يثبت الوجوب إلا بالسمع الذي لا يعلم صحته إلا بالنظر فللمخاطب أن يقول: لا أنظر حتى لا أعرف كون السمع صدقاً، وذلك يفضي إلى إفحام الأنبياء.

---

(١) ك: «من».

(٢) ك: «والتالي».

(٣) ك، ز: «من».

(٤) ش: «فكما».

(٥) ك: «من».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأنَّه لو لم يثبت الوجوب، إلّا بالسمع[١]..» إلى آخره.

أقول: المعتزِلة احتجُّوا على أن وجوب النَّظر عقليٌّ بأنْ قالوا: لو لم يجب النَّظر إلّا بالسَّمع يلزم إفحام الأَنْبِيَاء، والتَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أن النَّبيّ ﷺ إذا أظهر المعجزة وقال للقوم الذي[٢] أتى إليهم: انظروا فيها لتعلموا صحّتها. فقال له القوم: لا يجب علينا النَّظر في المعجزة إلّا بالشَّرع، لأنَّ وجوب النَّظر سمعيّ، ولا يتمّ الشَّرع ولا يستقرّ إلّا إذا نظرنا في المعجزة، فلا ننظر حتى لا يتوجّه علينا شيء من الواجبات. وذلك إفحام للأنبياء، وإبطال للنُّبوّة[٣] بالكُلِّيّة.

قال الإمام الرازي:

والجواب: أن هذا لازم عليكم أيضاً، لأن وجوب النظر وإن كان عندكم عقلياً لكنه غير معلوم بضرورة العقل، لما أن العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى، و على العلم بأن النظر طريق إليها ولا طريق إليها سواه، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وكل واحد من هذه المقدمات نظري، والموقوف على النظري نظري، فكان العلم بوجوب النظر عندكم نظرياً. وللمخاطب أن يقول: لا أنظر حتى لا أعرف وجوب النظر.

ثم الجواب: أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب، وإلا لزم الدور بل يكفي فيه إمكان العلم بالوجوب، والإمكان هنا حاصل في الجملة.

---

(١) ك: «بالشرع».

(٢) ك: «الذين».

(٣) ك: «إفحام الأنبياء، وإبطال النبوة».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: هذا لازمٌ[1] عليكم أيضاً، لأنَّ وجوب النَّظر وإن كان عندكم عقليّاً، لكنه غير معلوم بضرورة العقل..» إلى آخره.

أقول: أجاب الإمام عن هذا السؤال بجوابين: أحدهما إلزامي، والآخر حقيقيّ.

أمَّا الإلزامي فهو هذا: وهو أن الذي ألزمتموه علينا فهو بعينه لازم عليكم، لأنَّ وجوب النَّظر عندكم ليس معلوماً بضرورة العقل بل يتوقّف على مقدّمات نظريّة، والموقوف على النَّظريّ نظريّ، فوجوب النَّظر عندكم نظريّ. فللمخاطب أن يقول: لا أنظر حتى لا أعرف وجوب النَّظر، وذلك أيضاً يفضي[2] إلى إفحام الأَنْبِياء، وإبطال النُّبوّة بالكُلِّيّة.

وهذه المقدّمات بأسْرها ظاهرة[3] إلّا قولنا: إن وجوب النَّظر يتوقّف على مقدّمات نظريّة. وبيانه: هو أن المنقول عنكم[4] أنَّه يتوقّف على العلم بوجوب مَعْرِفة الله تعالى، وهذه المقدّمة اختلف النَّاس فيها اختلافاً لا يكاد يمكن ضبطه، وكذلك يتوقّف على العلم بأنَّ النَّظر طريق إليها، وهذه أيضاً مختلف فيها، فإنَّ بعضهم أنكروا كون النَّظر مفيداً، وبعضهم أنكروا إفادته في الإلهيّات كما علمت قبلَ ذلك[5]، وكذلك[6] يتوقّف على العلم بأنه لا طريق إلى مَعْرِفة الله تعالى سوى النَّظر، وهذه / [ص: ٢٣أ] أيضاً قد اختلفوا فيها، فإنَّ كثيراً من النَّاس أثبتوا طرقاً

---

(١) ك: «والجواب: إنّ هذا لازمٌ».
(٢) ش، ك: «وذلك يفضي أيضاً».
(٣) ك: «وهذه المقدمات نظرية ظاهرة».
(٤) ك: «عندكم».
(٥) ش، ك: «كما علمت من قبلُ».
(٦) ك: «ولذلك».

أُخر كقول الإمام المعصوم والإلهام وتصفية الباطن إلى غير ذلك، وكذلك يتوقف على أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهذه أيضاً اختلف العقلاء فيها، وإذا ثبتت هذه المقدّمة وأضاف[1] إليها ما ذكرناه أولاً، ظهر أن الإلزام المذكور مشترك.

والجواب الثَّاني -وهو الحقيقيّ- وهو أن نقول: لا نسلِّم أن الشَّرع لا يتمّ ولا يستقرّ إلّا إذا نظر القوم في المعجزة، فإنَّ تحقّق الوجوب لا يتوقّف على العلم بالوجوب، لأنَّ العلم بالوجوب يتوقّف على الوجوب، لأنَّ العلم تابع للمعلوم، فلو توقّف الوجوب على العلم بالوجوب لَزِمَ الدَّوْرُ، بل مِنْ شَرْطِ الوجوب تمكُّن[2] المخاطب من العلم به، وهذا الشَّرط حاصل فيما نحن فيه في الجملة، لأنَّ المخاطب إذا نظر في المعجزة، علم كون النَّبيّ صادقاً في قوله، فيعلم[3] بعد ذلك أن النَّظر كان واجباً[4] عليه.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اختلفوا في أول الواجبات)

منهم من قال: هو المعرفة. ومنهم من قال: هو النظر المفيد للمعرفة. ومنهم من قال: هو القصد إلى ذلك النظر. وهذا خلاف لفظي، لأنه إن كان المراد به أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول، فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعلها مقدورة، وإن كان المراد به أول الواجبات كيف كانت، فلا شك أنه القصد.

---

(١) ش: «وانضاف»، ك: «وأضيف».
(٢) ك: «تمكين».
(٣) ك: «فعَلِم».
(٤) ك: «أن النظر واجبٌ».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اختلفوا في أوَّلِ الواجبات..» إلى آخره.

أقول: النَّاس اختلفوا في أن أوَّل ما يجب على العاقل البالغ أي شيءٍ هو؟

ذهب الشيخ أبو الحسن الأَشْعَريّ إلى أن أوَّل الواجبات هو العلم بالله تعالى.

وقال آخرون: هو النَّظر المؤدي إلى العلم بحدوث العالم، وثبوت الصَّانع، وينسب هذا المذهب إلى أبي إسحاق الإسْفَرَايِنِيّ.

وقال بعضهم: هو القصد إلى النَّظر الصَّحيح. وهو[1] اختيار إمام الحرمين.

والإمام ذهب إلى أن الخلاف في هذه المسألة لفظيّ.

وقبل بيانه فاعلم أن الشَّيء إذا أريد حصوله لذاته وعينه[2] يقال له: إنَّهُ مقصود بالذَّات وبالقصد الأوَّل، وإن أريد لا لذاته وعينه[3]، بل لإفضائه إلى غيره يقال له: إنَّهُ مقصود بالعَرَض وبالقصد الثَّاني.

وإذا عرفْتَ هذا فنقول: إن أريد بأوّل الواجبات الواجب الذي هو مقصود بالذَّات وبالقصد الأوَّل فلا شَكَّ أنَّه العلم[4] بالله تعالى إن قلنا: إن ذلك مقدور لِلْمُكَلَّفِ. والنَّظر لأجل العلم بحدوث العالم [وثبوت الصانع] إن قلنا: إن العلم بالله تعالى غير مقدور للمكلَّف. وإن أريد بأوَّل الواجبات الواجب بالقصد الثَّاني أو الواجب الأعمّ من الواجب الذي هو مقصود بالذَّات ومن الواجب الذي هو

(١) ص: «فهو»!

(٢) ك: «ولعينه».

(٣) ك: «ولعينه».

(٤) ك: «أنه هو العلم».

مقصود بالعَرَض، فلا شَكَّ أنَّه القصد[1] إلى النَّظر الصَّحيح المفضي إلى المطالب الكُلِّيَّة.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الأشعري وبالتولد عند المعتزلة)

والأصح الوجوب لا على سبيل التولد، أما الوجوب فلأن كل من علم أن العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضروري.

وأما إبطال التولد فلأن العلم في نفسه ممكن فيكون مقدوراً لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «حصول العلم عَقِيبَ النَّظر الصَّحيح بالعادة عند الأَشْعَرِيّ، وبالتَّولُّد عند المُعْتَزِلة، والأصحّ الوجوب لا على سبيل التَّولُّد».

أقول: اختلفوا في أن الإنسان إذا رتب مقدّمتين ترتيباً صحيحاً وحصل عَقِيبَه علم ما فحصول ذلك العلم عَقِيبَه هل هو لاطِّراد العادة بذلك كحصول الشِّبَع عَقِيبَ الأكل والرِّيّ عَقِيبَ الشُّرْب، أو لأَنَّه يجب حصوله لا أن[2] ذلك التَّرتيب يكون مولداً إياه؟ والأوَّل مذهب أبي الحسن /[ص: ٢٣ب] الأَشْعَرِيّ، والثَّاني مذهب القاضي أبي بكر والإمام الجويني[3].

(١) ك: «أنه هو القصد».
(٢) ش: «لا لأن»، ك: «أو لأن».
(٣) ك: «وإمام الحرمين».

وقالت[1] المُعْتَزلة: إن النَّظر يُوَلِّد ذلك العلم، وهو مذهب بعض الحكماء.

والإمام اختار مذهب القاضي أبي بكر، وهو أن ذلك العلم واجب الحصول[2] عند حصول المقدّمتين في الذِّهن، لكنَّه غير متولّد منه كما هو مذهب المُعْتَزِلة واحتجَّ على الجزء الأوَّل منه بأنْ قال: متى حصل في ذهننا أن العالم متغيِّر، وكلّ متغيِّر ممكن، حصل العلم بأنَّ العالم ممكن من غير توقّف، ولا نعني بوجوب الحصول سوى ذلك.

وأمَّا إثبات الجزء الثَّاني فهو[3] إبطال التَّولُّد، فقد احْتَجَّ عليه بأنْ قال: العلم ممكن، لأنَّه حصل بعد أن لم يكن، وما كان كذلك كان ماهِيَّته قابلة للوجود والعدم، ولا نعني بالممكن إلّا هذا. وإذا[4] كان ممكناً كان مقدوراً لله تعالى، لأنَّ عِلة الحاجة إلى الفاعل هو الإمكان على ما سيأتي. وإذا كان مقدوراً لله تعالى امتنع وقوعه بغير قدرة الله[5] على ما سيأتي في مسألة خلق الأعمال. ولِأنَّ النَّظر لو كان مولداً ومُؤَثِّراً لذلك العلم، والعِلّة يجب حصولها مع المعلول، والنَّظر استحال حصوله مع العلم بالمنظور فيه.

ولقائل أن يمنع المقدمة الثانية، وإنما تصدق إن لو كان النظر الذي استحال حصوله مع العلم بالمنظور فيه هو النظر المولّد له. وليس كذلك، فإن النظر الذي استحال حصوله مع المنظور فيه هو المفسّر بطلب المقدّمات المنتجة له، والمولِّد له هو المفسّر بالمقدّمات المرتّبة[6]، وأحدهما غير[7] الآخر.

---

(١) ك: «وقال».

(٢) ش: «واجب للحصول».

(٣) ش، ك: «وهو».

(٤) ك: «فإذا».

(٥) ك: «بغير قدرة الله تعالى».

(٦) ص: «المترتبة».

(٧) ك: «عين».

قال الإمام الرازي:

والقياس على التذكر لا يفيد اليقين ولا الإلزام، لأنهم إنما لم يقولوا به في التذكر لعلة لا توجد في النظر، فإن صحت تلك العلة ظهر الفرق، وإلا منعوا الحكم في الأصل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والقياس على التذكر[1] لا يفيد اليقين ولا الإلزام، لأنَّهم إنما لم يقولوا في التذكر[2] لعِلة لا توجد في النَّظر، فإنْ صحّت تلك العِلّة ظهر الفرق وإلَّا منعنا الحكم في الأصل».

أقول: أصحابنا أبطلوا القول بالتَّولُّد الذي هو مذهب المُعْتَزِلة وقالوا: إن العلم الحاصل عَقِيبَ التذكر[3] ليس على سبيل التَّولُّد، فكذا العلم الحاصل عَقِيبَ النَّظر، والمراد من العلم الحاصل عَقِيبَ التذكر[4] هو العلم الحاصل عَقِيبَ تذكر دليل ذهل عنه بعد أن كان معلوماً.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن الإمام اعترض على هذا الدَّليل بأنْ قال: هذا قياس، والقياس لا يفيد اليقين ولا الإلزام.

أمَّا اليقين فظاهر، وكيف فإنَّه خالٍ عن الجامع، والقياس الخالي عن الجامع لا يفيد الظَّنّ فضلاً عن اليقين. ولأنَّه يحتمل أن يكون التَّولُّد في النَّظر مضافاً إلى معنى

(١) ك: «التذكير».

(٢) ك: «التذكير».

(٣) ك: «التذكير».

(٤) ك: «التذكير».

اختصّ به النَّظر، أو[1] عدم التَّولُّد في التَّذكُّر مضافاً إلى معنًى اختصّ به التَّذكُّر، وكيف كان لا يلزم التعدية.

وأمَّا الإلزام، فلأنَّهم إنما ذهبوا إلى أن العلم الحاصل عَقِيبَ التَّذكُّر ليس بالتَّولُّد لِعِلة لا توجد في النَّظر، وتلك العِلّة عند المُعْتَزِلة هي أن التَّذكُّر قد يكون بفعل الله تعالى من غير قصدٍ واختيار من العبد. ويلزم من هذا أنْ لا يكونَ بالتَّولُّد، وإلّا لَكان المولّد[2] فعل الله تعالى. وذلك على خلاف مذهبهم لأنَّ عندهم قدرة الله (تعالى) لا تتعلّق بمعارف العباد. ولا كذلك النَّظر، فإنه يقع بفعل العباد[3] فيجوز أن يكون بالتَّولُّد.

ثم قال الإمام: هذا الفرق إن صحّ في نفس الأمر اندفع القياس المذكور، وإن لم يصحّ منعنا أن العلم / [ص: ٢٤أ] الحاصل عَقِيبَ التَّذكُّر ليس بالتَّولُّد. وحينئذٍ لا يتمّ القياس أيضاً.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: النظر الفاسد لا يولد الجهل، ولا يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة)

وقيل: إنه قد يستلزم. وهو الحق عندي، لما أن كل من اعتقد أن العالم قديم، وكل قديم مستغن عن المؤثر، فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم غني عن المؤثر، وهو جهل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «النَّظر الفاسد لا يُوَلِّد الجهل، ولا يستلزمه..» إلى آخره.

---

(١) ك: «و».

(٢) ك: «المتولّد».

(٣) ك: «العبد».

أقول: من قال بأنَّ العلم الحاصل عَقِيبَ النَّظر الصَّحيح بالعادة، جوَّز حصول الجهل عَقِيبَ النَّظر الصحيح والفاسد، و[حصول] العِلم عقيب النظر الفاسد، وأمَّا من قال[1] بأنَّ النَّظر يستعقب العلم على سبيل الوجوب اختلفوا في أن النَّظر الفاسد هل يستلزم الجهل أم لا؟

أكثر أصحابنا قالوا بعدم استلزامه الجهل، أي: لا يحصل في شيء من صوره الجهلُ[2].

وبعضهم قالوا: إنه يستلزمه، أيْ: قد يحصل في بعض صوره الجهلُ[3]، وهو الذي اختاره[4] الإمام.

واحتجَّ الإمام على ما ادعاه، وقال: من اعتقد أن العالم قديم، واعتقد أيضاً أن كلّ قديم مستغنٍ عن المُؤَثِّر، اعتقد بالضَّرورة أن العالم غنيّ عن المُؤَثِّر. وهذا النَّظر فاسد لكون كلّ واحد من القولين غير مطابق للأمر نفسه مع استلزامه النَّتيجة التي هي جهل. فَعُلِمَ أنَّ النَّظر الفاسد قد يستلزم الجهل.

قال الإمام الرازي:

احتجوا: بأن النظر في الشبهة لو استلزم الجهل، لكان نظرُ المحقِّ في شبهة المبطل يفيده الجهل.

جوابه: أنه معارض بأن النظر في الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيده العلم.

---

(١) ش: «وأمّا الذين قالوا».

(٢) ش: «من صورةِ الجهلِ».

(٣) ش: «في بعض صورةِ الجهلِ».

(٤) ك: «اختار».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأنَّ النَّظر في الشُّبهة لو استلزم الجهل، لكان نظر المحقّ في شبهة المبطل يفيده الجهلُ[1]».

أقول: تقريره: أنْ يُقالَ: النَّظر الفاسد لو استلزم الجهل وشبهة المبطل نظر فاسد فكان[2] يجب إذا حصلت في ذهن المحقّ أن يحصل له[3] الجهل، وإلَّا لزم تخلّف اللَّازم عن الملزوم، والتَّالي محال لأنَّ كثيراً من المحقِّين[4] مثل الأَنْبِيَاء والأولياء ينظرون في شُبَه[5] المبطلين مع عدم حصول الجهل لهم. والشَّرطيّة ممنوعة، وإنَّما يلزم صدقها إن لو كان النَّظر الفاسد يستلزم الجهل بالنِّسْبة إلى كلّ شخص وفي كلّ وقت وهو ممنوعٌ، بل عندنا هو يستلزم الجهل في الجملة، وما ذكرتموه من الدَّليل لا يبطله.

والإمام أجاب عنه بجواب جدليٍّ، بأنْ قال[6]: لو صحّ ما ذكرتم من الدَّليل، لزم أن النَّظر الصَّحيح لا يستلزم العلم، لأنه لو استلزمه لكان المبطل إذا نظر في الدليل الصحيح حصل له[7] العلم، والتَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

قال الإمام الرازي:

فإن جعلت هناك شرط الإفادة اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه.

---

(١) ك: «يفيد الجهلَ».

(٢) ش: «لكان».

(٣) ك: «به».

(٤) ش، ك: «المحقّقين».

(٥) ش، ك: «شبهة».

(٦) ك: «جدلي، وقال».

(٧) ك: «به».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإن[1] جعلت هناك شرط الإفادة [اعتقاد] حقّيّة تلك المقدّمات، فهو جوابنا عمّا قالوه».

أقول: المُعْتَزِلة أجابوا عن المعارضة التي ذكرها الإمام بأن منعوا الملازمة وقالوا في المستند: إنما يلزم حصول العلم للمبطل النَّاظر في الدَّليل الصَّحيح إن لو قلنا: مجرَّد[2] النَّظر في[3] الدَّليل الصَّحيح يستلزم العلم.

أمَّا لو قلنا: إن النَّظر مع اعتقاد صحّة مقدّمات الدَّليل مستلزم له، لا يلزم ذلك، لأنّ المبطل لا يعتقد حقّيّة تلك المقدّمات، فلا يحصل له العلم.

قال الإمام: إذا كان الأمر كذلك فنحن نترك المعارضة ونقدح فيما ذكرتم من الدَّليل الدَّالّ /[ص: ٢٤ب] على أن النَّظر الفاسد لا يولّد الجهل، بأن نمنع الشَّرطيّة القائلة بأنَّ النَّظر الفاسد لو استلزم الجهل، لكان نظر المحقّ في شبهة المبطل يفيده الجهل، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان المستلزم للجهل مُجرَّد النَّظر في الدَّليل الفاسد، وهو ممنوعٌ، بل المستلزم[4] هو النَّظر مع اعتقاد حقّيّة مقدّمات ذلك الدَّليل، فإذا[5] كان كذلك لا يلزم ما ذكرتموه.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: قد عرفت أن الفكر هو ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخر)

---

(١) ك: «وإن».

(٢) ش، ك: «أن لو قلنا: إنّ مجرّدَ».

(٣) ش: «من».

(٤) ك: «المستلزم للجهل».

(٥) ش: «وإذا».

ثم التصديقات المستلزمة إن كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو الفكر الصحيح وإلا فهو الفكر الفاسد.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قد[1] عرفْتَ أن الفكر هو ترتيب تصديقات ليتوصَّل بها[2] إلى تصديقات أُخر[3]..» إلى آخره.

أقول: هذا تقسيم للفكر إلى الصَّحيح والفاسد، فإنَّ الفكر لما كان عبارة عن ترتيب تصديقات ليتوصَّل بها إلى تصديقات أُخر[4] لزم انقسام التَّصديقات الموصلة إلى ما تكون متطابقة[5] لمتعلّقاتها -أيْ: تكون مطابقة لما عليه الأمر في نفسه- وإلى ما لا يكون كذلك، وإلّا لَكان الكُلّ مطابقاً، أو الكُلّ غير مطابق، ولو كان كذلك لما وقع الخلاف بين أهل النَّظر في المطالب لامتناعِ إفضاء المطابق إلى الباطل، وغير المطابق إلى الحق. والتَّالي ظاهر الفساد. والذي تصديقاته مطابقة لمتعلّقاتها هو الفكر الصَّحيح، كقولنا: «العالم مُتَغَيِّر، وكلّ مُتَغَيِّر ممكن»، والذي تصديقاته غير مطابقة هو الفكر الفاسد، وهو على قِسْمَيْن:

أحدهما: أنْ لا يكونَ شيء من التَّصديقات مطابقة للأمر نفسه، كقولنا: «العالم قديم، وكلّ قديم مستغن عن المُؤَثِّر».

والثَّاني: أن يكون أحدهما مطابقاً دون الآخر كقولنا: «العالم موجود، وكلّ موجود في جهة أو[6] مفتقر إلى الموجد».

---

(١) ك: «وقد».

(٢) ك: «به».

(٣) ش: «إلى تصديق آخر».

(٤) ك: «إلى تصديق آخر».

(٥) ش، ك: «مطابقة».

(٦) ش: «و».

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أن الفكر الذي تصديقاته مطابقة للأمر نفسه هو الفكر الصَّحيح، فإنَّ التَّصديقات إذا كانت مطابقة للأمر نفسه، ولا يكون التَّرتيب على الوجه الواجب[1] لا يكون صحيحاً، كقولنا: «الإنسان جسم وكلّ حيوان حساس» فإنَّ كلّ واحد من القولين مطابق للأمر نفسه مع أن الفكر فاسد لفساد[2] التَّرتيب، بل الصَّوَاب في تقسيم الفكر إلى الصَّحيح والفاسد أنْ يُقالَ: إن كانت التَّصديقات مطابقة والتَّرتيب الواقع بينهما صحيحاً كان الفكر صحيحاً، وإلَّا كان فاسداً.

قال الإمام الرازي:

(مسألة ذكر ابن سينا أن حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة)

فإن الإنسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة، وأن كل بغلة عاقر، ومع هذين العلمين ربما رأى بغلة منتفخة البطن فظن أنها حامل. بل لا بد مع حضور المقدمتين من التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ذكر ابن سينا أن حضور[3] المقدّمتين في الذِّهن لا يكفي لحصول النَّتيجة..» إلى آخره.

أقول: قال الشَّيخ: إن حصول المقدّمتين -أعني الصُّغْرَى والكُبْرى- في الذِّهن، لا يكفي للعلم بانتساب الأكبر إلى الأصغر، بل لا بُدَّ مع ذلك من أمر آخر، وهو التَّفطُّن لكيفيّة اندراج المقدّمة الجزئيّة تحت الكُلِّيّة، أي: العلم باندراج

---

(١) ك: «الواجب الصحيح».

(٢) ك: «بفساد».

(٣) ك: «حصول».

الصُّغْرَى في الكُبْرى[1]، فإنَّه[2] لو انتفى هذا العلم -أعني العلم بالاندراج- لم يحصل العلم بالنَّتيجة، كما إذا علم أن هذا الحَيَوان بغلة، وعلم أيضاً أن كلّ بغلة عاقر، ثم مع العلم بهذه المقدّمة الكُلِّيّة / [ص: ٢٥أ] رأى بغلة منتفخة البطن، فظنّ أنها حُبْلى، لعدم التَّفطُّن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا: «وكلّ بغلة عاقر». هذا ما ذهب إليه الشَّيخ، وهو كلام حقّ.

قال الإمام الرازي:

وهذا ضعيف، لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إما أن يكون معلوماً مغايراً لتينك المقدمتين وإما أن لا يكون، فإن كان مغايراً كان ذلك مقدمة أخرى لا بد منها في الإنتاج، ويكون الكلام في كيفية التئامها مع الأولين، كالكلام في كيفية التئام الأولين، ويفضي ذلك إلى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات.

وإن لم يكن ذلك معلوماً مغايراً للمتقدمتين استحال أن يكون شرطاً في الإنتاج، لأن الشرط مغاير للمشروط، وهاهنا لا مغايرة فلا يكون شرطاً.

وأما حديث البغلة فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر في الذهن إحدى المقدمتين فقط، إما الصغرى أو الكبرى، أما عند اجتماعهما في الذهن فلا نسلم أنه يمكن الشك في النتيجة.

قال الإمام الكاتبي:

قال الإمام: «وهذا ضعيف..» إلى آخره.

أقول: هذا الكلام ظاهر، وحلُّه أنْ نقولَ: نحن نختار القسم الأوَّل، وهو أن يكون الاندراج المذكور أمراً مغايراً للمقدّمتين.

---

(١) ك: «تحت الكبرى».

(٢) ص: «فإن»!

قوله: «لو كان كذلك، لكان ذلك مقدّمة أخرى» ممنوع إن عنى بالمقدّمة مقدّمة نسبتها إلى إحدى المقدّمتين نِسْبة صُغْرَى إلى كُبْرى أو بالعكس ليحتاج[1] إلى الالتئام[2] بينهما[3] واندراج إحداهما في الأخرى. وإن عنى بها ما يتوقّف عليه الإنتاج فمسلَّم، لكن لا يلزم من ذلك احتياجه إلى الالتئام بين الأُولين، وكيف لا؟ فإنَّه مُجَرَّد تصوّر نِسبيّ يَعْرِض لإحدى المقدّمتين بالقياس إلى الأخرى.

ثم قال الإمام: وأمَّا حديث البغلة -وهو المثال الذي ذكره الشَّيخ للتنبُّه[4] على هذا المطلوب- فعدم لزوم النَّتيجة فيه إنما يُتصوّر إذا كان الحاصل في الذِّهن إحدى المقدّمتين -أعني الصُّغْرَى أو الكُبْرى-، أمَّا إذا كانت المقدّمتان حاضرتين في الذِّهن فنحن لا نسلِّم عدم حصول العلم بالنَّتيجة.

واعلم أن العلم باندراج الصُّغْرَى في الكُبْرى أمرٌ لا بُدَّ منه في حصول العلم بالنَّتيجة من المقدّمتين، والعلم به ضروريّ. وأمَّا أن العلم بالمقدّمتين هل يمكن حصوله بدون هذا العلم؟ ففيه كلام.

قال الإمام الرازي:

(مسألة اختلفوا في أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا)

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اختلفوا في أن العلم بوجه دَلالة الدَّليل على المدلول، هل هو عين العلم بالمدلول أم لا؟..» إلى آخره.

---

(١) ك: «فيُحتاج».
(٢) ك: «إلى التئامٍ».
(٣) ص: «بينها».
(٤) ش، ك: «للتنبيه».

أقول: اختلف المتكلّمون في أن العلم بوجه دَلالة الدَّليل -كحدوث العالم عند من يجعل الحدوث عِلة الحاجة إلى المُؤَثِّر وإمكانه عند من يجعل الإمكان علة الحاجة- هل هو عين العلم بالمدلول كوجود الصَّانع -إذ العالم دليل على وجود الصَّانع- أم لا؟

فقال بعضهم: ليس عينه، وهو الذي اختاره الإمام، لأنَّ العلم بالإمكان أو[1] الحدوث جزء من الدَّليل الدَّالّ على المدلول أو شرط له، فلو[2] كان عين العلم بالمدلول لزم العلم بالمنظور[3] حالة النَّظر، وقد بيَّنَّا فساده.

وقال آخرون: إنَّهُ عينه، واحْتَجّوا (عليه) بأنَّ العلم بوجه دَلالة الدَّليل على المدلول نسبة بين الدَّليل والمدلول، والعلم بالنِّسْبة يستلزم العلم بالمنتسبين.

وهو ضعيف، لأنَّهم إن عَنَوْا بهذا الاستلزام أن العلم بالمنتسبين عين العلم[4] بالنِّسْبة أو مستفادٌ من العلم بالنِّسْبة فهُو ممنوعٌ. وبتقدير تسليم الثَّاني فلا يلزم ما ادَّعوه. وإن عَنَوْا به حصول العلم بالمنتسبين عند حصول العلم بالنِّسْبة بينهما فهو حقّ، لكن لا يدلّ على ما تصدَّوا لإثباته، وهو أن أحد العلمين عين[5] الآخر.

قال الإمام الرازي:

والحق أن ههنا أموراً ثلاثة: العلم بذات الدليل، كالعلم بإمكان العالم، والعلم بذات المدلول، كالعلم بأنه لا بد له من مؤثر، والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول.

---

(١) ك: «و».

(٢) ك: «ولو».

(٣) ك: «بالمظنون».

(٤) ص: «عين العلة».

(٥) ك: «غير».

أما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ومستلزم له. وأما العلم بكون الدليل دليلاً على المدلول فهو أيضاً مغاير للعلم بذات الدليل والعلم بذات المدلول، لأنه علم بإضافة أمر إلى أمر، والإضافة بين الشيئين مغايرة لهما، فالعلم بها مغاير للعلم بهما.

ولا يجوز أن يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلاً على المدلول، لأن العلم بإضافة أمر إلى أمر يتوقف على العلم بالمضافين، والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول متوقف على العلم بوجود المدلول، فلو كان العلم بوجود المدلول مستفاداً من العلم بكون الدليل دليلا على المدلول لزم الدور، وهو محال. وبالله التوفيق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والحقّ أنّ ها هنا أموراً ثلاثة..» إلى آخره.

أقول: أحد هذه الأمور / [ص: ٢٥ب] الثَّلاثة: العلم بذات الدَّليل، كالعلم بإمكان العالم أو حدوثه.

والثَّاني: العلم بذات المدلول، كالعلم بأنَّه لا بُدَّ للعالم من مُؤَثِّر (و)موجد.

والثَّالث: العلم بكون الدَّليل دليلاً على المدلول، كالعلم بكون إمكان العالم أو حدوثه دليلاً على أن له مُؤَثِّراً.

أمَّا[1] العلم بذات الدَّليل، فلا شَكَّ أنَّه مغاير للعلم بذات المدلول، لأنَّ الدَّليل سابق على المدلول سبقاً ذاتيّاً، فالعلم به يتقدَّم على العلم بالمدلول، والسَّابق على الشَّيء لا يكون عينه لكنَّه مستلزم له، أي يجب حصول العلم بالمدلول عند حصول العلم بالدَّليل، لأنَّ الدَّليل لما كان عِلة للمدلول فأينما حصلت حصل

(١) ك: «وأمّا».

معلولها وإِلَّا لزم تخلّف المعلول عن العِلّة[1]. وهذا هو الذي ذهب إليه الحكماء بأنَّ كلّ ما له سبب فإنما[2] يعرف من جهة العلم بسببه.

وأمَّا العلم بكون الدَّليل دليلاً على المدلول، فهو أيضاً مغاير للعلم بالمدلول، لأنَّ كون الدَّليل دليلاً على المدلول نِسْبة بين الدَّليل والمدلول، والنِّسْبة بين الأمرين متأخّرة عنهما، فتكون مغايرة لكلٍّ منهما، فالعلم بها يكون مغايراً للعلم بكلٍّ واحد منهما.

ولا يجوز أن يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدَّليل دليلاً على المدلول، أي لا يجوز أن يكون العلم بالمدلول مستفاداً من العلم بكون الدليل دليلاً على المدلول، لأن كون الدليل دليلاً على المدلول إضافة بين الدَّليل والمدلول، فتكون مغايرة لكلِّ واحد منهما متوقّفة عليهما، فالعلم بها يتوقّف على العلم بكلِّ واحد من المنتسبين. فلو استفدنا العلم بأحد المنتسبين من العلم بتلك الإضافة لزِم الدَّور، وهو محال.

---

(١) قبالة هذا الموضع في حاشية ص: «حاشية: أي: إذا نظر إلى سبب وجوده علم وجوده، وإذا نظر إلى سبب عليته علم عدمه، وإذا نظر إليه من حيث هو هو مع قطع النظر عن سبب وجوده وسبب عليته جوّز وجوده بدلاً عن عليته، وبالعكس».

(٢) ك: «فإنه إنما».

قال الإمام الرازي:

المقدمة الثالثة في الدليل وأقسامه

وفيها أربع مسائل

مسألة

الدليل: هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول. والأمارة هي التي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول، كل واحد منهما إما أن يكون عقلياً محضاً أو سمعياً محضاً أو مركباً منهما.

أما العقلي فلا بد أن يكون بحيث يلزم من وجوده وجود المدلول، فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف. فإن لم يحصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشرط، كالاستدلال بالعلم على الحياة. وإن حصل من الطرف الآخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين، وبالمعلول المعين على العلة المطلقة أو المعينة إن ثبت التساوي بدليل منفصل. أو بأحد المعلولين على الآخر وهو مركب من الأوَّلَين. أو بأحد المتلازمين على الآخر كالمتضايفين.

أما السمعي المحض فمحال، لأن خبر الغير ما لم يعرف صدقة لم يفد.

وأما المركب فظاهر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الدَّليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول، والأمارة هي التي يلزم من العلم بها ظنّ وجود المدلول..» إلى آخره.

أقول: الدَّليل هو القول[1] المركَّب من مقدّمتين على وجه يلزم من العلم به العلم بالمدلول[2] وجوديّاً كان المدلول أو عدميّاً.

---

(١) ك: «المقول».

(٢) ك: «العلم بوجود المدلول».

والأمارة: هي القول المركَّب من مقدّمتين على وجه يلزم من العلم به الظَّنّ بالمدلول وجوديّاً كان المدلول أو عدميّاً.

والمراد باللُّزوم المذكور في هذين التَّعريفين ليس هو اللُّزوم الواجب بل الأعمّ منه، ليندرج فيه العلم الحاصل عَقِيبَ النَّظر بالعادة كما هو مذهب الأَشْعَرِيّ.

وكلّ واحدٍ منهما قد يكون عقليّاً محضاً، أي: لا يكون العلم بصدق شيء من مقدّمتيه مستفاداً من السَّمع، كقولنا: «العالم مُتَغَيِّر، وكلّ مُتَغَيِّر ممكن».

وقد يكون سمعيّاً محضاً، أي: يكون العلم بصدق كلّ واحدة من مقدّمتيه مستفاداً من السَّمْع. والإمام ذهب إلى امتناع وجوده.

وقد يكون مركَّباً منهما، أي: يكون العلم بصدق إحدى مقدّمتيه مستفاداً من السَّمع دون الأخرى، كقولنا: «هذا بيع»، أي: جرى بين المتعاقدين الإيجابُ والقبول[١]. وكلّ بيع فهو مفيد[٢] للملك، لقوله[٣] تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾ [البقرة:٢٧٥].

وأمَّا العقليّ فلا شَكَّ / [ص: ٢٦أ] في أنَّه بحاله يلزم من وجوده في الخارج أو في الذِّهن حصول المدلول فيه، فاللُّزوم حاصل من هذا الجانب لا محالة، فإنْ لم يكن وجود المدلول في الخارج ولا في الذِّهن يستلزم وجود الدَّليل فيه فهو كالاسْتِدْلال لوجود[٤] المشروط بأحد الوجودين على وجود الشَّرط بذلك الوجود. ومَثَّل ذلك بالاسْتِدْلال بالعِلْم على وجود الحَياة.

---

(١) ك: «بالإيجاب والقبولِ».

(٢) ك: «منعقد».

(٣) ك: «كقوله».

(٤) ص: «بوجود»!

وإن كان وجود المدلول بأحد الوجودين يستلزم وجود الدَّليل بذلك الوجود فهو كالاسْتِدْلال بالعِلّة المعيّنة على المعلول المعيّن، وبالمعلول المعيّن على العِلّة المطلقة، كالاسْتِدْلال بالحركة على الحرارة، وبالحرارة على أن هناك عِلة موجبة لها.

وقوله: أو على العِلّة المعيّنة إن ثبت التساوي بدليلٍ منفصل. أي: يستدلّ بالعِلّة المعيّنة على المعلول المعيّن، وبالمعلول المعيّن -أي: بذلك المعلول- على تلك العِلّة، إن ثبت أنَّه ليس لذلك المعلول عِلة غير تلك العِلّة المعيّنة، فحينئذٍ يكون كلُّ واحد منهما[1] مستلزماً للآخر، وهو المراد بالتساوي، وذلك مثل اسْتِدْلالنا بمماسّة النَّار على الاحتراق، وبالاحتراق[2] على مماسّة النَّار، لما تقرّر في عقولنا أن الاحتراق[3] لا يوجد، إلّا عند مماسّة النَّار.

وقوله: «أو بأحد المعلولين على الآخر» مثال آخر لما يكون التلازم حاصلاً من الطَّرَفين.

وقوله: «وهو مركَّب من الأوَّلينِ» أي: الاسْتِدْلال بأحد المعلولين على الآخر، بواسطة الاسْتِدْلال بالمعلول على العِلّة وبالعِلّة على المعلول، لأنَّه إنما يمكننا الاسْتِدْلال بالاحتراق مثلاً على الإشراق، اللذين هما معلولا عِلة واحدة وهي مماسّة النَّار، لأنَّا[4] عند حصول الاحتراق نجزم بمماسّة النَّار، لامتناعِ حصول المعلول بدون العِلّة، ثم نستدلّ بمماسّة النَّار على الإشراق.

وقوله: «أو بأحد المتلازمين على الآخر» مثال آخر لهذا القسم، وذلك مثل الاسْتِدْلال بأحد المُضَافَيْنِ -كالأُبُوّة- على المضاف الآخر -كالبُنُوّة-.

---

(١) ك: «كلٌّ منهما».

(٢) ك: «على الإحراق، وبالإحراق».

(٣) ك: «الإحراق».

(٤) ك: «لأنّ».

قوله: «وأمَّا السَّمْعيّ المحض فمحال،لأنَّ خبر الغير ما لم يعرف صدقه لم يُفد». معناه: أن المقدّمة السَّمْعيّة، لما كانت عبارة عن المقدّمة التي يكون العلم بصدقها مستفاداً من قول الغير، وقولُ الغير ما لم يعرف صدقه لا يكون مفيداً للعلم، وذلك لا يُعرف إلّا بالدَّليل العقليّ، وإذا كان كذلك استحال تركّب[1] الدَّليل من المقدّمات السَّمْعيّة دون أن يقترن بها مقدّمة عقليّة.

وأنَا أقول: إنْ عنى[2] بذلك أن الدَّليل المركَّب من المقدّمات السَّمْعيّة لا بُدَّ من انتهاء مقدّماته إلى مقدّمات عقليّة فهو حقّ، وإن عنى به أن الدَّليل استحال أن يكون كلّ واحدة من مقدّمتيه سمعيّة: فهو ممنوع.

وأمَّا المركَّب من العَقْلِيّ والسَّمْعيّ -أي: الذي يكون بعض مقدّماته عقليّاً والبعض الآخر سمعيّاً-، فقد عرفْتَ مثاله.

قال الإمام الرازي:

مسألة:

الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وصحة إعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتقديم و التأخير والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح،إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الدَّليل اللفظيّ لا يفيد اليقين، إلّا عند أمور عشرة..» إلى آخره.

---

(١) ك: «تركيب».

(٢) ك: «أقول: أعني»!

أقول / [ص: ٢٦ب]: ذهب[١] المُعْتَزِلة وجمهور أصحابنا، إلى أن الاسْتِدْلال بالدَّليل اللفظيّ لا يفيد اليقين خلافاً لبعضهم. وهو اختيار الإمام، واحتجَّ عليه بأنَّ الدليل اللفظيّ ما لم يقترن به أمور عشرة لا يفيد، وتلك الأمور مظنونة، والموقوف على المظنون لا يفيد اليقين.

أمَّا تلك الأمور:

فأحدها: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وذلك لا يحصل إلّا إذا بلغ النَّاقلون لها حدّ التَّواتُر، أو كانوا معصومين وإن لم يبلغوا حدّ التَّواتُر. والأوَّل باطل، لأنَّها إنما نقلت عن عدد مخصوص. وكذا الثَّاني، لاتِّفاق الكُلّ على أنهم ما كانوا بحيث يقطع بعصمتهم.

وثانيها: إعرابها.

وثالثها: تصريفها.

والمرجع بهما إلى أشعار العرب، وتلك الأشعار ما رواها إلّا الآحاد، وقولهم لا يفيد اليقين.

ولَئِن سلَّمنا أن روايتهم صحيحة، لكن يحتمل أن ذلك الشَّاعر قد لحن، وكيف وقد ذهب كثير من أهل الأدب إلى أن أكابر شعراء الجاهليّة -كامرئ القيس وغيره- قد صدر منهم لحن كثير؟

ورابعها: عدم الاشتراك، وهو غير يقينيّ، لاحتمال أن يكون مراد الشَّارع غير ما فهمناه[٢].

---

(١) ش: «ذهبت».

(٢) ك: «غير ما فهمنا».

وخامسها: عدم المجاز، وهو أيضاً محتمل، لجواز أن يكون المراد من اللفظ غير موضوعه الأصليّ.

وسادسها: عدم النَّقْل، فإنَّ بتقدير أن يكون اللفظ منقولاً -إمَّا منقولاً عرفيّاً، كالدَّابّة، أو شرعيّاً، كالصَّلاة والصَّوم، أو اصطلاحيّاً، كاصطلاحات[1] النحاة والنظّار- احتمل كلّ واحدة[2] من هذه المعاني أن يكون هو المراد لا غير، وعند ذلك لا يتعيّن المراد منها.

وسابعها: عدم التخصيص بالأَشْخَاص أو الأزمنة، إذ من المحتمل أن يكون المراد من المخاطبين بذلك الخِطاب[3] الصحابة دون غيرهم، أو كان الكُلّ مراداً لكن لا في كلّ الأزمنة بل في الزَّمان الذي ورد فيه النَّصّ.

وثامنها: عدم التقديم والتأخير، إذ من الجائز أن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿ٱرْكَعُواْ[4] وَٱسْجُدُواْ﴾ [الحج:٧٧]: اسجدوا[5] واركعوا، وعند هذا الجواز لا يبقى اليقين.

وتاسعها: عدم النَّاسخ، ولا شَكَّ في جوازه، وعند احتماله لا يبقى اليقين.

وعاشرها: عدم المعارض العَقْلِيّ، حتى لو قام دليل عَقْلِيّ على نقيض ما دلَّ اللفظ عليه امتنع الرجوع إلى مدلول اللفظ، لامتناعِ تقديم النَّقْل على العقل، إذ تقديمه يفضي إلى القدح فيه، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه:٥]، ظاهر الآية يدلّ على كونه مستقراً على العرش، والدَّليل العَقْلِيّ ينفيه لامتناعِ

---

(١) ك: «كاصطلاح».

(٢) ك: «واحد».

(٣) ش، ك: «من المخاطبين بالخطاب».

(٤) ش: «واركعوا»!

(٥) ص، ش: «واسجدوا»! وأثبتنا ما في ك.

كونه مماسّاً للأجسام ومحاذياً لها، فلو اعتقدنا مدلول كلّ واحد منهما يلزم اعتقاد النقيضَيْن، أو يرجح / [ص: ٢٧أ] مدلول اللفظيّ على العقليّ، وهو محال لما عرفْتَ، فتعيّن العكس. وقيام الدَّليل في جميع صور الأَدِلة اللفظيّة على نقائض مدلولاتها محتمل، وعند ذلك امتنع الجزم بها.

فظهر أن الدَّليل اللفظيّ لا يفيد اليقين إلّا عند عدم هذه الأمور العشرة، ولا شَكَّ أن عدمها مظنون، فتكون دَلالة الأدلة اللَّفظيَّة[1] على مدلالوتها ظنيّة، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

مسألة:

النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول ﷺ فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل وإلا لزم الدور. وأما الذي لا يكون كذلك فكل ما كان جزماً بوقوع ما لا يجب عقلاً وقوعه كان الطريق إليه النقل ليس إلّا. وهو إما العام كالعاديات، أو الخاص كالكتاب والسنّة، والخارج عن القسمين يمكن إثباته في الجملة بالعقل والنقل معاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «النَّقْليّات بأسرها[2] مستندة إلى صدق الرَّسول ﷺ..» إلى آخره.

أقول: ليس المراد به كلَّ نَقْل[3]، بل ما يدل على الأحكام والإخبار عن صفات الله تعالى والجنّة والنَّار ونعيم إحداهما وعذاب الأخرى. أمَّا النَّقْل عن الأمور المشاهدة فليس صدقها مستنداً إلى صدق الرَّسول ﷺ، لإفادة النَّقْل المتواتر

---

(١) ش، ك «النقلية». و ص: «اليقينية» غير منقطة، وهو خطأ.

(٢) ك: «النقليات كلها».

(٣) ك: «كلَّ ما نُقِل».

اليقين وإن لم يعتقد النَّاقل صدق الرَّسول، كالنَّقْل عن وجود بغداد ومكّة وغيرها[1].

إذا عرفْتَ هذا فنقول: كلّ مطلوب يتوقّف العلم بصدق الرَّسول ﷺ على العلم به كالعلم بوجود الصَّانع عزَّ اسمه لا يمكن إثباته بدليل نقليّ وإِلَّا لَزِمَ الدَّوْرُ، لأنَّ العلم بصدقه ﷺ إنما يكون بواسطة العلم، لأنَّ الله تعالى أظهر المعجزات على يده، والعلم بذلك يتوقّف على العلم بوجود الإله تعالى. فلو استفدنا العلم بالإله من صدقه لَزِمَ الدَّوْرُ.

وأمَّا المطلوب الذي لا يتوقّف العلم بصدق الرَّسول ﷺ على العلم به، فكلّ ما كان إخباراً عن وقوع ما جاز وجوده وجاز عدمه عقلاً، فلا يمكن إثبات ذلك إلّا بالنَّقْل، وهو المراد من قوله: «كان الطَّريق إليه النقل ليس إلّا[2]» أي: لا يمكن الوصول إليه إلّا بالنَّقْل، وذلك مثل الإخبار عن وجود «زيد» في الدَّار وعن عدمه فيها، وعن نزول المطر ببلدة كذا وعدم نزوله فيها، فإنَّ العقل يُجَوِّز كلّ واحد من طرفي هذه الإخبارات، فلا يمكن الجزم بأحدهما إلّا بسبب غير العقل، وهو النَّقْل.

ثم النَّقْل إمَّا عامّ: أي يفيد العلم لكلِّ أحد[3] من العقلاء، وإمّا[4] خاصّ: أي تختصّ إفادته بقومٍ دون قوم، أمَّا العامّ فكجميع العاديَّات، وهي الأمور التي حصولها عند حصول أمر آخر دائم لكن غير واجب، كالشِّبَعِ الحاصل عَقِيبَ الأكل والرِّي عَقِيبَ الشُّرْب وكالنَّقْل المتواتر، فإنَّ هذين النَّوْعين من النَّقْل يفيدان العلم لكلِّ واحد من العقلاء مسلماً كان أو كافراً.

---

(١) ش: «وغيرهما».

(٢) ش: «إليه ليس إلا النقل».

(٣) ك: «واحد».

(٤) ك: «أو خاص».

وأمَّا الخاصّ فكالكتاب والسُّنّة، فإنَّ هذا النَّوْع لا يفيد العلم لكلِّ واحدٍ من العقلاء، بل لا يفيد العلم، إلّا للمصدق بالكتاب والسُّنّة.

والمراد من النَّقْل المفيد ها هنا ليس هو[1] الدَّليل الذي يركَّبُ[2] من مقدّمتين، كلّ واحدة منهما /[ص: ٢٧ب] نقليّة غير مستندة إلى مقدّمة عقليّة، وإلَّا كان متناقضاً لما ذكره في المسألة السَّابقة، بل المراد منه ما يكون بعض مقدّماته نقليّاً، والبعض الآخر عقليّاً، أو كان الكُلّ نقليّاً، لكن يكون مستنداً إلى دليل عقليّ.

وأمّا الخارج[3] عن القِسمَيْن -أعني: عَمَّا يتوقّف صدق الرَّسول عليه السلام على العلم به، وما يكون إخباراً عن وقوع ما جاز وجوده وجاز عدمه [عقلاً]-، جاز إثباته بالعقل والنَّقْل معاً، أي: يمكن إثباته في الجملة بكلِّ واحدٍ منهما، كجواز رؤية الله تعالى ووجوب النَّظر.

وإنَّما قال: «في الجملة» لأنَّه ليس كلّ ما هذا شأنه يدلّ العقل والنَّقْل معاً على ثبوته، بل منها ما لا يدلّ شيء منهما عليه، كقولنا: القابل للشَّيء لا يخلو عنه وعن ضدّه إن كان له ضدّ، وعنه وعن مثله إن لم يكن له ضدّ، فإنَّ هذه القضيّة لا يدلّ العقل ولا النَّقْل على ثبوتها ولا على نفيها.

ومنها ما يدلّ عليه النَّقْل دون العقل، كصفات السَّمع والبصر لله تعالى، عند من يرى أن الطَّريق في[4] إثبات هاتين الصِّفتين له السَّمْع، ومنها ما يدلّ عليه العقل دون النَّقْل، كقولنا: الظُّلم والكذب قبيح لذاته، والعدل والصِّدق حسن لذاته.

---

(١) ك: «ليس هذا».
(٢) قد تُقرأ في الأصول: تَركَّب.
(٣) ك: «والخارج».
(٤) ك: «إلى».

قال الإمام الرازي:

مسألة:

إذا استدللنا بشيء على شيء فإما أن يكون أحدهما أخص من الثاني أو لا يكون، والأول على قسمين، لأنه إما أن يستدل بالعام على الخاص، وهو القياس في عرف المنطقيين. وإما بالعكس، وهو الاستقراء.

وأما الثاني فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر إلا إذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما، فيستدل بثبوت الحكم في إحدى الصورتين على أن المناط هو المشترك، ثم يستدل بذلك على ثبوته في الصورة الأخرى، وهو القياس في عُرف الفقهاء. وهو في الحقيقة مركب من القسمين الأولين.

قال الإمام الكاتبي:

[بحث القياس والاستقراء والتمثيل]

قال: «إذا اسْتَدْلَلْنا بشيء على شيء، فإمَّا أن يكون أحدهما أخصّ من الثَّاني، أو لا يكون، والأوَّل على قِسْمَيْن» إلى آخره.

أقول: الغرض من هذه المسألة حصر الأدلة العقلية في ثلاثة، وهي القياس والاستقراء والتمثيل.

واحتج عليه وقال: إذا استدللنا بشيء على شيء فإمّا أن يكون أحدهما أخصّ من الآخر أو لا يكون، فإن كان الأول: فإمّا أن يستدلّ بالعامّ على الخاص، أو بالخاصّ على العامّ. أي: إمَّا أن يستدلّ بثبوت الحكم لكلِّ الأفراد على ثبوته في بعض الأفراد، وإمّا أن يستدلّ بثبوت الحكم لبعض الأفراد على ثبوته لكل الأفراد.

والأوَّل يسمى بالقياس في عرف أهل المنطق كقولنا: «الجسم ممكن، وكلّ ممكن محدث»، ينتج: الجسم محدث. فاسْتَدْلَلْنا بثبوت الحدوث لكلِّ أفراد الممكن على ثبوته للجسم الذي هو بعض أفراده.

والثَّاني هو الاستقراء، كقولنا: «كلّ حيوان يحرك فكَّه الأسفل عند المضغ»، لأنَّا استقرينا فرأينا[1] الإنسان والدوابَّ والطيور تحرِّك فكَّها الأسفل عند المضغ، فيكون الكُلّ كذلك. فاسْتَدْلَلْنا بحركة الفكِّ الأسفل عند المضغ لبعض أفراد الحَيَوان على حركته عند المضغ لكلٍّ أفراده.

وإن كان الثَّاني فلا يمكن الاسْتِدْلال بأحدهما على الآخر إلّا إذا كانا مندرجين تحت أمر كليّ مشترك بينهما، فيستدلّ بثبوت الحكم في إحدى تينك الصُّورتين على أن ذلك الأمر الكليّ المشترك بينهما علّة للحكم. وبينوا ذلك[2] بالدوران وبالتَّرديد بين غير المتناقضين بأنْ قالوا: /[ص: ٢٨أ] العِلّة إمَّا الوصف المشترك أو معنى آخر، والثَّاني باطل، فتعيّن الأوَّل.

ولا يخفى عليك ضعف هذين الطَّريقين، أمَّا الأوَّل، فلأنَّ الجزء الأخير وسائر الشرائط المساوية مدار للحكم[3] وجوداً وعدماً مع أن شيئاً منهما ليس بعِلة للحكم. وأمَّا الثَّاني فلجواز عِليّة أمر آخر غيرهما.

ثم استدلّوا بعليّة الوصف المشترك بين الصُّورتين على ثبوت الحكم في الصُّورة الأخرى، والمنطقيّون يسمّون هذا تمثيلاً، والفقهاءُ قياساً، والصُّورة التي يستدلّ بثبوت الحكم فيها على عليّة المشترك يسمّونه[4] أصلاً، والصُّورة الأخرى فرعاً، والمعنى المشترك جامعاً.

---

(١) ك: «ورأينا».

(٢) مقابلها في حاشية ص: «أي: علّة المشترك».

(٣) ك: «مدار الحكم».

(٤) ك: «يسمونها».

ولقائلٍ أن يقول: إنَّا نستدلّ بثبوت الحكم في أحد المتساويين[1] على ثبوته للآخر في قولنا: «الإنسان متعجِّب»، و«كلّ متعجِّب ضاحك»، وهو خارج عن[2] هذه الثَّلاثة. والحقُّ أنْ نجعل هذا أيضاً قسماً آخر لتصير الأقسام أربعة، لأنَّ ما ذكرناه في حدّ الدَّليل، وهو مركَّب[3] من مقدّمتين على وجه يلزم[4] من العلم به العلم بالمدلول صادق عليه.

ونقول: إمَّا أن يستدلّ بثبوت الحكم في كلّ أفراد العامّ على ثبوته في كلّ أفراد الخاصّ، أو بالعكس، أو يستدلّ بثبوت الحكم في كلّ أفراد أحد المتساويين، على ثبوته في كل أفراد الآخر، أو يستدلّ بثبوت الحكم في بعض الأفراد على ثبوته في البعض الآخر، والأوَّل هو القياس، والثَّاني الاستقراء، والثَّالث قياس المساواة، والرَّابع التمثيل.

قوله: «وهو[5] في الحَقِيقة مركَّب[6] من القِسمَيْن الأوَّلينِ» أي: التمثيل إنما يتمّ بواسطة الاستقراء أو القياس في عرف المنطقيّين، لأنَّا إذا اسْتَدْلَلْنا بثبوت الحكم في الأصل على عِليّة الوصف المشترك، كأنّا اسْتَدْلَلْنا بثبوت الحكم في بعض صور الوصف على ثبوته في كلّ صور ثبوته. ثم إذا اسْتَدْلَلْنا بالعليّة[7] على ثبوت الحكم في الفرع كأنَّا اسْتَدْلَلْنا بثبوت الحكم في جميع صور الوصف على ثبوته في بعض الصُّور، فظهر أن هذا القسم مركَّب من القِسمَيْن المذكورين [من] قبلُ.

---

(١) ك: «المساويين».

(٢) ك: «من».

(٣) ش: «المركب».

(٤) ك: «يستلزم».

(٥) ش: «وهي».

(٦) ك: «وهو مركب في الحقيقة».

(٧) ك: «بالعلة».

قال الإمام الرازي:

ثم القياس بالمعنى الأول على خمسة أقسام:

أحدها: أن نحكم بلزوم شيء لشيء، فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقاً للزوم. ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم، ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحاً للعموم.

وثانيها: التقسيم المنحصر إلى قسمين، فإنه يلزم من رفع أيهما كان ثبوت الآخر، ومن إثبات أيهما كان ارتفاع الآخر.

وثالثها: إذا حكمنا بثبوت الألف لكل ما ثبت له الباء، أو بانتفاء الألف عن كل ما ثبت له الباء، ثم رأينا الباء ثابتاً لكل الجيم أو لبعضه حكمنا بثبوت الألف أو انتفائه لكل الجيم أو لبعضه.

ورابعها: إذا حكمنا بأن الألف ثابت للباء ومسلوب عن الجيم، فإن كان وقت السلب والإيجاب واحداً، كفى ذلك في مباينة الطرفين. وأما إذا لم يعين الوقت لم ينتج إلا عند اعتبار الدوام في أحد الطرفين، لأن دوام أحد النقيضين يوجب كذب الآخر كيف ما كان.

وخامسها: إذا حصل وصفان في محل واحد فقد التقيا فيه، أما في الخارج عنه فربما يحصل ذلك الالتقاء، وربما لا يحصل، فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئي. وتفاصيل هذه المناهج مذكورة في كتبنا المنطقية. وبالله التوفيق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ثم القياس بالمعنى الأوَّل على خمسة أقسام..» إلى آخره.

أقول: القياس ينقسم إلى استثنائي[1] واقترانيّ، لأنَّ عين النَّتيجة أو نقيضها، إمَّا إن كان مذكوراً بالفعل في القياس أو لم يكن. والأوَّل هو الاستثنائي، والثَّاني هو

---

(١) ص: «أو»!

الاقترانيّ. ثم الاستثنائي مركَّبٌ مِنْ شَرْطِيّة، أي: التي تنحلّ إلى قضيتين، ووضع أحد جزئيها أو رفعه، ليلزم منه وضع الجزء الآخر أو رفعه.

وتلك الشَّرطيّة: إمَّا متَّصِلة، وهي التي يحكم فيها بصدق قضيّة على تقدير أخرى.

وإمَّا منفصِلة: وهي التي يحكم فيها بالمنافاة بين القضيتين / [ص: ٢٨ب]، إمَّا في الصِّدق والكذب -معاً- وتسمى حقيقيّة، أو في الصِّدق فقط وتسمى مانعة الجمع، أو في الكذب فقط وتسمى مانعة الخلو.

أمَّا الذي يكون شرطيّة متَّصِلة، كقولنا[1]: إن كان (أ) (ب) فـ (ج) (د)، فوضع (أب) يوجب وضع (جد)، ورفع (جد) رفع (أب)، وإلَّا لبطل اللُّزوم بين (أ ب) و (ج د). أمَّا رفع (أ ب) ووضع (ج د) فلا يوجبان شيئاً، لاحتمال أن يكون اللَّازم في المتَّصِلة أعمّ، وعدم استلزام رفع الأخصّ رفع الأعمّ ووضع الأعمّ وضع الأخصّ، وإلى هذا القسم يشير بقوله:

«أحدها: أن يحكم بلزوم شيء لشيء، فيلزم من وجود الملزوم وجود اللَّازم، ومن عدم اللَّازم عدم الملزوم تحقيقاً للزوم، ولا يلزم من عدم الملزوم[2] عدم اللَّازم، ولا من وجود اللَّازم وجود الملزوم تصحيحاً للعموم».

وأمَّا الذي يكون شرطيّة منفصلة، فثلاثة أقسام[3]:

أحدها: أن تكون المنفصلة حقيقيّة، كقولنا: «هذا العدد إمَّا أن يكون زوجاً أو فرداً»، فوضع أيّ جزءٍ كان يوجب رفع الآخر لامتناعِ الجمع بينهما، ورفع أيِّ جزءٍ كان يوجب وضع الآخر لامتناعِ الخُلُوّ عنهما. وهذا القسم هو المذكور في الكتاب.

---

(١) ك: «فكقولنا».

(٢) ك: «اللزوم».

(٣) ك: «منفصلة، ويلزم أقسام».

وأمَّا القسمان الآخران فتركهما[1]، فالأوَّل منهما أن تكون المنفصلة مانعة الجمع، كقولنا: «هذا الشَّيء إمَّا أن يكون شجراً أو حجراً[2]»، فوضع أي جزء كان منهما[3] يوجب رفع الآخر لامتناعِ الجمع بينهما، ورفع شيء منهما لا يوجب وضع الآخر لجواز الخُلُوّ عنهما.

والثَّاني: أن تكون المنفصلة مانعة الخُلُوّ، كقولنا: «زيد إمَّا أن يكون في البحر أو لا يغرق»، فرفع أي جزء كان منهما يوجب وضع الآخر، لامتناعِ الخُلُوّ عن الجُزْأَيْنِ، أمَّا[4] وضع شيء منهما لا يوجب رفع الآخر، لإمكان الجمع بين الجُزْأَيْنِ.

وأمَّا الاقترانيّ، فلا بُدَّ وأن يشتمل على مقدّمتين، إحدى تينك المقدّمتين يشتمل على المحكوم عليه في المطلوب المُسَمَّى بالأصغر، وتسمى تلك المقدّمة صُغْرَى، و(المقدمة) الأخرى تشتمل على المحكوم به في المطلوب المُسَمَّى بالأكبر، وتسمى تلك المقدّمة كُبْرى.

والشَّيء الذي يكون مكرّراً في المقدّمتين يسمى الحدّ الأوسط، فإذا قلنا: «كلّ إنسان حساس» و«كل حساس حيوان»، لينتج: «كل إنسان حيوان»، فالإنسان محكوم عليه في المطلوب، وهو الحدّ الأصغر. والحَيَوان محكوم به فيه، وهو الحدّ الأكبر. والمكرّر بينهما وهو الحساس هو الحدّ الأوسط. والمقدّمة المشتملة على الإنسان وهي قولنا: «كلّ إنسان حساس» هي الصُّغْرَى. والأخرى وهي قولنا: «كلّ حساس حيوان» هي الكُبْرى. والهيئة / [ص: ٢٩أ] الحاصلة من كيفيّة وضع الحدّ الأوسط عند الحَدَّيْنِ الآخرين -أعني الأصغر والأكبر- تسمى شكلاً. وهو أربعة، لأنَّ الحدّ الأوسط إن كان محمولاً في الصُّغْرَى موضوعاً في الكُبْرى فهو الشَّكل الأوَّل. وإن

---

(١) هذا الأظهر في ص، ش، وقد تُقرأ فيهما: نتركهما، وهي في ك: «فتركيبهما».

(٢) ش، ك: «حجراً أو شجراً».

(٣) ك: «بينهما».

(٤) ك: «وأمّا».

كان محمولاً فيهما فهو الشَّكل الثَّاني. وإن كان موضوعاً فيهما فهو الشَّكل الثَّالث. وإن كان موضوعاً في الصُّغْرَى محمولاً في الكُبْرَى فهو الشَّكل الرَّابع.

أمَّا الشَّكل الأوَّل، فشرط إنتاجه أمران:

أحدهما: أن يكون صغراه موجبة، فإنها لو كانت سالبة لم يندرج الأصغر في الأوسط، فلم تحصل التعدية.

والثَّاني: أن تكون كبراه كُلِّيّة، لأنَّها لو كانت جزئيّة احتمل أن يكون الأمر الذي حكم به على الأصغر غير الذي حكم عليه بالأكبر، فلا يتَّحِد الوسط في القياس. ويلزم من اشتراط هذين الأمرين أن يكون ضروبه المنتجة أربعة لإنتاج الصُّغْرَى الموجبة الكُلِّيّة مع الكليّتين، وكذلك الصُّغْرَى الموجبة الجزئيّة معهما.

الأوَّل: من موجبتين كليّتين تنتج موجبة كُلِّيّة، كقولنا: كلّ (ج) (ب)، وكلّ (ب) (أ)، ينتج: كلّ (ج) (أ).

الثاني: من كليّتين، والكُبْرى سالبة، ينتج سالبة كُلِّيّة، كقولنا: كلّ (ج) (ب)، ولا شيء من (ب) (أ)، ينتج: لا شيء من (ج) (أ).

الثالث: من موجبتين، والصُّغْرى جزئيّة، ينتج موجبة جزئيّة، كقولنا: بعض (ج) (ب) وكلّ (ب) (أ)، ينتج: بعض (ج) (أ).

الرَّابع: من صُغْرى موجبة جزئيّة، وكُبْرى سالبة كُلِّيّة، ينتج سالبة جزئيّة، كقولنا: بعض (ج) (ب)، ولا شيء من (ب) (أ)، ينتج: بعض (ج) ليس (أ).

والإمام أشار إلى هذه الضروب والنتائج بقوله: «إذا حكمنا بثبوت الألِف، لكلِّ ما ثبت له الباء، أو بانتفاء الألف عن كلّ ما ثبت له الباء، ثم رأينا الباء ثابتاً لكلِّ الجيم أو لبعضه، حكمنا بثبوت الألف أو انتفائه لكلِّ الجيم أو لبعضه».

فقوله: «إذا حكمنا بثبوت الألف لكلِّ ما ثبت له الباء»، إشارة إلى الكُبْرى الموجبة الكُلِّيّة.

وقوله: «أو بانتفاء الألف عن كلّ ما ثبت له الباء» إشارة إلى الكُبْرى السَّالبة الكُلِّيّة.

وقوله: «ثم رأينا الباء ثابتاً لكلِّ الجيم» إشارة إلى الصُّغْرى الموجبة الكُلِّيّة.

وقوله: «أو لبعضه» إشارة إلى الصُّغْرى الموجبة الجزئيّة.

وقوله: «حكمنا بثبوت الألف أو انتفائه لكلِّ الجيم» إشارة إلى النتيجتين الكليّتين للضربين الأوَّلينِ.

وقوله: «لبعضه» إشارة إلى النتيجتين الجزئيّتين للضربين الآخرين، وإنتاج هذه الضروب هذه النتائجَ الأربع بيّنٌ لا حاجة له إلى البيان.

وأمَّا الشكل الثاني، فشرط إنتاجه أيضاً أمران:

أحدهما: اختلاف مقدّمتيه بالكيف، أي: يجب أن تكون إحداهما موجبة والأخرى سالبة، لاشتراك المتوافقين والمتعاندين في لازم إيجابيّ ولازم سلبيّ، حتى يصدق القياس /[ص: ٢٩ب] إذا كانت المقدّمتان موجبتين أو[1] سالبتين، مع إيجاب النَّتيجة تارة، ومع سلب النَّتيجة أخرى، وذلك دليل عدم الإنتاج.

والثاني: كُلِّيّة الكُبْرى، فإنها لو كانت جزئيّة لم تنتج لصدق القياس في الموادِّ، مع إيجاب النَّتيجة تارة، ومع السَّلْبِ أخرى، ويلزم من اشتراط هذين الأمرين أن تكون ضروبه المنتجة أربعة:

الأوَّل: من كليّتين والصُّغْرَى موجبة، ينتج سالبة كُلِّيّة، كقولنا: كلّ (ج) (ب)، ولا شيء من (أ) (ب)، فلا شيء من (ج) (أ).

الثاني: من كليّتين والصُّغْرى سالبة، ينتج أيضاً سالبة كُلِّيّة، كقولنا: لا شيء من (ج) (ب)، وكلّ (أ) (ب)، ينتج: لا شيء من (ج) (أ).

---

(١) ك: «و».

الثالث: من موجبة جزئيّة صُغْرى وسالبة كُلِّيّة كُبْرى، ينتج سالبة جزئيّة، كقولنا: بعض (ج) (ب)، ولا شيء من (أ) (ب)، ينتج: بعض (ج) ليس (أ).

الرابع: من سالبة جزئية صُغْرى وموجبة كُلِّيّة كُبْرى، ينتج سالبة جزئيّة، كقولنا: بعض (ج) ليس (ب)، وكلّ (أ) (ب)، ينتج: بعض (ج) ليس (أ).

والبيان في جميع هذه الضروب بالخلف، وهو أنَّه لو صدق نقيض النَّتيجة بضمّه إلى الكُبْرى، لنتج ما يناقض الصُّغْرى. مثلاً: إن لم يصدق نتيجة الضرب الأوَّل صدق: بعض (ج) (أ)، فنجعله صُغْرى، وكُبْرى القياس -وهي قولنا: ولا شيء من (أ) (ب)- كُبْرى، حتى ينتج: بعض (ج) ليس (ب)، وقد قلنا في الصُّغْرى: كلّ (ج) (ب)، هذا خلف محال.

ونبيِّن[1] الضرب الأوَّل والثالث أيضاً بعكس الكُبْرى، ليرجع إلى الشَّكل الأوَّل، وأنتج المطلوب بعينه، وله بحسب الجهة شرطان آخران.

والإمام أشار إلى شيء منهما، وقال: إذا كانت مقدّمتا القياس فعليتين، أي يكون الأوسط محمولاً على أحد الطَّرفين بالفعل، ومسلوباً عن الطَّرَف الآخر أيضاً بالفعل، فإنْ كان الوقت الذي حكم فيه بثبوت الأوسط لأحدهما، هو الوقت الذي حكم فيه بسلبه عن الآخر، حصل الإنتاج من غير الحاجة إلى شرط آخر، وإن كان أحد الوقتين مغايراً للآخر، لا[2] بُدَّ من أن تكون إحدى المقدّمتين ضروريّة أو دائمة.

وليس الأمر كما قاله، بل يجب حينئذٍ أحد الأمرين: وهو إمَّا كون الصُّغْرَى ضروريّة أو دائمة، أو كون الكُبْرى من القضايا التي يصدق عليها دوام المحمول بحسب وصف الموضوع -أعني الموضوع في الذكر- وهو الذي يعبر به عن ذات

---

(١) ك: «ولنبين».

(٢) ك: «فلا».

الموضوع، وهو المحكوم عليه بالحَقِيقة. وأمَّا إذا كانت[1] إحدى المقدّمتين ممكنة، فيجب أن تكون الأخرى ضروريّة مطلقة، أو كبراها من التي يعتبر فيها ضرورة المحمول بحسب وصف الموضوع، وإِلَّا لم ينتج، والاختلاف في الموادّ يصحّح ما قلناه.

وأمَّا الشَّكل الثالث، فشرط في إنتاجه[2] أيضاً / [ص: ٣٠أ] أمران:

أحدهما: كون الصُّغْرى موجبة.

والثاني: كون إحدى المقدّمتين كُلِّيّة.

وإذا اعتبرنا هذين الشَّرطين كانت الضروب المنتجة ستة، لأنَّ الصُّغْرَى الموجبة الكُلِّيّة تنتج مع المحصورات الأربع، والموجبة الجزئية مع الكليّتين، كقولنا: كلّ (ب) (ج)، وكلّ (ب) (أ)، ينتج: بعض (ج) (أ) بالخلف، وهو ضمّ نقيض النَّتيجة إلى الصُّغْرَى، ليُنْتِجَ ما يناقض الكُبْرى و[3] يعكس الصُّغْرى، لترجع إلى الشَّكل الأوَّل، واستخرج سائر الضروب بنفسك. والبيان في الكُلّ ما ذكرناه، لكن البيان الثَّاني إنما يتأتى في الضروب التي كبراها كُلِّيّة ونتيجته دائماً تكون جزئيّة، والإمام أشار إليه بقوله: «إذا حصل الوصفان في محلّ واحد، فقد التقيا فيه»، أي: إذا حكم بثبوت الأصغر للأوسط، ثم بثبوت الأكبر له أو سلبه عنه جزم العقل بأنَّ بعض ما يصدق عليه الأصغر وهو الأوسط فالأكبر ثابت له أو مسلوب عنه. وأمَّا خارج الأوسط احتمل الالتقاء وعدم الالتقاء، فلا جرم كان المتيقّن النَّتيجة الجزئيّة.

وأمَّا الشَّكل الرَّابع، فشرط إنتاجه أنْ لا تكونَ المقدّمتان سالبتين ولا جزئيّتين، وأنْ لا تكونَ إحداهما سالبة جزئيّة، وأن تكون الكُبْرى سالبة كُلِّيّة مهما كانت الصُّغْرَى موجبة جزئيّة.

---

(١) ك: «كان».

(٢) ش، ك: «فشرطه في الإنتاج».

(٣) ك: «أو».

ويلزم[1] من اشتراط ما ذكرناه، أن تكون الضروب المنتجة خمسة، لإنتاج الصُّغْرَى الموجبة الكُلِّيّة مع الموجبتين، والصغرى السالبة الكلية مع الموجبة الكلية، والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين.

وبيان الضروب الثَّلاثة الأول بجعلِ الصُّغْرى كُبْرى والكُبْرى صُغْرى ثم عكس النَّتيجة. والضربين الآخرين بعكس المقدّمتين. وعليك أن تستخرج الضروب بنفسك، فإنَّه سهل بيّن بعدَ[2] الإحاطة بها ذكرناه. ومن أراد الاستقصاء في هذه الأشكال فعليه بالكتب المنطقيّة.

---

(١) ك: «فيلزم».

(٢) ك: «من بعدِ».

قال الإمام الرازي:

الركن الثاني: في تقسيم المعلومات

المعلوم إما أن يكون موجوداً أو معدوماً.

فهنا ثلاث مسائل.

قال الإمام الكاتبي:

[الركن الثاني]

قال: «الركن الثَّاني في تقسيم المعلومات: المعلوم إمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً».

أقول: هذا ظاهر، لأنَّ المعلوم -أي الموجود في الذِّهن- إن كان له ثبوت بوجهٍ ما في الخارج فهو الموجود، وإِلَّا فهو المعدوم، ولا واسطة بين هذين الأمرين.

قال الإمام الرازي:

المسألة الأولى: في أحكام الموجودات

تصور الوجود والعدم بديهي، لأن ذلك التصديق متوقف على هذين التصورين، وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون كذلك. ولأن علمي بالوجود جزء من علمي بأني موجود، وإذا كان العلم بالمركب بديهياً كان العلم بمفرداته كذلك.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «تصوّر الوجود والعدم بديهيّ..» إلى آخره.

أقول: ذَكَر لبيانه[1] وجهين:

---

(١) ك: «ذكر في بيانه».

أحدهما: أن ذلك التَّصديق -أي أن العلم بقولنا: المعلوم إمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً- علمٌ بديهيّ، وهو يتوقّف على تصوّر الوجود والعدم[1]، لامتناعِ الحكم بالمنافاة بين أمرين بدون تصوّرهما، وما يتوقّف عليه البديهيّ يجب أن يكون بديهيّاً، فتصوّر الوجود والعدم بديهيّ.

(و) الثاني: أن علمي بالوجود جزء من علمي / [ص: ٣٠ب] بأني موجود، وعلمي بأنِّي موجود بديهيّ، فعلمي بالوجود بديهي، لأن العلم بالمركّب إذا كان بديهيّاً كان العلم بأجزائه كذلك، لأنَّ ما يتوقّف عليه البديهيّ أولى أنْ[2] يكون بديهيّاً. وإذا كان علمي بالوجود بديهيّاً، كان العلم بالوجود بديهيّاً لما عرفْتَ من وجوب استلزام بديهيّة المركَّب بديهيّة أجزائه. وكذلك نبيّن أن العلم بالعدم جزء من علمي بالعدم، الذي هو جزء من علمي بأني ليس بمعدوم بالطَّريق الذي مرَّ، فيكون العلم بالعدم[3] أيضاً بديهيّاً، فثبت بهذين الوجهين أن تصوّر الوجود والعدم بديهيّ.

وكلاهما ضعيفان، أمَّا الأوَّل: فلأنَّه إن عنى بقوله: «إن العلم بأن المعلوم إمَّا موجود أو معدوم بديهي» أن العلم بأن المعلوم لا يخلو عن[4] أحدهما بديهيّ فهو حقّ، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون تصوّر الوجود والعدم بديهيّاً لما عرفْتَ أن تصديق البديهيّ هو الذي يكون تصوّر طرفيه وإن كان حصولهما بطريق الكسب كافياً في جزم العقل بالنِّسْبة بينهما أية نسبة كانت نسبة حمل أو لزوم أو عناد. وإن عنى به أن العلم بالنِّسْبة بينهما مع تصوّر أجزائه بديهيّ فهو ممنوع، وما البرهان عليه؟

---

(١) ك: «العدم والوجود».

(٢) ك: «بأن».

(٣) ك: «بالمعدوم».

(٤) ك: «من».

وهكذا نقول على قوله في الوجه[1] الثَّاني: علمي بأني موجود، وعلمي بأني ليس بمعدوم بديهيّتان[2].

قال الإمام الرازي:

ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، والأقرب أنه ليس كذلك.

لنا: أنه لو كان كذلك لكان مغايراً للماهية، فيكون الوجود قائماً بما ليس بموجود، وتجويزه يفضي إلى الشك في وجود الأجسام.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ذهب جمهور الفلاسفة (والمُعتزِلة وجمعٌ منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات..») إلى آخره.

أقول: (ذهب أكثر الحكماء إلى) أن الواجب لذاته وجوده عين ماهِيَّته، وسائر الموجودات وجودها زائد على ماهِيَّاتها، وأن قول الوجود على الكُلّ بالاشتراك المعنويّ، وإليه ذهب أكثر المُعْتَزِلة وجمعٌ من أصحابنا. وذهب بعض الحكماء المتقدّمين إلى أن وجود كلّ شيء عين حقيقته[3]، وقول الوجود على جميع الموجودات بالاشتراك اللفظيّ، وإليه ذهب أبو الحسين البَصْريّ من المُعْتَزِلة، وجمهور أصحابنا.

والإمام رضي الله عنه اختار في هذا الكتاب ذلك، واحتجَّ عليه بأنْ قال: لو كان الوجود وصفاً مشتركاً فيه بين الموجودات، لكان مغايراً لماهِيَّاتها، وإلّا لَكان ماهيّة كلّ حَقِيقة موجودة في كلّ ما يغايرها، وإنَّهُ محالٌ. وإذا كان مغايراً لها -ولا شَكَّ في قيامه بها- فقيامه بها إن توقّف على كونها موجودة بهذا الوجود، لزم تقدُّم الشَّيء

(١) ك: «في الوجود».
(٢) ش، ك: «بديهيان».
(٣) ك: «ماهيته».

على نفسه، ضرورة تقدم الموقوف عليه على الموقوف.أو بوجود آخر، لزم كون الماهيّة موجودة مرَّتين، ثم الكلام في الوجود / [ص: ٣١أ] الثَّاني كالكلام في الأوَّل. وإن لم يتوقّف على كونها موجودة، كان[1] الوجود قائماً بها ليس بموجود، ولا شَكَّ أن الوجود صفة وجوديّة، فيلزم قيام الموجود بالمعدوم، وإنَّهُ محالٌ.

وفيه نظر، لأنَّا نقول: لِمَ قلتم بأنَّ قيام الوجود بالماهيّة لو لم يتوقّف على كونها موجودة، يلزم قيام الوجود بالمعدوم؟ فإنَّه لا يلزم من إسقاط الوجود عن درجة الاعتبار اعتبار العدم لجواز أن يقوم بالماهيّة من حيث هي هي، وهي مغايرة للوجود والعدم.

قال الإمام الرازي:

احتجوا بأن المقابل للنفي واحد، وإلاّ لبطل الحصر العقلي، فيجب أن يكون الإثبات الذي هو المقابل للنفي واحداً. ولأنه يمكن تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين. ولأنّا إذا علمنا وجود شيء فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهراً أو عرضاً، وذلك يقتضي أن يكون الوجود أمراً مشتركاً بينهما.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأنَّ المقابل للنفي واحد، وإِلَّا لبطل الحَصْر العقليّ..» إلى آخره.

أقول: القائلون بأنَّ الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات بأسرها تمسكوا بوجوه ثلاثة:

---

(١) ك: «لكان».

الأوَّل: الوجود مقابل للنفي، فكلُّ[1] ما هو مقابل للنفي فهو مفهوم واحد، ينتج: الوجود مفهوم واحد.

أمَّا الصُّغْرى فظاهرة، لامتناعِ كون الشَّيء موجوداً ومعدوماً معاً.

وأمَّا الكُبْرى، فلأنَّ المقابل للنفي لو لم يكن مفهوماً واحداً، لم يجزم العقل بصدق قولنا: «الشَّيء إمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً»، لجواز أنْ لا يكونَ معدوماً ولا موجوداً[2] بالوجود المستعمل في هذه القضيّة، بل يكون موجوداً بوجود آخر، وجزم العقل بصدق هذه القضيّة ظاهر.

وإذا ثبت أن الوجود مفهوم واحد، لزم كونه مشتركاً بين جميع الموجودات بالضَّرورة.

الثَّاني: قوله: «ولأنَّه يمكن تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن، ومورد التّقسيم مشترك بين القِسمَيْن» وتقريره أنْ يُقالَ: الموجود يصحّ انقسامه إلى الواجب لذاته والممكن لذاته، وكلّ ما يصحّ انقسامه إلى أمرين فهو مشترك بينهما، ينتج: أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن.

أمَّا الصُّغْرَى فظاهرة، لأنَّه يصحّ أنْ يُقالَ: الموجود إمَّا واجب أو ممكن.

وأمَّا الكُبْرى فلأنَّ كلّ ما لا يكون مشتركاً بين أمرين استحال انقسامه إليهما، فإنَّ الإنسان لمّا لم يكن مشتركاً بين الرومي والحجر امتنع أنْ يُقالَ: الإنسان إمَّا رومي أو حجر، وكذلك الحَيَوان لمّا لم يكن مشتركاً بين النبات والإنسان، امتنع أنْ يُقالَ: الحَيَوان إمَّا إنسان أو نبات، إلى غير ذلك من الأمثلة.

---

(١) ش: «وكل».

(٢) ك: «موجوداً ولا معدوماً».

وإذا ثبت أن كلّ ما لا يكون مشتركاً بين أمرين، استحال انقسامه إليهما، انعكس بعكس النَّقيض إلى قولنا: «كلّ ما صحّ[1] انقسامه إلى أمرين، فهو مشترك بينهما».

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أن كلّ ما لا يكون مشتركاً بين أمرين اشتراكاً معنويّاً امتنع انقسامه إليهما، فإنه يصح أن يقال: العين إما: عين باصرة، أو عين فوّارة، أو عين ذهب، إلى غير ذلك من مفهوماته، مع أن العين غير مشترك بين هذه الأقسام اشتراكاً معنويّاً. وعندنا /[ص: ٣١ب] الوجود وإن لم يكن مشتركاً فيه بين الموجودات اشتراكاً معنويّاً، لكنَّه مشترك بينها[2] اشتراكاً لفظيّاً، فلهذا صحّ الانقسام[3].

نعم، لو انتفى الاشتراك اللفظيّ والمعنويّ امتنع الانقسام كما في الأمثلة التي ذكرتموها.

ولَئِن سلَّمنا ذلك، لكن لا نسلِّم انعكاس الموجبة الكُلِّيّة بعكس النَّقيض موجبة كُلِّيّة، والخلف لا يساعد عليه، لأنَّ نقيض قولنا: «كلّ ما صحّ[4] انقسامه إلى أمرين فهو مشترك بينهما» السَّالبة الجزئيّة، وهي لا تنتظم مع الأصل، ولا يستلزم قولنا: «بعض ما صحّ انقسامه إليها، فهو غير مشترك بينهما»، لجواز صدق السَّالبة بكذب الموضوع، وافتقار الموجبة[5] إلى ذلك.

ويمكن أن يجاب عن المنع الأخير بأنْ يُقالَ: السَّالبة التي هي نقيض تلك الموجبة الكُلِّيّة لها موضوع موجود ضرورة تحقّق مفهوم صحَّ انقسامه إلى الواجب

---

(١) ك: «يصح».

(٢) ش، ك: «بينهما».

(٣) ك: «انقسامه».

(٤) ك: «يصحّ».

(٥) ك: «الواجب».

والممكن وهو الشَّيئيَّة والإمكان العامّ، وحينئذٍ يستلزم الموجبة الجزئيّة المذكورة المنتظمة مع الأصل قياساً منتجاً للمحال.

الثَّالث: قوله: «ولِأَنَّا إذا علمنا وجود شيء، فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهراً أو عَرَضاً، وذلك يقتضي أن الوجود مشترك بينهما». وتقريره أنْ يُقالَ: لو لم يكن الوجود مفهوماً مشتركاً فيه بين جميع الموجودات لكان وجود كل شيء عين ماهيته أو زائداً عليها مخالفاً لوجود غيرها من الماهِيَّات، ولو كان كذلك لزال اعتقاد وجود الشَّيء الذي يعتقد أنَّه جوهر، مثلاً باعتقاد أن ذلك الوجود وجود عَرَض، كما يزول اعتقاد جوهريته باعتقاد عَرَضيته، ضرورةَ زوال اعتقاد أحد المتخالفين[1] باعتقاد الآخر. والتَّالي باطل، لأنَّ اعتقاد الجوهريّة[2] يزول باعتقاد العَرَضيّة، واعتقاد الوجود باقٍ في الحالين. وهذا الوجه كما يدلّ على أن الوجود مشترك يدلّ أيضاً على أنَّه زائدٌ على الماهيّة.

وفيه نظر، لأنَّا نقول: الشَّرطيّة ممنوعة، لجواز أنْ لا يكونَ الوجود مشتركاً بين جميع الموجودات، لكن يكون مشتركاً بين بعضها وهو الممكنات. ووجود الباري عز اسمه يكون مخالفاً لوجود الممكنات. وهذا[3] وإن لم يقل به أحد لكنَّه ممكن، وعند جوازه وإمكانه لا يتمّ ما ذكرتم من الشَّرطيّة.

قال الإمام الرازي:

والجواب عن الأول: أن مقابل ارتفاع كل ماهية تحقق تلك الماهية، ولا واسطة بين هذين القسمين، وهذا لا يدل على ثبوت أمر عام.

(١) ك: «المخالفين».

(٢) ك: «الجوهر».

(٣) ك: «وهذا الوجه».

وعن الثاني: أن مورد التقسيم بالوجوب والإمكان هو الماهية، والمعنيُّ به أن بقاء تلك الماهية إما أن يكون واجباً أو لا يكون.

وعن الثالث: أنه يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن الأوَّل: أن مقابل ارتفاع كلّ ماهيّة تحقّق تلك الماهيّة..» إلى آخره.

أقول: أمَّا الجواب عن الأوَّل، فتوجيهه: أنْ يُقالَ: لا نسلِّم صدق الصُّغْرَى إن عنيتم بها أن مطلق الوجود مقابل لمطلق السَّلْب، لأنَّ مطلق الإيجاب لا يقابل مطلق السَّلْب، وإلَّا لزم[1] من تحقق موجود واحد /[ص: ٣٢أ] تحقّق جميع الموجودات، ومن سلب موجود واحد سلب جميع الموجودات، والوجود يُكَذِّبه.

وإن عنيتم بها أن وجود كلّ ماهيّة مقابل لنفي تلك الماهيّة، فهو حقّ، إذ لا واسطة بين تحقّق الشَّيء ولا تحقّقه، لكن إذا ضممتم إليها الكُبْرى، وهي قولنا: «وكلّ ما يقابل نفي ماهيّة واحدة فهو واحد» أنتج: أن وجود كلّ ماهيّة واحدة، وذلك لا يقتضي وجوداً عامّاً مشتركاً بين جميع الموجودات الذي هو المطلوب.

لا يقال: نحن نقول من الابتداء: إن سلب السَّواد لا يخالف سلب البياض، وإلَّا لحصل الامتياز في العدمات، والامتياز من خَوَاصّ الوجود، فالعدمات ثبوتيّة، فمفهوم السَّلْب معنى واحد، فالمقابل[2] له أيضاً مفهوم واحد، وإلَّا لبطل الحصر العقليّ.

لأنَّا نقول: لا نسلِّم أن الامتياز من خَوَاصّ الوجود الخارجيّ، فإنَّ عدم العِلّة مغاير لعدم المعلول، وعدم الشَّرط لعدم المشروط، مع امتياز كلّ منهما عن الآخر.

---

(١) ك: «يلزم».

(٢) ك: «فللمقابل».

أمَّا[1] الجواب عن الثاني، فتوجيهه: أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن مورد التّقسيم هو الوجود في قولنا: «الموجود إمَّا واجب أو ممكن»، بل المورد فيه هو الماهية، ومعناه: أن بقاء كل ماهية إمّا أن يكون واجباً أو لا يكون.

وهذا الجواب فيه نظر، لأنَّا نعلم بالضَّرورة صدق قولنا: «الوجود إمَّا واجب للماهيّة لذاتها أو لا يكون كذلك»، بل الصواب في الجواب منع الكُبْرى كما قد ذكرناه.

وأمَّا الجواب عن الثالث وهو قوله: «إنه يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر، ويلزم التَّسلسُل»فتوجيهه: أنْ يُقالَ: لو صحّ ما ذكرتم من الدَّليل يلزم أن يكون للوجود وجود آخر.

لأنَّا نقول: لو لم يكن للوجود وجود آخر لزال اعتقاد الوجود الذي يعتقد أنَّه حاصل في الخارج باعتقاد أنَّه غير حاصل في الخارج، كما يزول اعتقاد أنَّه حاصل في الخارج بهذا الاعتقاد. والتَّالي ظاهر الفساد، فالمقدّم مثله.

واعلم أن هذا نقضٌ إجماليٌّ، ومع ذلك فمدفوع، لأنَّه إذا عنى باعتقاد حصول ذلك الوجود في الخارج اعتقاد حصول الوجود في الخارج لذلك الوجود فهو ممنوع. وإن عنى به اعتقاد حصوله للماهيّة فهو مسلَّم[2]، لكن زواله باعتقاد نقيضه لا يقتضي أن يكون للوجود وجودٌ آخر.

والجواب الحقيقيّ أن يمنع انتفاء[3] التَّالي.

---

(١) ك: «وأما».

(٢) ك: «للماهية فمسلّم».

(٣) تُقرأ في الأصول: «يُمنع انتفاءُ»، أو: «نمنع انتفاءَ».

قوله: «لأنَّ اعتقاد الجوهريّة يزول باعتقاد العَرَضيّة، واعتقاد الوجود باقٍ في الحالتين[1]» ممنوع، فإنَّ من يعتقد أن الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في الحالتين[2]؟ نعم، نسلِّم إطلاق لفظ الوجود بالاشتراك اللفظيّ على الجوهر والعَرَض، لا بالاشتراك المعنويّ الذي هو محلّ النِّزَاع.

قال الإمام الرازي:

(المسألة الثانية في المعدوم)

المعدوم إما أن يكون ممتنع الثبوت، ولا نزاع في أنه نفي محض. وإما أن يكون ممكن الثبوت، وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض، خلافاً للباقين من المعتزلة. ومحل الخلاف أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على كونه سواداً، ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «المعدوم إمَّا أن يكون ممتنع الثُّبوت، ولا / [ص: ٣٢ب] نزاع في أنَّه نفي محض..» إلى آخره.

أقول: المعدوم الذي هو ممتنع الوجود في الخارج، كشريك الباري -عزّ اسمه- واجتماع النقيضَيْن وغير ذلك من المفهومات الممتنعة الوجود في الخارج، فلا شَكَّ في أنَّه نفي محض وعدمٌ صرف.

وأمَّا المعدوم الذي هو ممكن الوجود في الخارج فقد اختلفوا فيه، فذهب أصحابنا وأبو الحسين البَصْريّ وأبو الهذيل من المُعْتَزِلة أيضاً إلى أنَّه نفي محض وعدم صرف خلافاً للمعتزِلة، فإنَّ قَوْماً منهم كالبلخي والنصيبيني[3] وجميع من ينسب إليهم من

---

(١) ش، ك: «الحالين».

(٢) ش، ك: «الحالين».

(٣) ش: «والنصيبي»، ك: «ونصيبيني» بدون ألف لام.

أهل بغداد ذهبوا إلى أنَّه شيء، لكنْ[1] ليس بذات، والله تعالى قادر على جعله ذاتاً وجوهراً وعَرَضاً، والنِّزَاع معهم راجع إلى أن المعدوم هل يسمى شيئاً أم لا.

وقوماً آخرين[2] كأبي هاشم وابنه وغيرهما من أهل البصرة ذهبوا إلى أنَّه شيء وذات وجوهر وعَرَض وسواد وبياض، والله تعالى غير قادر على جعل الذَّوَات ذواتاً والجوهر جوهراً، وإنَّما يقدر على إخراج الذَّوَات من العدم إلى الوجود، وهؤلاء منعوا قيام العَرَض بالجوهر حالة العدم.

واعلم أنَّ من قال بأنَّ الوجود[3] نفس ماهيّة الشَّيء، لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئاً، وأمَّا من لم يقُلْ بذلك زعم أن الماهيّة مقررة[4] حالة الوجود والعدم، ويتوارد عليها الوجود تارة والعدم أخرى، وهي ثابتة في الأعيان في الحالتين لا يُمْكِنُ تغيُّرُها ولا تبدلها.

قال الإمام الرازي:

لنا: أن وجود السواد عين كونه سواداً على ما مرّ، فيمتنع أن يكون السواد سواداً عند عدم الوجود.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لنا أن وجود السَّواد عين كونه سواداً، على ما مرَّ».

أقول: الإمام رحمه الله احْتَجَّ على مذهب أصحابنا بوجوه:

---

(١) ك: «لكنه».

(٢) بالنصب، معطوف على «فإن قوماً».

(٣) ك: «الموجود».

(٤) ش: «متقررة»، ك: «متقدرة».

الأوَّل: أنّ وجودَ[1] السَّواد نفس كونه سواداً، على ما بيَّنَّاه في المسألة السَّابقة، ومتى كان كذلك امتنع القول بكون المعدوم شيئاً، لأنَّ الوجود إذا ارتفع عن الخارج ارتفعت الماهيّة بالضَّرورة، وعند ارتفاعها لم يكن المعدوم شيئاً.

قال الإمام الرازي:

ولأن الذوات المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للانتفاء المحض، ومتباينة بخصوصياتها النوعية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فثبوت تلك الذوات زائد على ماهياتها المخصوصة، فهي حال ما فرضناها معراة عن صفة الثبوت موصوفة بها، هذا خلف.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولِأنَّ الذَّوات المعدومة مشتركة في الثُّبوت المقابل للانتفاء المحض..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الوجه الثَّاني، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كانت[2] الذَّوَات المعدومة ثابتة غير موصوفة بشيءٍ من الأعراض، لكانت[3] مشتركة في كونها ثابتة بالثُّبوت المقابل للنفي المحض، ومتباينة[4] بخصوصياتها النَّوْعيّة، وما به كلّ منها يشارك الآخر غير ما به يباينه، فثبوت تلك الذوات زائدٌ[5] على ماهِيَّاتها المخصوصة، ولا شَكَّ في كون الثُّبوت عَرَضاً، فهي حال ما فرضناها عارية عن الأعراض موصوفة بشيء منها، هذا خلف محال / [ص: ٣٣أ].

---

(١) ك «الأول: وجودُ».

(٢) ك: «كان».

(٣) ك: «كانت».

(٤) ك: «ومباينة».

(٥) ك: «تلك الماهية زائدة».

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم أنها لو كانت ثابتة لكانت مشتركة في الثُّبوت المقابل للنفي المحض، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان إطلاق لفظ الثُّبوت على تلك الماهِيَّات بالاشتراك المعنويّ، وهو ممنوعٌ. بل عندنا ذلك بالاشتراك اللفظيِّ، وذلك لا يستدعي وجود أمر زائد عليها مشترك[1] بينها، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

فالحاصل أن الماهِيَّات عندهم تنفكّ عن الوجود الخارجيّ، ولا يلزم من انفكاكها عن صفة الوجود اتِّصافها بوصف زائد عليها مشترك بين الكُلّ.

قال الإمام الرازي:

ولأن عدد الذوات المعدومة قابل للزيادة والنقصان، فيكون متناهياً، والخصم لا يقول به.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولِأنَّ عدد الذَّوات المعدومة قابلة للزِّيادة والنُّقصان، فتكون متناهية، والخصم لا يقول به».

أقول: هذا هو الوجه الثَّالث، وتقريره: أنْ يُقالَ: لو كانت الذَّوَات المعدومة ثابتة، لكانت قابلة للزِّيادة والنُّقصان، وكلّ ما كان قابلاً للزِّيادة والنُّقصان فهو متناهٍ، ينتج: لو كانت الذَّوات المعدومة ثابتة لكانت متناهية، والتَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمَّا الصُّغْرى، فلأنَّ الذَّوات المعدومة قبل خلق العالم أكثر منها بعد خلقه، لامتناعِ أن يكون الشَّيء مع غيره كهُوَ لا مع غيره.

وأمَّا الكُبْرى فظاهرة.

---

(١) ص: «مشتركاً»، وكذا هو صفة لـ«وجود».

وأمَّا انتفاء التَّالي فبالإجماع، أمَّا عندنا فلعدم تقرّرها، وامتناع اتِّصاف ما لا تقرّر له ولا تحقّق له بالتّناهي، وأمَّا عندهم فلاتِّصافها باللَّاتناهي.

ولقائلٍ أن يقول: الصُّغْرَى ممنوعة.

قوله: «لأنَّ الذَّوَات المعدومة قبل خلق العالم أكثر منها بعد خلقه» ممنوع، وإنَّما يلزم ذلك إن لو أمكن اتِّصاف المعدوم بالزِّيادة والنُّقصان وليس كذلك، بل عندنا ذلك من خواصِّ الوجود. وكذلك الكُبْرى، لأنَّ معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته، وتضعيف الألفين مراراً غير متناهِية أكثر من تضعيف الألف كذلك، مع أن كلّ واحد منها غير متناهٍ.

قال الإمام الرازي:

ولأن الذوات أزلية، فلا تكون مقدورة. والوجود حالٌ عندهم فلا يكون مقدوراً عندهم. وإذا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذوات الموجودة غنية عن الفاعل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولِأنَّ الذات[1] أزليّة فلا تكون مقدورة، والوجود حال، فلا يكون مقدوراً عندهم..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الوجه الرَّابع، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كانت الذَّوَات المعدومة ثابتة، لزم أنْ لا يكونَ الباري تعالى موجداً للموجودات، والتَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشَّرطيّة: هو أن تأثير قدرة الباري تعالى حينئذٍ إمَّا أن يكون في الذَّوَات أو في الوجود أو في اتِّصاف الذَّوَات بالوجود.

---

(١) ش، ك: «الذوات».

والأوَّل باطل، لأنَّ الذَّوَات لمّا كانت ثابتة في العدم كانت أزليّة فلا تكون مقدورة لله تعالى، وإذا لم تكن مقدورة له استحال وقوعها بقدرته.

والثاني أيضاً باطل، لأنَّ الوجود عندهم من الأحوال، وهي لا تكون معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا غير مقدورة عندهم، وإذا كان كذلك استحال إسنادها إلى / [ص: ٣٣ب] قدرة الله تعالى.

والثَّالث أيضاً باطل، لأنَّ اتِّصاف الذَّوَات بالوجود أمر عدميّ، فلا يكون أثراً لمُؤَثِّر. وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ الموصوفيّة لو كانت صفة وجوديّة لكانت قائمة بمحلّ لا محالة، فيكون موصوفيّة محلّها بها صفة أخرى زائدة عليها، ثم الكلام فيها كالكلام في الأوَّل، فيتسلسل، وإنَّهُ محالٌ.

لا يقال: ها هنا قسم آخر، وهو أن تكون قدرة الله تعالى مُؤَثِّرة في جعل الذَّوَات موجودة، وهذا المعنى غير ما ذكرتم من الأمور الثَّلاثة.

لأنَّا نقول: لا نسلِّم مغايرته لما ذكرنا من الأمور، فإنَّا لا نفهم منه معنًى مغايراً لها، فإنْ كان له معنًى آخر عندكم فأبرزوه لننظر فيه.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم أنّ الموصوفيّة لو كانت صفة وجوديّة، لكان موصوفيّة محلّها بها صفة أخرى زائدة عليها، ولِمَ[1] لا يجوز أن تكون موصوفيّة الذَّات بالوجود صفة ثبوتيّة زائدة عليها، لكن يكون موصوفيّة محلّ الموصوفيّة بها نفس تلك الموصوفيّة؟ لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

قال الإمام الرازي:

ولأن السواد المعدوم إما أن يكون واحداً أو كثيراً، فإن كان واحداً فالوحدة إن كانت لازمة للماهية امتنع زوالها، فوجب أن لا يتعدد في الوجود، وإن لم تكن

---

(١) ك: «فلم».

لازمة فليفرض ارتفاعها، لأن كل ما كان ممكناً لا يلزم من فرض ارتفاعه محال، وإذا زالت الوحدة حصل التعدد، والتعدد لا يتحقق إلا إذا تباين الشيئان بالهوية، ثم إن ما به التباين إن كان من لوازم الماهية فكل شيئين مختلفان بالماهية، هذا خلف. وإن لم يكن من لوازمها كان الشيء حال عدمه مورداً للصفات المُتزايلة، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون محل الحركات والسكنات المتعاقبة معدوماً محضاً، وذلك عين السفسطة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولِأنَّ السَّواد المعدوم: إمَّا أن يكون واحداً أو كثيراً» إلى آخره.

أقول: هذا هو الوجه الخامس، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كان السَّواد ثابتاً في العدم فإمَّا أن يكون واحداً أو كثيراً، والقسمان باطلان، فبطلَ القَوْلُ بكون السَّواد ثابتاً في العدم.

أمَّا الشَّرطيّة فظاهرة.

وأمَّا انتفاء كونه واحداً فلأنَّه لو كان واحداً فوحدته إن كانت[1] نفس حَقِيقته أو جزءاً منها أو خارجاً [عنها] لازماً لزم أن لا يتعدّد السَّواد لامتناع تحقّق السَّواد بدون الوَحْدة حينئذٍ، والحِسّ يُكَذِّبه. والإمام عبَّر عن هذه الأقسام الثَّلاثة بمعنًى مشترك بينها، وهو كون الوَحْدة لازمة للسَّواد ليكون[2] بطلانه بطلاناً لهذه الأقسام.

وإن كان خارجاً غير لازم أمكن زوالها لأنَّ كلّ ما كان ممكناً لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإذا فرضنا زوالها حصلت الكثرة، وهذا هو القسم الثَّاني. وهو أيضاً باطل، لأنَّ الكثرة لا تتحقّق إلّا إذا كان كلّ واحد من آحاد تلك الكثرة مبايناً للآخر بالهويّة، ثم ما به التّباين إن كان من لوازم الماهيّة لزم أن يكون كلّ شَيْئَيْنِ

(١) ك: «كان».

(٢) ك: «فيكون».

يختلفان بالماهيّة[1] فالسَّوادان يختلفان بالماهيّة[2]، هذا محال. وإن لم يكن من لوازمها[3]، والوَحْدة أيضاً ليست من اللوازم، يلزم[4] أن يكون الذوات[5] المعدومة حالة عدمها مورداً للصفات المتزايلة المتعاقبة[6]، وهو محال وإلّا لجاز أن يكون محلّ ما نراه من الحركات والسكنات المتعاقبة نفياً محضاً، وهو عين السَّفْسَطة.

ولقائلٍ أن يقول: إن عنيتم بلزوم الوَحْدة للسَّوَاد لزومها إيَّاهُ حالة العدم/ [ص: ٣٤أ] فنختار أنها لازمة له.

قوله: «لو كان كذلك لزم أن لا يتعدّد السَّواد».

قلنا: نعم، ولِمَ[7] قلتم بأنَّه متعدّد[8] حالة العدم، فإن التّعدّد ليس إلّا حالة[9] الوجود (عندنا).

وإن عنيتم به لزومها للسَّوَاد من حيث هو سواد، فنختار أنها غير لازمة له.

قوله: «فإذا فرضنا زوالها حصلت الكثرة».

قلنا: نعم، ولِمَ قلتم بأنَّه محال؟

قوله: «ما به التّباين إن كان من لوازم الماهيّة لزم أن يكون كلّ شَيْئَيْنِ يختلفان في الماهيّة».

---

(١) ك: «في الماهية».
(٢) ك: «في الماهية».
(٣) ش، ك: «من لوازمها».
(٤) ك: «لزم».
(٥) ش: «الذات».
(٦) ك: «المتزايلة والمتعاقبة».
(٧) ك: «فلم».
(٨) ك: «يتعدد».
(٩) ك: «إلا حالة».

قلنا: لا نسلِّم، بل يلزم أن يكون لكلٍّ منهما تعيّن وخصوصيّة ليس للآخر، ولِمَ قلتم بأنَّ ذلك محال؟ بل الواجب أن يكون كذلك، لامتناعِ الكثرة بدون الامتياز.

سلَّمنا فساد هذا القسم، لكن لِمَ لا يجوز أنْ لا يكونَ ما به التّباين من لوازم الماهيّة؟

قوله: «الوَحْدة أيضاً ليست من اللوازم، فيلزم أن تكون الذَّات المعدومة مورداً للصفات المتزايلة».

قلنا[1]: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان حصول الكثرة حالة العدم، وهو ممنوع، لجواز أن يكون حصولها حالة الوجود، لِمَ قلتم: بأنه[2] ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

احتجوا بأمرين:

الحجة الأولى: المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت. أما أن المعدوم متميز، فبيانه من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن المعدوم معلوم،وكل معلوم متميز، أما أن المعدوم معلوم فلأن طلوع الشمس غداً معلوم الآن وهو معدوم، والحركة التي يمكنني أن أفعلها كالحركة إلى اليمين وإلى الشمال، والتي لا يمكنني أن أفعلها كالطيران إلى السماء معلومة مع أنها معدومة.

---

(١) ش: «قلت».

(٢) ك: «إنه».

وأما أن المعلوم متميز فلأني أميز بين الحركة التي أقدر عليها والتي لا أقدر عليها، وأميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها ، وكذلك أحكم على إحدى الحركتين بأنها توجد غداً وعلى الأخرى بأنها لا توجد، ولا معنى للتميز إلا هذا.

وثانيها: أني قادر على الحركة يمنة ويسرة، وغير قادر على خلق السماء والأرض، وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الأشياء في الوجود، فلولا تميز بعض هذه المعدومات عن البعض وإلا لاستحال أن يقال إنه يصح مني فعل هذا ولا يصح مني فعل ذاك.

وثالثها: أن الواحد منا قد يريد شيئاً ويكره شيئاً آخر، وإن كان المراد والمكروه بعد معدومين، ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال أن يكون أحدهما مراداً والآخر مكروهاً.

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن المعدومات متميزة.

وأما أن كل متميز ثابت فلأنا لا نعني بالثابت إلا كون هذه الماهيات في أنفسها متعينة ومتحققة، ومن المعلوم بالضرورة أن امتياز هذه الماهية عن تلك الماهية لا يحصل إلا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الأخرى، فعلمنا أن هذه الماهيات متحققة حال العدم.

الحجة الثانية: أن المعدوم الممكن متميز عن الممتنع ولا يجوز أن يكون الامتناع وصفاً ثبوتياً وإلا لكان الموصوف به ثابتاً فيكون الممتنع الثبوت واجب الثبوت، هذا خلف. ولما لم يكن الامتناع وصفا ثبوتياً كان اللاامتناع ثبوتياً، ضرورة أنه لا بد في المتنافيين من كون أحدهما ثبوتياً والآخر سلبياً، والموصوف بالوصف الثبوتي ثابت، فالمعدوم الممكن ثابت.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأمرين، الحُجّة الأولى: أن المعدوم متميّز وكلّ متميّز ثابت..» إلى آخره.

أقول: احْتَجَّ القائلون بكون المعدوم شيئاً بحجّتين:

الأولى: ظاهرة، إلّا قوله: «وأمَّا أن كلّ متميّز ثابت»، فلأنَّا لا نعني بالثَّابت، إلّا كون هذه الماهِيَّات في أنفسها متعيّنة ومتحقّقة، معناه[1]: أن كلّ ما كان متميّزاً عن غيره، فلا بُدَّ أنْ يكون لكلِّ واحد من ذينك الأمرين تحقّق وتعيّن[2] في نفسه، لأنَّه لو لم يكن لشيءٍ منها تحقّق وتعيّن في نفسه استحال أن يتميّز عن غيره. فإذن كلّ متميّز متحقّق في نفسه، والعدم متميّز لما مرّ، فيكون متحقّقاً حالة العدم، ولا نعني بالثَّابت سوى ما له هذا القدر من التّحقّق.

وأمَّا الحُجّة الثَّانية: وهي قوله: «إن المعدوم الممكن متميِّز عن الممتنع»، فتقريرها أن نقول: المعدوم الممكن بالإمكان العامّ متميّز عن المعدوم الممتنع بكون[3] أحدهما معروضاً للإمكان والآخر معروضاً للامتناع. والامتناعِ ليس وصفاً ثبوتيّاً وإلَّا لزم أحد الأمرين، وهو كون الموصوف به موجوداً أو قيام الصِّفة الوجوديّة بالمحلّ المعدوم، وكلاهما محالان.

وإذا لم يكن الامتناعِ وصفاً ثبوتيّاً، لزم بالضَّرورة أن يكون الإمكان وصفاً ثبوتيّاً، لكونه نقيضاً للامتناعِ، ووجوب كون أحد النقيضَيْن ثبوتيّاً لامتناعِ مناقضة العدم للعدمِ. وإذا كان الإمكان ثبوتيّاً كان الموصوف به ثابتاً، لأنَّ الموصوف بالوصف الثُّبوتيّ، يجب أن يكون ثابتاً، فالمعدوم الممكن حالة[4] عدمه ثابت، وهو المطلوب.

---

(١) ك: «ومعناه».

(٢) ك: «فلا بدّ أنّ لكل واحد من ذينك الأمرين تحققاً وتعيّناً».

(٣) ك: «لكون».

(٤) ك: «حال».

قال الإمام الرازي:

والجواب عن الأول: أنا لا نسلم أن كل معدوم ثابت، والذي احتجوا به عليه فهو معارض بأمور أربعة:

أولها: أنا نتصور شريك الله تعالى، ولولا أنا نتصوره ونميزه عما عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع، لأن ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه.

وثانيها: أنّا نتصور بحراً من زئبق وجبلاً من ياقوت ونحكم بامتياز بعض هذه المتخيلات عن بعض مع أنها غير ثابتة في العدم، لأن الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها أعراض، وعندكم ماهيات الجواهر والأعراض وإن كانت ثابتة في العدم لكن الجواهر غير موصوفة بالأعراض حال العدم، فلا يمكن تقرر ماهية الجبل من حيث إنه جبل حال العدم.

وثالثها: أنّا نتصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الوجود ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض، فإني كما أعقل امتياز ماهية الحركة يمنة من ماهية الحركة يسرة قبل دخولهما في الوجود كذلك أعقل امتياز وجود إحدى الحركتين عن وجود الأخرى قبل دخولهما في الوجود، فلو اقتضى العلم بامتياز الماهيات تحققها في العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات تحققها في العدم وذلك باطل بالاتفاق. ولأن الوجود مناقض للعدم والجمع بينهما محال.

ورابعها: أنّا نعقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولها في الوجود، وهذه الماهية يمتنع تقررها في العدم، لأن التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتَماسّها على وجه مخصوص، وذلك لا يتقرر حال العدم بالاتفاق. وإذا كان كذلك استحال أن تتقرر ماهية التأليف حال العدم. ثم إنّا نتصورها قبل وجودها ونميز بينها وبين سائر الماهيات المعلومات، وكذلك نعقل المتحركية والساكنية قبل حصولهما، مع أنهما من قبيل الأحوال ولا حصول لهما في العدم.

فثبت بهذه الوجوه أن التميُّز الذهني لا يستدعي تحقق الماهيات خارج الذهن.

ثم إنك إن أردت تضييق الكلام على الخصم فقل: ما الذي تعني بقولك: (المعدوم معلوم)؟ إن عنيت به ذلك القدر من الامتياز الذي نجده في تصور الممتنعات والمركبات والإضافيات فذلك مسلم، لكنه لا يقتضي تقرر الماهيات في العدم بالاتفاق. وإن عنيت به أمراً آخر وراء ذلك فلا بد من إفادة تصوره ثم إقامة الحجة عليه، فإنَّنا من وراء المنع في المقامين.

أما قوله: (المعدوم مقدور، والمقدور متميز) فضعيف، لأن المقدور إما أن يكون ثابتاً في العدم أو لا يكون، فإن كان ثابتاً لم يكن للقدرة فيه أثر، لأن إثبات الثابت محال، وإذا كان كذلك استحال أن يكون مقدوراً. وإن لم يكن ثابتاً كان ذلك اعترافاً بأن المقدور غير ثابت. وحينئذ لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدوراً على كونه ثابتاً. وهذا هو الجواب عن قولهم: (المعدوم مراد، وكل مراد ثابت).

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: أنَّا لا نسلِّم أن كلّ معلوم ثابت..» إلى آخره.

أقول: إن عنى بقوله: «كلّ معلوم ومتميّز ثابت» الثُّبوت الخارجيّ فهو ممنوعٌ ومنقوض بما ذكره الإمام من الأمثلة المستغنية عن الشرح في الوجه الأوَّل، فإنَّ الامتياز حاصل فيها مع أن طرفي كلّ واحد منها معدومان في الخارج. وإن عنى به الثُّبوت الذِّهنيّ فهو حقّ، لكن يلزم منه أن المعدوم ثابت في الذِّهن، ولا نزاع فيه.

ثم نقول: أيش تعني بكون المعدوم معلوماً ومتميّزاً ؟ إن عنيت به القدر المشترك بين المعدومات الممكنة والممتنعة، والأمور / [ص: ٣٤ب] الإضافيّة فهو حقّ، لكن ذلك لا يقتضي كون المتميّز ثابتاً في الخارج وإلّا لَكان الممتنع ثابتاً في الخارج.

وإن عنيت به أمراً آخر فلا بُدَّ من بيانه لننظر في أنَّه هل يمكن أن يكون المعدوم متميّزاً بذلك المعنى أم لا؟

أمَّا قوله: «المعدوم مقدور والمقدور متميّز» فجوابه أن نقول: لا نسلِّم أن المعدوم مقدور، وما الدَّليل عليه؟ والذي يدلّ على كذب هذه المقدّمة: هو أن نقول: أحد الأمرين لازم، وهو إمَّا كذب هذه المقدّمة أو صدق قولنا: «المعدوم ليس بثابت»، وأيّاً ما كان يلزم كذب هذه المقدّمة.

وإنما قلنا: إن أحدهما[1] لازم لأنَّ الأمر الأوَّل إن كان ثابتاً فقد لزم أحد الأمرين، وإلَّا فيصدق الثاني لأنَّ المقدور حينئذٍ لا يكون ثابتاً، لأنَّ إثبات الثَّابت محال. وحينئذٍ ينتظم قياسٌ[2] هكذا: «المعدوم مقدور» و«لا شيء من المقدور ثابت»، ينتج: «المعدوم ليس بثابت»، وأيّاً ما كان يلزم كذب تلك المقدّمة، أمَّا إذا كان الواقع هو الأمر الأوَّل فظاهر. وأمَّا إذا كان هو الثَّاني، فلأنَّه حينئذٍ لا يصدق قولنا: «المعدوم مقدور»، إذ لو صدق لزم أن يكون المعدوم ثابتاً لصِدْق بقية المقدّمات التي ذكرتموها.

وهكذا نُجيب عن قوله: «المعدوم مراد، وكلّ مراد ثابت» بأنْ نقول: لا نسلِّم صدق المقدّمة الأولى، والذي يدلّ على كذبها لزوم أحد الأمرين وهو[3] إمَّا كذبها أو صدق قولنا: «المعدوم ليس بثابت»، لأنَّ الأوَّل إن ثبت فقد صحّ المدَّعَى، وإلَّا فلا يكون المراد ثابتاً لأنَّ إرادة تحصيل الحاصل محال. وحينئذٍ ينتظم قياس هكذا: «المعدوم مراد»، و«لا شيء من المراد بثابت[4]» ينتج أن «المعدوم ليس بثابت»، وأيّاً ما كان يلزم كذب تلك المقدّمة على الوجه الذي مرَّ.

---

(١) ك: «إن أحد الأمرين».

(٢) ك: «القياسُ».

(٣) ص: «فهو».

(٤) ك: «ثابتٌ».

قال الإمام الرازي:

والجواب عن الحجة الثانية: أن المحكوم عليه بكونه ممكناً إما أن يكون ثابتاً في العدم أو لا يكون، والأول باطل، لأن عندكم الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية، فلا يمكن جعل الإمكان صفة لها، وإن كان الثاني كان الإمكان وصفاً لما ليس بثابت في العدم، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالإمكان على كون الممكن ثابتاً في العدم. وبالله التوفيق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن الحُجّة الثَّانية أن المحكوم عليه بكونه ممكناً، إمَّا أن يكون ثابتاً في العدم، أو لا يكون..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا الجواب: أن نقول: لا نسلِّم أن الإمكان وصف ثبوتيّ.

قوله: «لأنَّ أحد النقيضَيْن يجب أن يكون ثبوتيّاً».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّ النقيضَيْن هما اللذان امتنع[1] صدقهما وكذبهما وإنْ كان كلُّ واحد منهما اعتباراً عقلياً لا وجود له في الخارج، ألا ترى أن قولنا: «كلّ كذا كذا» نقيض لقولنا[2]: «ليس كلّ كذا كذا» مع أنَّه ليس بشيءٍ منهما تحقّق في الخارج، بل كلّ منهما اعتبار عقليّ؟

ولَئِن سلَّمنا، لكن لِمَ قلتم بأنَّ محلّ الإمكان يجب أن يكون ثبوتيّاً؟ والذي يدلّ على أن ذلك غير واجب هو أن المحكوم عليه بالإمكان حالة العدم إمَّا أن يكون هو الذَّات الثَّابتة أو الوجود[3] أو اتِّصاف الذَّات بالوجود.

---

(١) ك: «يمتنع».
(٢) ك: «نقيض قولنا».
(٣) ك: «الثابتة الوجود».

والأول -وإليه أشار بالقسم الأوَّل من التّرديد المذكور في الكتاب- محال، لأنَّ الذَّوَات الثَّابتة حالة العدم /[ص: ٣٥أ] عند المُعْتَزِلة يمتنع عليها التّغيُّر والخروج عن الذَّاتِيّة، وكلّ ما كان كذلك استحال أن يكون الإمكان صفة له.

ولما بطل الأوَّل، تعيّن أن يكون المحكوم عليه بالإمكان حالة العدم إمَّا الوجود أو اتِّصاف الذَّات بالوجود، وكلّ واحدٍ منهما لا ثبوت له حالة العدم، فثبت أن المحكوم عليه بالإمكان لا يجب أن يكون ثابتاً في العدم.

قال الإمام الرازي:

(تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات)

زعم أبو يعقوب الشحام وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم يعقوب البلخي وأبو عبدالله البصري وأبو إسحاق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن أحمد وتلامذته أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وإن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة، واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها، واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «تفصيل قول الفلاسفة والمُعتزِلة (في المعدومات)..» إلى آخره.

أقول: المُعْتَزِلة فريقان: البَغْدادِيّة والبَصْريّة، أمَّا البَغْدادِيّون فالمنقول عنهم أنهم يسمّون المعدوم الممكن شيئاً، ويقولون إنَّهُ ليس بذاتٍ حالة العدم، والله تعالى قادر على جعله ذاتاً وجوهراً وعَرَضاً. والنِّزَاع مع هؤلاء في الحَقِيقة راجع إلى التّسمية، فإنْ قالوا: إن المعدوم يسمى شيئاً بطريق الحَقِيقة. فيحتاجون إلى النَّقْل من[1] أهل اللُّغة، ولا يجدون إلى ذلك سبيلاً.

---

(١) ك: «عن».

وإنْ قَالوا: نحن نسمي المعدوم شيئاً بطريق المجاز فلا مُشَاحّة في الألفاظ والأسامي، فنسلِّم لهم ذلك. وبالجملة فالنِّزَاع معهم من المباحث اللفظيّة، لا من المباحث الحقيقيّة، فلا يليق بأهل التّحقيق.

وأمَّا البصريّون منهم كأبي هاشم وأبيه[1] أبي علي الجُبَّائِيّ وأبي يعقوب الشَّحَّام وأبي الحسين الخياط وأبي القاسم البلخيّ زعموا أن المعدوم شيء وذات ونفس وعَرَض وجوهر وسواد وبياض، والباري تعالى لا يقدر على جعل الذَّات ذاتاً والجوهر جوهراً والسَّواد سواداً والبياض بياضاً إلى غير ذلك من الماهِيَّات الممكنة، وإنَّما يقدر الباري تعالى على إخراج تلك الذوات[2] من العدم إلى الوجود بأنْ يخلق صفة الوجود في تلك الماهِيَّات المعدومة. وهؤلاء اتَّفقوا على أن الثَّابت من كلّ نوعٍ من الذَّوَات المعدومة عدد غير متناهٍ، أي الثَّابت في العدم من نوع الجوهر مثلاً وكذلك من نوع العَرَض أعداد غير متناهِية.

قال الإمام الرازي:

أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الممكنات ماهياتها غير وجوداتها، واتفقوا على أنه يجوز تعري تلك الماهيات عن الوجود الخارجي، فإنا نعقل المثلث وإن لم يكن له وجود في الخارج. وهل يجوز تعريها عن الوجودين معاً الخارجي والذهني؟ نص ابن سينا في المقالة الأولى من إلهيات الشفاء على أنه لا يجوز، ومنهم من يجوزه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الفلاسفة فقد اتَّفقوا (على أن الممكنات ماهِيَّاتها غير[3] وجوداتها)..» إلى آخره.

---

(١) ش، ك: «وابنه»، تحريف.

(٢) ك: «الذات».

(٣) ك: «عين».

أقول: أمَّا الفلاسفة ومن قال بأنَّ المعدوم الممكن شيء من المُعْتَزِلة، اتَّفقوا على أن الممكنات ماهِيَّاتها غير[1] وجوداتها، ومع ذلك فليس الوجود جزءاً من الماهِيَّات الممكنة بل هو وصف خارج عنها، واتَّفقت الفلاسفة بأسرهم على أنَّه يجوز خُلُوّ تلك الماهِيَّات عن الوجود الخارجيّ.

واحتجَّ الإمام على ذلك بأنّا قد نتصوّر ماهيّة المثلث ونحكم عليها بامتيازها عن غيرها وإن لم يكن لهذا المتصوّر / [ص: ٣٥ب] وجود في الخارج. وهذا يدلّ على جواز تعرّي الماهيّة عن الوجود الخارجيّ وعلى أن لها وجوداً في الذِّهن، لأنَّ الماهيّة لمّا كانت محكوماً عليها بامتيازها عن غيرها لا[2] بُدَّ أن يكون لها ثبوت ما، وإذ ليس في الخارج فهو الذِّهن. ثم بعد ذلك اختلفوا في أنَّه هل يجوز تعرّي الماهيّة عن الوجود الخارجيّ والوجود الذِّهنيّ معاً، فذهب الشَّيخ أبو علي ابن سينا إلى أنَّه لا يجوز ذلك ومنع من كون المعدوم شيئاً. ومنهم من جوّزه. واتَّفقت المُعْتَزِلة على أن الماهِيَّات ثابتة بدون الوجود الخارجيّ والذِّهنيّ، وأن المعدوم شيء.

قال الإمام الرازي:

واتفقوا على أن تلك الماهيات لا توصف بأنها واحدة أو كثرة، لأن المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد، فإذا اعتبرنا السواد فقط ففي هذه الحالة لا يمكن الحكم عليه بالوحدة والكثرة، وإلا فقد اعتبرنا مع السواد غيره، وذلك يناقض قولنا : إنا لم نعتبر إلا السواد ، بل الماهية لا تنفك عن الوحدة والكثرة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «واتَّفقوا على أن تلك الماهِيَّات لا توصف بأنها واحدة أو كثيرة، (لأنَّ المفهوم من الوَحْدة والكثرة مغاير للمفهوم من السَّواد)..» إلى آخره.

(١) ك: «عين».

(٢) ك: «فلا».

أقول: اتَّفقت الحكماء بأسرهم على أن الماهِيَّات متميّزة عن جميع لواحقها -لازمة كانت تلك اللَّواحق أو مفارقة-، قالوا: لأنَّ لكلِّ شيء حَقِيقة هو بها هو، وتلك الحَقِيقة مغايرة لجميع ما عداها من الصِّفات لازمة كانت الصِّفات أو مفارقة، لأنَّ السَّواد مثلاً من حيث إنَّهُ سواد ليس في نفسه شيء آخر[1] سوى السَّواد، فهو في نفسه ليس واحداً ولا كثيراً ولا موجوداً ولا معدوماً ولا كليّاً ولا جزئيّاً ولا عامّاً ولا خاصّاً إلى غير ذلك من الاعتبارات، على أن يكون أحد هذه المفهومات نفس السَّواد أو[2] داخلاً في حَقِيقة السَّواد، فالسَّواد من حيث إنَّهُ سواد ليس إلّا السَّواد، فالواحديّة صفة مضمومة إليه يكون السَّواد معها واحداً، وكذا سائر الاعتبارات والمفهومات المذكورة، إذ لو كان أحد هذه المفهومات نفس السَّواد وداخلاً فيه لامتنع أن يتحقّق السَّواد إلّا عند تحقّق ذلك المفهوم، ولو كان كذلك امتنع حمله على ما يقابل ذلك المفهوم، وإنَّهُ محالٌ. فالسَّواد من حيث إنَّهُ سواد مغاير لجميع هذه الاعتبارات. نعم يجب اتِّصافه إمّا بالوَحْدة أو بالكثرة أو بالوجود أو بالعدم، على معنى أنَّه لا يخلو عن[3] أحد المتقابلين، وإن كان مفهومه مغايراً لكلٍّ[4] منهما.

وفي لفظ الإمام حيث قال: «إنَّ الماهيَّات لا توصف بأنها واحدة أو كثيرة»، تساهُل لما عرفْتَ أنَّه يجب اتِّصافها بأحدهما، والمراد ما[5] ذكرناه من وجوب مغايرة مفهومها لكلٍّ منهما. وإذا[6] عرفْتَ ذلك ظهر أنّا إذا اعتبرنا السَّواد من حيث إنَّهُ سواد، لم يمكن الحكم عليه بأنَّه واحد أو كثير، وإلَّا فقد اعتبرنا / [ص: ٣٦أ] مع السَّواد أمراً آخر، وقد فرضنا أنّا لم نعتبر إلّا السَّواد.

---

(١) ص: «ليس في نفسه شيئاً آخرَ».
(٢) ك: «و».
(٣) ك: «من».
(٤) ك: «للكلِّ».
(٥) ك: «والمراد منه ما».
(٦) ك: «فإذا».

قال الإمام الرازي:

واتفقوا على أن الماهيات غير مجعولة، قالوا: لأن كل ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير، فلو كان كون السواد سواداً بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير أن لا يبقى السواد سواداً، لكن القول بأن السواد لا يبقى سواداً محال، لأن المحكوم عليه هو السواد، والمحكوم به أنه ليس بسواد، والمحكوم عليه لا بد من تقرره عند حصول المحكوم به، فيلزم أن يكون سواداً لا محالة حال ما لا يكون سواداً، وهو محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «واتَّفقوا على أن الماهِيَّات غير مجعولة..» إلى آخره.

أقول: اتَّفقت الفلاسفة على أن الماهِيَّات غير مجعولة بجعل جاعل، بل المجعول جعلها موجودة، ووافقهم الشَّيخ في ذلك مع تصريحه[1] بأنَّ المعدوم ليس بشيء.

وهذا مشكل، لأنَّ الماهيّة إذا لم تكن ثابتة حال العدم استحال أن تكون غير مجعولة، لأنَّها حينئذٍ إذا صارت ثابتة مع الوجود في الخارج إن لم يفتقر إلى مُؤَثِّر لزم ترجّح[2] أحد طَرَفَي الممكن على الآخر من غير مُرجِّح، وإن افتقرت إلى مُؤَثِّر صارت مجعولة، والمقدَّر خلافه. ولا يندفع هذا إلّا بأنْ يُقالَ: المراد من كون الماهِيَّات غير مجعولة هو أن جاعل الماهيّة هو بعينه الجاعل لها موجودة.

واحتجَّ الإمام على أن الماهِيَّات غير مجعولة بأنَّه لو تعلّقت سواديّة السَّواد بغيره لم يكن السَّواد سواداً عند فرض عدم ذلك الغير، لأنَّ ارتفاع العِلّة يوجب ارتفاع المعلول، لكن القول بأنَّ السَّواد لا يبقى سواداً محال لأنَّ المحكوم عليه فيه

---

(١) ك: «مع التصريح».

(٢) ش، ك: «ترجيح».

هو السَّواد، والمحكوم به هو أنَّه ليس بسواد، والمحكوم عليه لا بُدَّ من تقرّره عند حصول المحكوم به، فيلزم أن يكون سواداً حالما لا يكون سواداً، وإنَّهُ محالٌ.

وهذا فيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أنَّه يلزم من ارتفاع العِلّة ارتفاع المعلول، فإنَّ بعض المتكلّمين ذهبوا إلى بطلان[1] ذلك وقالوا: لو فرض عدم الصَّانع بعد وجود العالم لم يقدح ذلك في وجود العالم.

سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ قلتم بأنَّ قولنا: «السَّواد لا يبقى سواداً محال»، لأنَّ معناه أن السَّواد الثَّابت في الذِّهن ليس له في الخارج ما يطابقه. أو نقول: معناه أن لا يتحقّق السَّواد بل يرتفع عن الخارج، لا لأنَّ[2] السَّواد مع تحقّقه لا يبقى سواداً، فإنَّ ذلك مغالطة.

ولَئِن سلَّمنا استحالة ذلك لكن اللَّازم ليس ذلك، بل ملازمته لفرض عدم علة[3] السَّواد، ولا يلزم من استحالته في نفس الأمر استحالَته حينئذٍ.

قال الإمام الرازي:

وأما المعتزلة فقد اتفق القائلون منهم بالذوات المعدومة على أنها بأسرها متساوية في كونها ذوات، وأن الاختلاف بينها ليس إلا بالصفات، ثم اختلفوا: فذهب الجمهور منهم إلى أنها موصوفة بصفات الأجناس، ومرادهم منها أن ذات الجواهر موصوفة بصفة الجوهرية، وذات السواد موصوفة بصفة السوادية وهلم جرا.

وزعم ابن عياش أن تلك الذوات معراة عن جميع الصفات والصفات لا تحصل إلا زمان الوجود.

---

(١) ش: «إبطال».

(٢) ش: «لا أنّ».

(٣) ك: «عدمٍ على السواد».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا المُعْتَزِلة فقد اتَّفق القائلون منهم (بالذَّوات المعدومة على أنها بأسرها متساوية في الذَّاتيّة، وأن الاختلاف بينها ليس إلّا بالصِّفات)..» إلى آخره.

أقول: واعلم أن القائلين من المُعْتَزِلة بأنَّ المعدوم ثابت ذهبوا إلى أن المعدومات بأسرها متساوية في كونها ذوات لا أنها متساوية في الحَقِيقة، وإلَّا لصحّ على كلّ واحدٍ منها ما يصحّ على الآخر ضرورة استواء / [ص: ٣٦ب] المتساويات في جميع الأحكام. فكان[1] يلزم أن يصحّ على القديم أنه محدث وعلى المحدث أنَّه قديم وعلى الجوهر أنَّه عَرَض وعلى العَرَض أنَّه جوهر، وإنَّهُ محالٌ. وذلك القدر المشترك ليس جوهراً ولا عَرَضاً، إذ لو كان أحدهما وهو مقوّم لكلٍّ منهما[2] لزم إمَّا تقوُّم العَرَضِ بالجوهر أو تقوُّم الجوهرِ[3] بالعَرَض، وكلاهما محالان.

وذهبوا أيضاً إلى أن الاختلاف بين تلك الذَّوَات ليس إلّا بالصِّفات. وذهب الجمهور منهم إلى أن تلك الصِّفات هي صفات الأجناس، ويريدون بذلك أن ذات الجوهر موصوفة بالجوهريّة وذات السَّواد موصوفة بالسَّواديّة، وهلم جرًّا.

وزعم ابن عياش[4] أن[5] تلك الذَّوَات المعدومة عارية عن جميع الصِّفات وأنَّ الصِّفات إنما تحصل لها حالة الوجود، واحتجَّ عليه بأنها لما كانت متساوية في الذَّاتيّة وجب أن يصحّ على كلّ واحدٍ منها ما يصحّ على الآخر، فلو اخْتُصَّتْ ذات معيّنة بصفة معيّنة فاختصاصها بتلك الصِّفة المعيّنة إن كان لا لأمرٍ، لزم التّرجيح من

---

(١) ك: «وكان».

(٢) ك: «لكلِّ واحد منهما».

(٣) ك: «إمّا أن يقوَّمَ العرضُ بالجوهر، أو يقوَّم الجوهرُ».

(٤) مقابله في حاشية ك: «وذهب ابن عياش إلى». كأنه يشير إلى ما في نسخة أخرى للكتاب، ويُصححها.

(٥) ش: «وزعم ابن عبّاس! إلى أن» كذا، ص: «ابن عياش إلى أن».

غير مُرجِّح. وإن كان لأمرٍ فذلك المُرجِّح إن كان موصوفاً بتلك الذَّات صارت الذَّات صفة والصِّفة ذاتاً، وإن كان صفة لها عاد الكلام فيه، ولزم التَّسلسُل، وإن لم يكن موصوفاً بها ولا صفة لها فإنْ كان موجباً كان نسبته إلى الكُلّ على السواء، فلو خصّص البعض بصفة دون البعض الآخر لزم التّرجيح من غير مُرجِّح. وإن كان مختاراً كانت تلك الصِّفة متجدِّدة[1]، لأنَّ فعل الفاعل المختار يجب أن يكون كذلك، فالذَّوَات في العدم خالية عن الصِّفات ثم ورد عليها الصِّفات إمَّا حالة العدم أو حالة الوجود، والأوَّل يوجب أن تكون الذَّات المعدومة ترد عليها الصِّفات المتزايلة، والثَّاني يوجب أن تكون الصِّفة إنما تحصل لها حالة الوجود، وكلاهما محالان. أمَّا الأوَّل: فلاتِّفاقهم على ذلك. وأمَّا الثَّاني، فلكونه خلاف المقدر.

واحتجَّ القائلون باتِّصافها بصفات الأجناس، بوجوه:

الأوَّل: لو لم تكن الذَّوَات موصوفة بالصِّفات حالة العدم لما وقع الامتياز بينها في تلك الحالة ضرورة اشتراكها في الذَّاتيّة، ولو لم يقع الامتياز بينها كانت[2] واحدة، ينتج: لو لم تكن الذَّوَات موصوفة بالصِّفات حالة العدم كانت واحدة، لكن التَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

الثاني: أنها لو لم تكن (الذوات)[3] موصوفة بالصِّفات حالة العدم فإن كانت متماثلة كانت بعد الوجود كذلك، لأنَّ ما بالذَّات لا يزول، وإن كانت مختلفة كان اختلافها بالصِّفات ضرورة اشتراكها في الذَّاتيّة وكون ما به الاشتراك مخالفاً لما[4] به الامتياز، وكانت الذَّوَات موصوفة /[ص: ٣٧أ] بالصِّفات حالة العدم والمقدَّر خلافه.

---

(١) ك: «متجردة».

(٢) ك: «لكانت».

(٣) ك: «الذات».

(٤) ك: «مخالفاً كان اختلافها لما به».

[و] الثَّالث: أن الجوهر يلزمه[1] التّحيُّز في الوجود، وليس ذلك له لأَنَّه ذات ولا لأَنَّه موجود، لأنَّهما حاصلان للعَرَض مع عدم استلزامه التّحيُّز في الوجود، فلا بُدَّ أن يكون ذلك لصفة أخرى، فالجوهر[2] حالة العدم موصوف بصفات الأجناس، وهو المطلوب.

والجواب عن الأوَّل أن نقول: لا نسلِّم أنها لو لم تكن موصوفة بالصِّفات لما كانت متميّزة، فإنَّه لا يلزم من عدم امتيازها بصفات الأجناس عدم الامتياز، لجواز امتيازها إمَّا بحقائقها أو بصفات أخرى[3] غير صفات الأجناس كامتياز أفراد النَّوْع الواحد بعضها عن البعض[4].

وبهذا عُرف الجواب عن الثاني، لأَنَّه لا يلزم من كونها مختلفة أن يكون اختلافها بصفات الأجناس، لجواز أن يكون ذلك لاختلاف حقائقها أو لاتِّصافها بصفات أخرى[5].

وأجاب ابن عياش[6] عن هذا الوجه الثَّاني بأَنَّكم إن عنيتم بالتّماثل التّساوي في الصِّفات وبالاختلاف الاختلاف في الصِّفات فلا نسلِّم الحصر لجواز قِسْمٍ آخر، وهو عدم اتِّصافها بشيءٍ من الصِّفات.

وإن عنيتم به الاشتراك في كون كلّ واحدٍ منها ذاتاً فهي متماثلة بهذا المعنى.

قوله: «لو كان كذلك، لكان بعد الوجود أيضاً متماثلة».

---

(١) ش، ك: «يلزمها».
(٢) ك: «بصفة أخرى، والجوهر».
(٣) ك: «أُخَر».
(٤) ك: «عن بعض».
(٥) ك: «أُخَر».
(٦) ش: «ابن عبّاس»!

قلنا: نعم، وإنها[1] بعد الوجود متماثلة في كون كلّ واحدٍ منها ذاتاً.

وعن الثَّالث أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون تحيُّز الجوهر لذاته المخصوصة أو للوجود المخصوص أو للمركَّب منهما؟ ومعلوم أن شيئاً منها غير حاصل، وكيف فإنَّ اختصاصه بالتّحيُّز لو كان لصفة[2]، لكان اختصاصه بتلك الصِّفة لصفة أخرى، ويلزم التَّسلسُل. فإنْ جعلتَ الموجب للاختصاص بتلك الصفة أحد ما ذكرنا من الأمور فلِمَ لا يجوز أن يكون الموجب للاختصاص بالتّحيُّز أحدها[3] من غير واسطة الصِّفة؟

قال الإمام الرازي:

ثم القائلون بالصفات زعموا أن صفات الجواهر إما أن تكون عائدة إلى الجملة وهي الحياة وكل ما يكون مشروطاً بها، أو إلى الأفراد وهي إما في الجواهر أو في الأعراض.

أما الجواهر فقد أثبتوا لها صفات أربعة أحدها: الصفة الحاصلة لها حالتي العدم والوجود، وهي الجوهرية. والثانية: الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل. والثالثة: التحيز وهو الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود. والرابعة: الحصول في الحيز وهو الصفة المعللة بالمعنى.

قالوا: وليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الأربعة، فليس له بكونه أسود وأبيض صفة، وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحياة.

---

(١) ك: «نعم لأنها».

(٢) ك: «بصفة».

(٣) ك: «أحدهما».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ثم القائلون بالصِّفات زعموا أن صفات الجواهر إمَّا أن تكون عائدة إلى الجملة وهي الحيِّيّة، وكلّ ما يكون مشروطاً بالحياة..» إلى آخره.

أقول: القائلون بإثبات الصِّفات للذَّوَات المعدومة قالوا: صفات الجواهر إمَّا أن تكون عائدة إلى الجملة -أي لمجموع[١] الجواهر التي تركَّب[٢] الجسم عنها[٣]- وإمَّا أن تكون عائدة إلى الأفراد. أمَّا الصِّفات العائدة إلى الجملة فهي الحيِّيّة وكلّ عَرَض هو[٤] مشروط بالحيِّيّة[٥] كالعالميّة والمريديّة والقادريّة وغيرها، فإنَّ الحَياة إذا قامت بالجسم لوجبت[٦] لمجموع الجواهر المركَّب عنها الجسم الحيِّيّة، وكذلك العالميّة والمريديّة.

أمَّا[٧] العائدة إلى الأفراد فهي إمَّا إلى الجواهر، أو إلى الأعراض، /[ص: ٣٧ب] أمَّا الجواهر فقد أثبتوا لها صفات أربعة لا غير.

الصِّفة الأولى: الجوهريّة، وهي الصِّفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم، أي التي تتبع الجوهر في الحالتين.

(الصِّفة) الثَّانية: الصِّفة المسماة بالتابعة للحدوث[٨] الصَّادرة عن صفة الجوهريّة بِشَرْطِ الحدوث وهي التّحيُّز[٩]. وعلى هذا بطل قول من قال من

---

(١) ش، ك: «أي إلى مجموع».
(٢) ش: «يتركّب»، وقد تُقرأ في ص، ك: «يُركّب» أو: «تَركَّب».
(٣) ك: «منها».
(٤) ك: «فهو».
(٥) ش: «بالحياة».
(٦) ش: «أوجبت»، ك: «أوجب».
(٧) ك: «وأما».
(٨) ك: «بالنابعة الحدوث».
(٩) مقابل هذا الموضع في حاشية ص: «ش: التحيز معناه: كون الشيء بحالة شأنه الحصول في الحيّز».

أصحابنا: «لو كانت الجواهر والأعراض ثابتة في العدم لكانت الجواهر مُتَحَيِّزة، والأعراض حالة في المحالِّ، وإنَّهُ باطل». لأنَّ الجوهريّة ليست علة للتحيُّز مطلقاً، بل شرط[1] الحدوث.

(الصِّفة) الثَّالثة: الوجود، وهو الصِّفة الحاصلة بالفاعل، ولا تأثير عندهم للفاعل في الذَّوَات لأنَّها ثابتة، وإثبات الثَّابت محال، ولا في كونه جوهراً لما مرّ من أن الماهِيَّات غير مجعولة، فتعيّن أن يكون أثره صفة الوجود.

(الصِّفة) الرَّابعة: حصول الجوهر في الحيِّز المعيّن، وهذا[2] الحصولُ يسمّونه بالكائنيّة، وهي معلّلة بمعنًى قائم بالجوهر، وذلك المعنى يسمّونه بالكون، ويقولون: الكون عِلة للكائنيّة[3].

ثم قالوا: وليس للجوهر صفة زائدة على هذه الأربعة، فليس له بكونه[4] أسود وكونه أبيض وكونه حلواً و حامضاً صفة معلّلة، بل لا معنى لكونه أسود إلّا حلول السَّواد فيه.

وأمَّا أصحابنا فقالوا: كلّ معنًى يقوم بالجوهر فإنَّه يوجب له حالة قائمة به هي[5] صفة له، فإذا قام به السَّواد أوجب له كونه أسود، وكونه أسود أمرٌ وراء الحلول فيه، وكذا القول في جميع المعاني القائمة بالجوهر سواء كانت تلك المعاني مشروطة بالحَياة، أو لم تكن مشروطة بها.

---

(١) ش: «بشرط».

(٢) ك: «وبهذا».

(٣) ش، ك: «علة الكائنية».

(٤) ك: «وليس له كونَه».

(٥) ك: «وهي».

قال الإمام الرازي:

وأما الأعراض فالصفات العائدة إلى الجملة غير معقولة فيها، وأما العائدة إلى الأفراد فثلاثة: الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود، والصفة الصادرة عنها عند الوجود، وصفة الوجود. فهذا هو المذهب الذي استقر جمهورهم عليه، وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبدالجبار وأبي رشيد وابن متويه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الأعراض: فالصِّفات العائدة إلى الجملة (غير معقولة فيها، وأمَّا العائدة إلى الآحاد فثلاثة)..» إلى آخره.

أقول: أمَّا الصِّفات العائدة إلى الجملة أي التي تركّبت عن الأعراض فهي غير معقولة في حقّ الأعراض لامتناعِ تركيب[1] بنية[2] أو جسم عنها تقوم[3] بها الحَياة أو ما يشترط فيها الحَياة، بخلاف الجواهر فإنَّ البنية والأجسام تتألف منها.

وأمَّا العائدة إلى[4] الآحاد، فثلاثة لا غير:

الصِّفة الأولى: الصِّفة الذَّاتيّة الحاصلة حالتي الوجود والعدم، وهي صفات الأجناس عندهم كالسَّواديّة والبياضيّة، ويسمّونها[5] صفاتِ الأَنْفُس، كما ذهبوا إليها في حقّ الجواهر.

الصِّفة الثَّانية: الصِّفة الصَّادرة عن صفات الأجناس بِشَرْطِ الوجود، وهي الحلول في المحلّ، وبه أجابوا عن قول أصحابنا حيث قالوا: «لو كانت الأعراض

---

(١) ش، ك: «تركّب».

(٢) ك: «هيئة».

(٣) ش: «يقوم».

(٤) ك: «وأما العائدة، أي: إلى».

(٥) ك: «ويسمونه».

ثابتة في العدم، لكانت حالة في المحالِّ».وهو باطل، لأنَّ العَرَضيّة ليست علة للحلول / [ص: ٣٨أ] في المحلّ مطلقاً، بل بِشَرْطِ الوجود.

الصِّفة الثالثة: صفة الوجود، وهي التي بالفاعل، فالفاعل لا يعطي للسَّواد حقيقته، وإنَّما يعطي له صفة الوجود.

وأمَّا غير ذلك من صفات[1] المعاني فلا يمكن تحقّقها للأعراض[2] لامتناعِ قيام العَرَض بالعرض عندهم. فهذا[3] مذهب أبي علي، وأبي هاشم، والقاضي عبد الجبار، وأبي رشيد[4]، وابن متوية.

قال الإمام الرازي:

ومنهم من خالف هذا التفصيل في مواضع:

أحدها: أنّ أبا يعقوب الشحام وأبا عبدالله البصري وأبا إسحاق بن عياش زعموا أن الجوهرية هي التحيز، ثم اختلفوا بعد ذلك فزعم الشحام وأبو عبد الله أن ذات الجوهر كما أنها موصوفة بالجوهرية فهي موصوفة بالتحيز. ثم اختلفا: فذهب أبو يعقوب الشحام إلى أن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز. وذهب أبو عبدالله إلى أن الشرط في كون المتحيز حاصلاً في الحيز هو الوجود، فالجوهر قبل الوجود موصوف بالتحيُّز، لكنه غير حاصل في الحيز.

وزعم ابن عياش أن الجوهر حال العدم كما يمتنع اتصافه بالتحيز يمتنع اتصافه بالجوهرية، فلهذا أثبت الذوات خالية عن الصفات.

---

(١) ك: «من صفة».

(٢) ك: «في الأعراض».

(٣) ك: «وهذا».

(٤) ك: «وابن رشيد» خطأ، وهو: سعيد بن محمد بن حسن، أبو رشيد النيسابوري، من كبار المعتزلة، أخذ عن القاضي عبد الجبار، توفي نحو ٤٤٠ هـ. «الأعلام» للزركلي ٣/ ١٠١.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنهم من خالف هذا التّفصيل (في مواضع)..» إلى آخره.

أقول:إن المشايخ الذين تقدَّم ذكرهم -إلّا أبا يعقوب الشَّحَّام وأبا عبد الله البصريّ، وأبا إسحاق بن عياش- زعموا أن الجوهريّة مغايرة للتّحيُّز وهي علة له بِشرط الوجود. وأمَّا هؤلاء الثَّلاثة فزعموا أن الجوهريّة والتّحيُّز صفة واحدة ليسا بغيرين. ثم اختلف هؤلاء الثَّلاثة، فزعم الشَّحَّام وأبو عبد الله أن ذات الجوهر كما أنَّها موصوفة بالجوهريّة حالة العدم فهي أيضاً موصوفة بالتّحيُّز حالة العدم، لأنَّ الجوهريّة والتّحيُّز لمّا كانا صفة واحدة لزم من اعتقاد اتِّصاف الذَّات بإحداهما اعتقاد اتِّصافها بالأخرى قطعاً، لكنَّها موصوفة بالجوهريّة، فتكون موصوفة بالتّحيُّز.

ثم اختلفا بعد ذلك،فذهب الشَّحَّام إلى أن الجوهر -حال عدمه- حاصل في الحيِّز وموصوف بالمعاني، حتى التزم رجلاً معدوماً على فرس، وعلى رأسه قلنسوةٌ، وبيده سيف يطاول الموجودات ويصاولها.

وقال أبو عبد الله: الجوهر مُتَحَيِّز في العدم لكنَّه غير حاصل في الحيِّز، بل شرط كون المُتَحَيِّز حاصلاً في الحيِّز وموصوفاً بالمعاني هو الوجود، وقبل[1] الوجود لا وجود، فلا حصول في الحيِّز، ولا اتِّصاف بالمعاني.

قال[2] الشَّحَّام: وصف الجوهر بكونه مُتَحَيِّزاً مع أنَّه غير حاصل في الحيِّز أمر غير معقول، ولو[3] جاز ذلك لجاز اتِّصاف الذَّات بكونها عالمة وإن لم يحصل لها العلم.

وأمَّا ابن عياش فمنع اتِّصاف الذَّات بالجوهريّة حالة العدم وقال: لمّا كانت الجوهريّة هي عين التّحيُّز، والتّحيُّز حالة العدم محال وإلّا لَكانت الذَّات حاصلة

---

(١) ك: «فقبل».

(٢) ك: «وقال».

(٣) ك: «فلو».

حالةَ العدم في الحيِّز لامتناعِ التّحيُّز بدون الحصول في الحيِّز، وإذا امتنع اتِّصافها بالتّحيُّز فكذلك يمتنع اتِّصافها بالجوهريّة، فلذلك أثبت الذَّوَات خالية عن صفات الأجناس كالجوهريّة وغيرها حالة العدم.

والكَعْبِيّ أيضاً ذهب إلى أن المعدوم شيء ولكنَّه ليس بجوهر ولا عَرَض حالة العدم، وهو نزاع في اللفظ إن لم / [ص: ٣٨ب] يثبت الذَّوَات حالة العدم، أو عائد إلى مذهب ابن عياش إن أثبتها.

قال الإمام الرازي:

وثانيها: اختلفوا في أن المعدوم هل له بكونه معدوماً صفة أم لا؟ فالكل أنكروه إلا أبا عبدالله البصري فإنه قال به.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثانيها: اختلفوا (في أن المعدوم هل له -بكونه معدوماً- صفة أم لا؟ فالكُلّ أنكروه، إلّا أبا عبد الله البصريّ فإنَّه قال به)[1]».

أقول: هذا هو الموضع الثَّاني من المواضع التي تخالف التّفصيل المذكور، واحتجَّ القائلون بأنَّ المعدوم ليس له بكونه معدوماً صفة، بأنْ قالوا: لو كانت المعدوميّة صفة زائدة، لكانت مفتقرة إلى الذَّات التي هي غيرها، والمفتقر إلى الغير ممكن، وكلّ ممكن فلا بُدَّ له من عِلة، وعلته إن كانت تلك الذَّات لدامت المعدوميّة بدوامها[2]، فوجب أن لا تدخل في الوجود. وإن كانت غيرها فذلك الغير إن كان مختاراً كانت المعدوميّة حادثة، لأنَّ فعل الفاعل المختار حادث، فيلزم أن لا تكون الذَّات معدومة ثم صارت معدومة، وهو محال. وإن كان موجباً فإنْ كان واجباً لزم

(١) بدله في ش: «إلى آخره».

(٢) ك: «بذواتها».

من دوامه دوام المعدوميّة، وإن كان ممكناً افتقر إلى موجب آخر، والكلام فيه كما في الأوَّل، فيلزم التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ.

قال الإمام الرازي:

وثالثها: اتفقوا على أن الجواهر المعدومة لا توصف بأنها أجسام حالة العدم، إلا أبا الحسين الخياط فإنه قال به.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثالثها: اتَّفقوا على أن الجواهر المعدومة لا توصف بأنها أجسام حالة العدم، إلّا أبا[1] الحسين الخياط فإنه قال به».

أقول: هذا هو الموضع الثَّالث من المواضع التي تخالف التّفصيل المذكور، ومذهب أبي الحسين باطل، لأنَّه إن عنى به أن الجواهر المعدومة صالحة لأنْ[2] يتألف منها حَقِيقة الجسم كان ذلك نزاعاً في مُجَرَّد اللفظ والعبارة، لأَنَّه حينئذٍ يكون قد سمى المعدوم جسماً. وإن عنى به أن الجواهر جسم حَقِيقة كان ذلك قولاً بقِدَم العالَمِ، وهو باتِّفاق المسلمين باطل، وسنبرهن عليه فيما بعد.

قال الإمام الرازي:

ورابعها: اتفقوا على أن بعد العلم بأن للعالم صانعاً عالماً قادراً حياً حكيماً مرسلاً للرسل يمكننا الشك في أنه هل هو موجود أم لا، إلى أن يعرف ذلك بالدليل، لأنهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقادرية كونه موجوداً، فلا بد من دلالة منفصلة.

---

(١) ش: «أبو».

(٢) ك: «لأنه».

واتفق الباقون من العقلاء على أن ذلك جهالة، وإلا لزم أن لا يعرف وجود الأجسام المتحركة إلا بالدليل. وبالله التوفيق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ورابعها: اتَّفقوا على أن بعد العلم بأنَّ للعالم صانعاً عالماً قادراً حياً حكيماً، مرسلاً للرسل، يمكننا[1] الشَّكّ في أنَّه هل هو موجود أم لا إلى أن نعرف ذلك بالدَّليل..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الموضع الرَّابع من المواضع المخالفة للتفصيل المذكور.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: القائلون بكون المعدوم[2] شيئاً وإنَّهُ حالة العدم موصوف بالصِّفات الثُّبوتيّة، اتَّفقوا على أنَّا بعد العلم بأنَّ للعالم صانعاً موصوفاً بالصِّفات المذكورة أمكننا الشَّكّ في وجوده إلى أن نعرف ذلك بدَلالة منفصلة.

وأمَّا الذين أنكروا كون المعدوم شيئاً قالوا: إن ذلك باطل بالضَّرورة. وكذلك مَن[3]/ [ص: ٣٩أ] قال بأنَّ الذوات[4] حالة العدم عارية عن الصِّفات الثُّبوتيّة ينكر هذا القول وإن قال بكون المعدوم شيئاً. وإنَّما ذهبوا إلى هذا القول لأنَّهم جوّزوا اتِّصاف المعدوم بالصِّفات الثُّبوتيّة، وعند هذا القول لا يمكنهم الاسْتِدْلال باتِّصاف الذَّات بهذه الصفات على كونها موجودة، فلا بدّ لهم من دلالة أخرى.

وأما المنكرون له قالوا[5]: لو جاز اتصاف الذات المعدومة بصفة العلم والقدرة والحكمة وغير ذلك من الصِّفات المذكورة جاز أيضاً اتِّصافها بالسُّكون

(١) ك: «مرسلاً للرسل، هل يمكننا».

(٢) ك: «بكونه».

(٣) ش، ك: «وكذلك كلّ من».

(٤) ك: «الذات».

(٥) ش: «فقالوا».

والحركة، فإذا رأينا ساكناً أو مُتَحَرِّكاً لا يمكننا الاسْتِدْلال بذلك على كونه موجوداً، بل نحتاج مع ذلك إلى دَلالة أخرى، وذلك جهالة عظيمة وسفسطة.

قال الإمام الرازي:

(المسألة الثالثة: الذي نقول به أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم)

خلافاً للقاضي وإمام الحرمين منا، وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة، فإنهم أثبتوا واسطة سموها بالحال وحدُّوها بأنها صفة لموصوف لا توصف بالوجود ولا بالعدم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «المسألة الثَّالثة: الذي نقول به: (أنَّه لا واسطة بين الوجود والعدم)..» إلى آخره.

أقول: الحقّ هو أنَّه لا واسطة بين الوجود والعدم خلافاً للقاضي وإمام الحرمين من أصحابنا، وأبي هاشم وأتباعه من المُعْتَزِلة، فإنهم أثبتوا واسطة بين الوجود والعدم وسمَّوها بالحال. وعرّفوها بأنها صفة لموجود لا يوصف لا بالوجود ولا بالعدم. وإنَّما قيّدوها بالصِّفة ليخرج عنها ما ليس بصفة كالذَّوَات. وقوله: «لموجود» يحترز به عن صفات المعدوم.وقوله: «لا يوصف بالوجود» احتراز عن الصِّفات الثُّبوتيّة. وقوله: «ولا بالعدم» احتراز عن الصِّفات السَّلْبيّة.

وهذا الحدّ لا يصحّ على مذهب المُعْتَزِلة، لأنَّهم جعلوا الجوهريّة من الأحوال وهي صفة للمعدوم، لأنَّها عندهم حاصلة للذَّاتِ حالتي الوجود والعدم.

وأوَّل من قال بالحال هو أبو هاشم، وفصَّل القول فيه وقال: الأعراض التي لا تكون مشروطة بالحَياة، كاللَّون والرَّائحة لا توجب حالاً ولا صفة لمن قامت به، إلّا الكون[١] فإنَّه يوجب لمحلّه[٢] حالاً وهو الكائنيّة.

---

(١) مقابله في حاشية ص: «حاشية: الكون: هو الحصول في الحيّز، والكائنية: هي كون الشيء حاصلاً في الحيّز».

(٢) ش، ك: «بمحله».

وأمَّا الأعراض المشروطة بالحَياة فإنها توجب لمحالها[1] أحوالاً، فإنَّ العلم يقتضي لجملة البدن[2]حالاً وهو: العالميّة[3]، والقدرة حالاً وهو القادريّة، وكذلك[4] القول في غيرهما من الأعراض المشروطة بالحَياة.

وأمَّا القاضي وإمام الحرمين، فإنهما زعما أن كلّ صفة قامت بالذَّات فإنها توجب لها حالاً سواء كانت مشروطة /[ص: ٣٩ب] بالحَياة أو لم تكن، فالكائنيّة حالة معلّلة بالكون، وكذا الأسوديّة والأبيضيّة والعالميّة والقادريّة وغيرها من الصِّفات.

قال الإمام الرازي:

لنا: أن البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه فإما أن يكون له تحقق بوجه ما أو لا يكون، والأول هو الموجود، والثاني هو المعدوم. وعلى هذا لا واسطة بين القسمين إلا أن يفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرناه، فحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل ويصير البحث لفظياً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لنا أن البديهة حاكمة (بأنَّ كلّ ما يشير العقل إليه، فإمَّا أن يكون له تحقّق بوجهٍ ما، وإمَّا أن لا يكون)..» إلى آخره.

أقول: الإمام شرع في إبطال القول بالحال بأنْ قال: تلك الواسطة إن كان لها ثبوت وتخصّص بوجهٍ ما كانت موجودة، وإن لم يكن لها تحقّق وتخصّص أصلاً

---

(١) ش: «بمحالها»، ك: «توجب محالها».

(٢) ك: «البدل».

(٣) ك: «حالاً، أو نقول: العالمية».

(٤) ك: «وكذا».

كانت معدومة، لأنَّه لا معنى للموجود إلّا ما له تحقّق بوجهٍ ما وللمعدوم[1] ما ليس له ذلك».

قال المثبتون: لا نسلِّم أن الواسطة إن كان لها تحقّق وتخصّص بوجهٍ ما كانت موجودة، فإنَّ ما له تحقّق وتخصّصٌ بوجهٍ ما أعمّ من الموجود عندنا.

وأمَّا قوله: «لأنَّه لا معنى للموجود إلّا ما له تحقّق وتخصّص بوجهٍ ما» فهو ممنوع، ومصادرة على المطلوب.

أجاب الإمام عن هذا بقوله: إلّا أن يفسّروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرناه، فحينئذٍ ربما حصلت[2] الواسطة، ويصير البحث لفظيّاً.

معناه: أنَّكم إن فسَّرتم الموجود بأخصّ ممَّا ذكرناه -وهو الذي أشرنا إليه في السؤال- لا[3] شَكَّ أنَّه يحصل الواسطة بين الموجود والمعدوم حينئذٍ، لكن يصير هذا البحث لفظيّاً، لأنَّه يرجع حاصله إلى أنّا نسمي ما له تحقّق وتخصّصٌ بوجهٍ ما موجوداً، وأنتم لا تسمونه بذلك.

وهذا الجواب فيه نظر، لأنَّ الكلام في أن[4]: هل بين الوجود والعدم واسطة في نفس الأمر أم لا، وهي لا تندفع بالعناية[5]، وإنَّما تندفع إن لو كان الموجود[6] في نفس الأمر عبارة عَمَّا ذكرتموه، وهو أوَّل المسألة.

---

(١) ك: «والمعدوم».
(٢) ك: «حصل».
(٣) ك: «فلا».
(٤) ش، ك: «في أنه».
(٥) كذا في النُّسخ.
(٦) ك: «الوجود».

قال الإمام الرازي:

واحتجوا بأمرين:

الحجة الأولى: قد دللنا على أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، ولا شك في أن الموجودات متخالفة بماهياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجود الأشياء مغاير لماهياتها، ثم ذلك الوجود إما أن يكون معدوماً أو موجوداً، أو لا معدوماً ولا موجوداً.

والأول محال، لأن الموجودية مناقضة للمعدومية، والشيء لا يكون عين نقيضه.

والثاني محال، لأن الوجود لو كان موجوداً لكان مساوياً في الموجودية للماهيات الموجودة، ولا شك في أنه مخالف لها بوجه ما، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالموجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز، فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل وذلك محال. فثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم.

الحجة الثانية: الماهيات النوعية مشتركة في الأجناس وذلك يوجب القول بالحال.

بيان الأول من وجوه ثلاثة:

أحدها: أن السواد والبياض اشتركا في اللونية، وليس الاشتراك في مجرد الاسم، لأنا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد، ولم نضع للسواد والبياض اسماً واحداً لكنا نعلم بالضرورة أن بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة، ولذلك فإن الاشتراك اللفظي لا يكون مطرداً في اللغات بأسرها، وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء.

وثانيها: أن العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة، ثم إنّا نحد العلم بحد واحد يندرج فيه العلم بالقديم والعلم بالمحدث، والعلم بالجوهر والعلم بالعرض،

والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى، فعلمنا أن العلمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة.

وثالثها: أنّا نقول الممكن إما جوهر أو عرض، فلولا أن العرضية وصف واحد وإلا لم يكن التقسيم منحصراً، كما أن قولنا الممكن إما جوهر وإما سواد وإما بياض ليس تقسيماً منحصراً.

بيان الثاني: أنه إذا ثبت أن هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه أخر، فالوجهان إما أن يكونا موجودين أو معدومين أو لا موجودين ولا معدومين. والأول باطل، وإلا لزم قيام العرض بالعرض. والثاني باطل، لأنا نعلم بالضرورة أن هذه الأمور ليست أعداماً صِرفةً. فبقي الثالث وهو المطلوب.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأمرين: (الحُجّة الأولى: قد دللنا على أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات)..» إلى آخره.

أقول: احتَجَّ القائلون بالحال بحجّتين: الحُجّة الأولى هو أن الوجود إمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً أو لا موجوداً ولا معدوماً، والأولان باطلان، فتعيّن الثَّالث، وهو المطلوب.

أمَّا فساد القسم الأوَّل فلأنَّ الوجود لو كان موجوداً لكان مساوياً لسائر الماهِيَّات الموجودة في الوجود، ولا شَكَّ أَنَّه مخالف لها بوجهٍ ما لاستحالة الاثنينيّة بدون الامتياز، وما به يشارك سائر الموجودات يكون مخالفاً لما به يمتاز عنها لاستحالة أن يكون الشَّيء الواحد بعينه مشتركاً بين الشَّيء وغيره ومختصّاً به. فإذن وجود الوجود يكون زائداً عليه، فيكون للوجود وجود آخر، / [ص: ٤٠أ] والكلام في هذا الوجود الثَّاني كالكلام في الوجود الأوَّل، فيلزم التَّسلسُل، وهو محال.

وأمَّا فساد القسم الثَّاني فلأنَّ الوجود لو كان معدوماً يلزم أن يكون الشَّيء عين نقيضه لمناقضة الوجود والعدم، وإنَّهُ محالٌ.

ولما بطل هذان القسمان تعيّن أن الوجود لا موجود ولا معدوم، فثبت الواسطة بين الوجود والعدم.

الحُجّة الثَّانية: لو كانت الماهِيَّات النَّوْعيّة مشتركة في الأجناس لزم القولُ بالحال، والمقدّم حقٌّ، فالتَّالي مثله.

أمَّا حقّيّة المقدّم، فقد احْتَجَّ الإمام عليها بوجوه ثلاثة:

الأوَّل: أن السَّواد يشارك البياض في اللَّونيّة، والعلم به مقرّر في بدائه العقول. وهذا الاشتراك إمَّا أن يكون في اللفظ فقط، أو فيه وفي المعنى. والأوَّل باطل، لأنَّ الاشتراك بينهما لو كان في مُجَرَّد اللفظ، لكنَّا إذا سمَّينا السَّواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسَّواد والبياض اسماً واحداً نفهم المجانسة بين السواد والحركة لا بين السواد والبياض، أو يُفهم بين السواد والحركة من المجانسة ما ليس يفهم[1] بين[2] السواد والبياض، لتحقق الموجب للمجانسة بين الأولين وانتفائه بين الآخرين[3]. لكن الأمر بالعكس، فإنَّا نفهم المجانسة بين السَّواد والبياض لا بين السَّواد والحركة، وكذلك نعلم بالضَّرورة أن بين السَّواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السَّواد والحركة.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أن الأمر بالعكس على تقدير وضعنا للسَّوَاد والحركة اسماً دون السَّواد والبياض، بل لو صحّ ذلك لكان في نفس الأمر، وليس اللَّازم ذلك بل على ما ذكرنا من التّقدير، وانتفاؤه على ذلك التّقدير غير معلوم.

ولِأنَّ الاشتراك لو كان في مُجَرَّد الاسم، لما كان مطّرداً في جميع اللّغات. لكن التَّالي باطل، لأنَّ هذا النَّوْع من الاشتراك معلوم لكلِّ العقلاء ولا يختصّ بلغة دون لغة.

---

(١) «يفهم...يفهم» وقد تُقرأ: نفهم.

(٢) ك: «ما ليس يفهم من السواد».

(٣) ص: «الأخيرين».

الثاني: أن العلوم المتعلّقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة، -على ما سيأتي [بيان] هذه المقدّمة-، وهذه العُلُوم اشتركت في نفس العلم وإِلَّا لما اندرج العلم بالقديم والعلم بالمحدث والعلم بالجوهر والعلم بالعَرَض في حدِّنا للعلم، لامتناعِ اندراج الأمور المختلفة بجميع الأجزاء في شيءٍ واحد، والتَّالي باطل بالضَّرورة.

فإنْ قُلْتَ: إن عنيت بانتفاء التَّالي بالضَّرورة: أن هذه العُلُوم اشتركت في لفظ العلم فمسلَّم، ولكن لا يلزم منه المطلوب. وإن ادَّعَيْتَ / [ص: ٤٠ب] اشتراكها في معنى العلم فهو مصادرة على المطلوب، وما الدَّليل عليه؟

قلت: أجاب الإمام عنه[1] بقوله: «وليس المحدود هو اللفظ، بل المعنى». وتوجيهه أنْ يُقالَ: ندَّعي اشتراكها في معنى العلم، لأنَّا نحدُّ معنى العلم بحدٍّ واحد، ولولا ذلك لما اندرجت هذه العُلُوم في الحدّ الواحد المعنويّ للعلم، واندراجها ظاهر.

الثالث: الأعراض مشتركة في العَرَضيّة، وكلّ واحدٍ منها متميّز عن الآخر بأمر مختصّ به، لأنَّه لو لم يكن كذلك لكان حَقِيقة كلّ عَرَض مخالفاً للآخر بجميع ذاتيّاته، ولو كان كذلك لما انحصرت القسمة في قولنا: «الممكن إمَّا جوهر أو عَرَض»، لأنَّ المراد من العَرَض حينئذٍ يكون بعض الأعراض المعيّنة كالسَّواد مثلاً. ومن البيِّن عدم انحصار الممكن في الجوهر[2][3] والسَّواد ضرورة وجود أعراض أخرى وهي سائر الألوان والطعوم والروائح وغيرها. والتَّالي باطل بالضَّرورة، لأنَّ

---

(١) ك: «عنه الإمام».

(٢) مقابله في حاشية ص: «حاشية: الجوهر: هو الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. والعَرَض: هو الماهية الموجودة في الموضوع. واندرج في حدّ الجوهر الصور الذهنية للجواهر، فإنها وإن كانت في الحال في موضوع وهو النفس، لكنها بحالة إذا وُجدت في الأعيان كانتلا في موضوع. وعلى هذا الشيء الواحد جاز أن يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين مختلفين».

(٣) ك: «الجواهر».

الممكن إن افتقر إلى موضوع، وهو المحلّ الذي يفتقر إليه الحال، كان عَرَضاً، وإن لم يفتقر إليه كان جوهراً، ولا واسطة بين الافتقار إلى الموضوع وعدم الافتقار إليه.

وينبغي أن يعلم أن المراد من الجنس في هذا الموضوع هو الأمر العامّ، لا الجنس عند المنطقيّين الذي هو الكليّ المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو، فإنَّ الجنس بهذا المعنى يجب أن يكون ذاتيّاً، وبالمعنى المذكور في هذه الوجوه لا يجب أن يكون ذاتيّاً لامتناعِ كون العَرَض ذاتيّاً للأعراض، لأنَّ العَرَضيّة -وهي كون الشَّيء بحيث إذا وجد في الخارج كان في الموضوع- أمر عَرَض[1] لحَقِيقة[2] كلّ عَرَض بعد تحقّقه وتقومه بذاتِيّاته إن كان له ذاتِيّات.

وأمَّا الشَّرطيّة فقد احْتَجَّ الإمام على صدقها بأنْ قال: لما ثبت اشتراك هذه الماهِيَّات في بعض الأمور واختلافها في أمور أخرى، وما به الاشتراك مغايرٌ[3] لما به الامتياز، فالوجهان[4] -أعني ما به الاشتراك وما به الامتياز- إمَّا أن يكون كلّ واحد منهما موجوداً، أو كلّ واحد منهما معدوماً، أو أحدهما موجوداً والآخر معدوماً، أو ليس شيء منهما موجوداً ولا معدوماً. والأقسام الثَّلاثة الأُوَل باطلة، فتعيّن الرَّابع.

أمَّا القسم الأوَّل فلأنَّهما لو كانا موجودين فلا شَكَّ أن شيئاً منهما ليس بجوهر، لامتناع تقوّم[5] العَرَض بالجوهر، وحينئذٍ يلزم قيام العَرَض بالعَرَض / [ص: ١٤١أ]، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ش: «يعرض».

(٢) ك: «بحقيقة».

(٣) ك: «مخالف».

(٤) ص: «فالوجهين»!

(٥) ك: «ليس بجوهر، لأن تقوّم».

وأمَّا القسمان الباقيان فلأنَّه لو ثبت أحدهما لكانت هذه الماهِيَّات معدومة لاستلزام عدم الجزء عدم المجموع، لكنَّا نعلم بالضَّرورة أنها ليست أعداماً صرفة.

ولمّا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلّا أن كلًّا منهما لا موجود، ولا معدوم، وهو المطلوب.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم امتناع قيام العَرَض بالعَرَض، فإنَّ السُّرْعة والبُطْء كلّ واحدٍ منهما قائم بالحركة.

قال الإمام الرازي:

والجواب عن الأول: أن الكلام في أن الوجود هل هو وصف مشترك فيه أم لا؟ قد تقدم.

والآن نساعد عليه ونقول: لِمَ لا يجوز أن يكون الوجود موجوداً؟ وقوله: لأنه لو كان موجوداً لكان مساوياً للماهيات الموجودة في الموجودية ومخالفاً لها في خصوصياتها، ويلزم التسلسل.

قلنا: التسلسل إنما يلزم لو اشتركا في وجه ثبوتي واختلفا في وجه آخر ثبوتي، أما إذا كان الاختلاف في أمر عدمي لا يلزم التسلسل.

بيانه: أن الوجود يشارك الماهية الموجودة في الموجودية ويخالفها بقيد عدمي، وهو أن الوجود وحده وإن كان موجوداً لكن ليس معه شيء آخر، والماهية الموجودة وإن كانت موجودة لكن لها مع مسمى الموجودية أمر آخر وهو الماهية، وإذا كان الأمر كذلك لم يلزم أن يكون الوجود موجوداً بوجود آخر، بل تكون موجوديته عين ماهيته، وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل.

ثم قالت النفاة: رأينا حاصل أدلة مثبتي الأحوال على اختلافها راجعاً إلى حرف واحد، وهو أن الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة في عمومياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. ثم بينوا أن ذلك ليس بموجود ولا معدوم، فأثبتوا

الواسطة. قالوا: وهذا يقتضي أن يكون للحال حال آخر إلى غير النهاية، لأن هذه الأحوال التي يثبتونها لا شك أنها متخالفة في خصوصياتها ومتساوية في عموم كونها حالاً، وما به المشاركة غير ما به المايزة، فيلزم أن يكون للحال حال إلى غير النهاية.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الجواب[1] عن الأوَّل: أن الكلام في أن الوجود هل هو وصف مشترك أم لا؟ فقد تقدم..» إلى آخره.

أقول: أمَّا الوجه الأوَّل فالجواب عنه أن نقول: لا نسلِّم أن الوجود أمر مشترك فيه بين جميع الموجودات.

وأمَّا الأَدِلة الدَّالة عليه فقد مرَّ الجواب عنها.

وإنْ[2] سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون الوجود موجوداً؟

قوله: «لو كان موجوداً لكان مساوياً لسائر الماهِيَّات الموجودة في الوجود ومخالفاً لها بالخصوصيّة، ولو كان كذلك يلزم التَّسلسُل».

قلنا[3]: لا نسلِّم لزوم التَّسلسُل، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان امتياز الوجود عن سائر الماهِيَّات الموجودة بأمر ثبوتي، أما إذا كان الامتياز بأمر عدمي فلا. والأمر ها هنا كذلك، لأن الوجود وإن شارك سائر الماهيات الموجودة في نفس الوجود لكن ليس معها شيء آخر، وهذا القيد العدميّ هو المميِّز للوجود، وأمَّا سائر الماهِيَّات الموجودة فلها مع الموجوديّة قيد آخر وهو الماهيّة. وإذا كان الأمر كذلك لا يلزم أن يكون للوجود وجود آخر، بل وجوده عين ماهِيَّته، فينقطع التَّسلسُل.

---

(١) ك: «والجواب».

(٢) ش، ك: «ولئن».

(٣) ك: «قلت».

[و] قوله: «ثم قالت النفاة: رأينا حاصل أَدِلة مثبتي الأحوال على اختلافها راجعاً إلى حرفٍ واحد..» إلى آخره، إشارة منه إلى جواب عن الوجه الثَّاني، ذكره نفاة الأحوال واعتمدوا عليه، وإن كان يمكن إيراده على الوجه الأوَّل أيضاً.

وهو أنهم قالوا: لو صحّ جميع مقدّمات هذا الدَّليل -أعني الشَّرطيّة وحقّيّة المقدّم-، يلزم أن يكون للحال حال آخر، ويتسلسل.

وذلك بأنْ نقول: لا شَكَّ أن اللَّونيّة والعَرَضيّة والسَّواديّة والبياضيّة، وغيرها من الأمور التي يجعلونها من الأحوال مشتركة في أنها أحوال ومتباينة[1] بخصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، ثم كلّ واحدٍ منهما ليس بموجود ولا بمعدوم بالتّقرير الذي مرَّ، / [ص: ٤١ب] فلو صحّ ما ذكرتم من الدَّليل يلزم أن يكون للحال حال آخر، وإنَّهُ محالٌ.

(وأمَّا إيراده على الوجه الأوَّل فبأن يقال[2]: لو كان اشتراك الوجود لسائر الموجودات في الوجود ومباينته إياها بأمر يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر لزم أن يكون للحال حال آخر، ضرورة اشتراك الأحوال في الحاليّة وتباينها بالخصوصيات[3])[4].

قال الإمام الرازي:

أجاب المثبتون من وجهين: أحدهما: وهو الذي عليه تعويل الجمهور، أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف، والثاني: التزام التسلسل.

---

(١) ك: «ومباينة».

(٢) ك: «نقول».

(٣) ك: «ومباينتها بخصوصيات».

(٤) ليس في ش.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «أجاب المثبتون من وجهين: الأوَّل -وهو الذي عوّل عليه الجمهور-: أن الحال لا توصف بالتّماثل والاختلاف».

أقول: القائلون بالحال أجابوا عن هذا الجواب بوجهين:

الوجه الأوَّل: أنَّا لا نسلِّم اشتراك الأحوال في الحاليّة وتباينها بخصوصياتها، وإنَّما يلزم ذلك إن لو جاز وصف الأحوال بالتّماثل والاختلاف. وهو ممنوعٌ، بل ذلك عندنا من خَوَاصّ الوجود.

الوجه الثَّاني: وهو أن نقول: لِمَ قلتم بأنَّ اللَّازم -وهو أن يكون للحال حال آخر إلى غير النِّهاية- محال؟ فإنَّا نلتزم ذلك ونقول به، وما الدَّليل على استحالته؟

قال الإمام الرازي:

فقالت النفاة: أما الأول فضعيف جداً، لأن كل أمرين يشير العقل إليهما، فإما أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر، أو لا يكون. والأول هو المثل، والثاني هو المخالف. فعلمنا أن القول بإثبات أمرين لا يوصفان بالتماثل والاختلاف جهالة.

وأما الثاني وهو التزام التسلسل فباطل، لأنا متى جوزناه انسد علينا باب إبطال حوادث لا أول لها، وانسد علينا باب إثبات الصانع القديم، وكل ذلك جهالة. هذا محصل كلام الفريقين.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فقال[١] النفاة: أمَّا الأوَّل فضعيف جدّاً..» إلى آخره.

---

(١) ك: «فقالت».

أقول: القائلون بنفي الأحوال أجابوا عن الوجه الأوَّل بأنْ قالوا: كلّ أمرين يشير العقل إليهما فإمَّا أن يكون المتصوّر من أحدهما هو المتصوّر من الآخر أو يكون المتصوّر من أحدهما مغايراً للمتصوّر من الآخر، والأولان هما المثلان، والآخران هما المخالفان، والعلم بذلك ضروريّ. وإذا كان كذلك فلو ثبتت[1] الأحوال فإنْ كان المتصوّر من أحدهما هو المتصوّر من الآخر كانا مثلين، وإلَّا فمختلفين. وإذا كان الأمر بهذه المثابة كانت الأحوال مشتركة في الحالية ومتمايزة بالخصوصيّة، فيلزم المحال الذي ذكرناه بالضَّرورة.

أمَّا الوجه الثَّاني -وهو التزام التَّسلسُل- فجوابه أن نقول: الدَّليل على أن التَّسلسُل محال سنذكره بعد، ولأنَّ التَّسلسُل لو كان جائزاً لما انتظم دليل على إبطال[2] حوادث لا أوَّل لها ولَمَا انتظم دليل على إثبات الصَّانع القديم، لافتقار كلّ واحد من هذين الدَّليلين على إبطال التَّسلسُل، ولمّا بطل ذلك علمنا امتناع التَّسلسُل.

هذا محصّل كلام كلّ واحد من الفريقين.

قال الإمام الرازي:

والذي أقوله: أن ذلك الإلزام غير وارد على القائلين بالحال، لأنّا لمّا بينّا أن السواد والبياض مثلاً يشتركان في الموجودية ويختلفان في السوادية والبياضية، وعلمنا أن ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز أن يكونا شيئاً واحداً،ولا يجوز أن يكونا سلبيين، لا جرم أثبتنا أمرين ثابتين أحدهما كونه سواداً والآخر وجوده، أما الوجود والسوادية فهما يختلفان بحقيقتيهما ويشتركان في الحالية، لكن الحالية ليست صفة ثبوتية لأنّا لا نعني بالحال إلا ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً، وإذا كان

---

(١) ك: «ثبت».

(٢) ك: «بطلان».

الاشتراك واقعاً في وصفٍ سلبي، لم يلزم أن يكون الحالية صفة قائمة بالوجود، فلم يلزم أن يكون للحال حال. فقد ظهر اندفاع هذا الإلزام عنهم مع أن الأولين والآخرين من مثبتي الأحوال كانوا عاجزين عن دفعه. فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والذي أقوله: إن ذلك الإلزام، غير وارد على القائلين بالحال..» إلى آخره.

أقول: تقريره: أنْ يُقالَ: لِمَ[1] قلتم بأنَّ الأحوال إذا اشتركت في الحاليّة وتباينت بخصوصياتها يلزم[2] أن يكون للحال[3] حال آخر؟ وإنَّما يلزم ذلك إن لو استحال أن تكون الحاليّة صفة عدميّة. وهو ممنوعٌ، فإنَّه لا معنى للحال[4] إلّا اللّاموجوديّة /[ص: ٤٢أ] واللّامعدوميّة، وإذا كان كذلك كان ذلك اشتراكاً في السلوب، والاشتراك في السلوب لا يقتضي التّركيب، فإنَّ كلّ بسيطين لا بُدَّ أن يشتركا في سلب كلّ ما عداهما عنهما، ومع ذلك لا يوجب تركيبهما، وحينئذٍ لا يلزم ما ذكرتموه من التَّسلسُل.

قال الإمام الرازي:

وأما الجواب عن الحجة الثانية: أن نقول لِمَ لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين، قوله: يلزم منه قيام العرض بالعرض.

---

(١) ص: «لمّا».

(٢) ك: «لزم».

(٣) ص: «للمحال».

(٤) ص: «للمحال».

قلنا: هذا أقرب إلى العقل من إثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم. وتعويل النفاة في دفع هذه الحجة على إلزام أن يكون للحال حال آخر فقد عرفت ضعفه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الجواب عن الحجة الثَّانية: أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك، وما به الامتياز موجودين..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الجواب عن الحُجّة الثَّانية لمثبتي الحال، وتقريره: أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز كلّ واحدٍ منهما أمراً وجوديّاً قائماً بماهيّة السَّواد في الخارج؟

قوله: «لو كان الأمر[1] كذلك يلزم قيام العَرَض بالعَرَض».

قلنا: نعم، ولِمَ قلتم بأنَّه محال؟ فإنَّ السُّرْعة والبُطْء كلّ واحدٍ منهما عَرَض قائم بالحركة التي هي أيضاً عَرَض، وإذا كان كذلك كان التزام ذلك أولى من التزام الواسطة بين الموجود والمعدوم.

وأمَّا نفاة الأحوال فاعتمدوا في جواب هذه الحُجّة -على ما نقلناه عنهم- بأنَّه لو صحّ جميع مقدّماتها، يلزم أن يكون للحال حال آخر على الوجه الذي بيَّنَّاه، وأنت قد عرفْتَ ضعف هذا الجواب.

قال الإمام الرازي:

وللفلاسفة في هذا الباب طريق آخر ،وهو أنهم قالوا الأجناس والفصول التي بها تتقوم الأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الأذهان لا في الأعيان.

---

(١) ك: «لو كان الجزء».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وللفلاسفة في هذا الباب طريق آخر، وهو أنهم قالوا: الأجناس والفصول التي تتقوّم بها الأَنْوَاع البسيطة موجودات في الأذهان، لا في الأعيان».

أقول: الفلاسفة أجابوا عن الدَّليلين اللذين ذكرهما مثبتو الأحوال بأنْ قالوا: إنْ عنيتم بوجود ما به الاشتراك وما به الامتياز في الخارج أن يكون لكلٍّ واحدٍ منهما وجود مستقلّ متميّز عن وجود الآخر فنختار أنهما ليسا بموجودين في الخارج على هذا الوجه، بل وجودهما على هذا الوجه إنما هو في الذِّهن فقط، لكن لا يلزم من عدم وجودهما في الخارج على هذا الوجه عدم وجودهما في الخارج، لجواز أن يكون كلٌّ منهما[1] موجوداً في الخارج لكن لا بوجود مستقلّ، بل يكون وجود ما به الاشتراك هو بعينه[2] وجود ما به الامتياز، ولا يتميّز وجود أحدهما في الخارج عن وجود الآخر بل في الذِّهن فقط. لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

وإن عنيتم به أن يكون لكلٍّ منهما وجود في الجملة الأعمّ[3]/ [ص: ٤٢ب] من الوجود على هذا الوجه فنختار أنهما موجودان[4] في الخارج، وما ذكرتموه من لزوم قيام العَرَض بالعَرَض فيُمنع[5] استحالته، بل هو واقع على ما بيَّنَّاه قبل.

ولفظة «البسيطة» في قوله: «تتقوم بها الأَنْوَاع البسيطة» المراد بها ما لجميع[6] أجزائها في الخارج وجود واحد[7] (كالسواد)، لا ما ليس له جزءٌ أصلاً، لأنَّ السَّواد

---

(١) ك: «كلُّ واحد منهما».

(٢) ك: «هو نفسه».

(٣) ك: «أعم».

(٤) ص: «موجودين»!

(٥) ش، ك: «فيمتنع».

(٦) ش: «بجميع».

(٧) ك: «وجود آخر».

لمّا كان في العقل مركَّباً (من اللون وقابضية البصر) استحال أن يكون في الخارج بسيطاً.

قال الإمام الرازي:

فقيل لهم: الحكم الذهني إن كان مطابقاً للخارج عاد كلام مثبتي الحال، وإلا فهو جهل ولا عبرة به. وبالله التوفيق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فيقال لهم: الحكم الذِّهنيّ إن كان مطابقاً للخارج عاد كلام مثبتي الأحوال، وإِلَّا فهو جهل، فلا عبرة به».

أقول: هذا إشارة منه إلى جواب كلام الفلاسفة، وتقريره أنْ يُقالَ: إن اللَّون الذي هو جنس السَّواد وقابضيّة البصر[1] التي هي فصله إذا كان وجودهما في الذِّهن فقط دون الخارج لم يكن السَّواد المركَّب منهما موجوداً في الخارج، للعلم الضَّروريّ بأنَّ عدم الجزء يستلزم عدم الكُلّ، وحينئذٍ يكون ذلك جهلاً، ولا عبرة به.وإن كانا موجودين في الخارج أيضا عاد كلام مثبتي الحال بأنَّه يلزم قيام العَرَض بالعَرَض.

ولا يخفى عليك أن هذا كلام على المستند، وهو غير جائز عند أهل النَّظر. وبتقدير جوازه فلِمَ قلتم بأنهما[2] إذا لم يكونا موجودين في الخارج على الوجه المذكور لم يكن السَّواد المركَّب منهما موجوداً في الخارج؟ وإنَّما يلزم ذلك إن لو لزم من عدم وجودهما في الخارج -على ذلك الوجه- عدم وجودهما أصلاً، وهو ممنوعٌ؟ وقد عرفْتَه آنفاً.

وأنت تعلم أن الجواب الذي ذكره الفلاسفة عن هذه الحُجّة الثَّانية إنما يتمّ بواسطة الجواب الذي ذكره الإمام عنها وهو منع استحالة قيام العَرَض بالعَرَض.

---

(١) ك: «المبصر».

(٢) ص: «إنها»!

قال الإمام الرازي:

(التفريع على القول بالحال)

قالوا: ثبوت الحالية للشيء إما أن يكون معللاً بموجود قائم بذلك الشيء كالعالِمِية المعللة بالعلم، أو لا يكون كذلك كسوادية السواد. والأول هو الحال المعلل، والثاني هو الحال الغير المعلل. واتفقوا على أن الموجودات متساوية في الذوات ومختلفة في هذه الأحوال.

وأما الوجود فزعم مثبتو الحال منا أنه نفس الذات، وزعمت المعتزلة أنه صفة، والقول بإثبات كون المعدوم شيئاً بناءً على هذا.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «التّفريع على القول بالحال..» إلى آخره.

أقول: القائلون بالحال قسموا الحال إلى قسمَيْنِ:

إلى حالة[1] يكون ثبوتها للشَّيء معلَّلاً بمعنى موجود قائم بذلك الشَّيء، كالعالميّة، فإنها معلّلة بالعلم الذي هو معنى موجود قائم بذات العالِم، وكذا القادريّة وغيرها[2] من الأحوال المعلّلة.

وإلى حالة[3] غير معلَّل ثبوتها للشَّيء بمعنًى قائم بذلك الشَّيء، كسواديّة السَّواد، فإنها ليست لأجل معنًى قام[4] بذات السَّواد.

والأوَّل يسمُّون[5] الحالَ المعلَّل، والثَّاني الحالَ غير المعلَّل.

---

(١) ش، ك: «حال».

(٢) ك: «وغيرهما».

(٣) ش، ك: «حال».

(٤) ك: «معنى قائم».

(٥) ش: «يُسمّى»، ك: «يُسمُّونه».

ثم اتَّفقوا على أن الموجودات متساوية في الذَّوَات، ومختلفة بهذه الأحوال / [ص: ٤٣أ].

وأمَّا الوجود فزعم مثبتو الحال من أصحابنا أنَّه نفس الذَّات، حتى يلزم من الاشتراك في الذَّوَات الاشتراك في الوجودات.

وأمَّا المُعْتَزِلة فزعموا أنه[1] صفة زائدة على نفس الذَّات مغايرة إياها، والقول بكون المعدوم شيئاً إنما يمكن إن لو كان الوجود وصفاً زائداً على الذات مغايراً إياه.

قال الإمام الرازي:

والذي أختاره تفريعاً على القول بالحال أن ذلك باطل، لأن الذوات لو كانت مشتركة -سواء قلنا: الوجود هو الذات. على ما يقوله أصحابنا، أو:غيره. على ما يقوله المعتزلة- لصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر، ضرورةَ استواء المتماثلات في كل اللوازم، فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثاً والجوهر عرضاً وبالعكس، وهو محال. ولأن اختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة إن كان لا لأمر فقد ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا للمرجح، وهو محال. وإن كان لأمر فذاك الأمر إن كان ذاتاً عاد البحث في اختصاصها من بين سائر الذوات بصفة المرجحية، وإن لم يكن ذاتاً كان صفة لذات، فيعود البحث في اختصاص تلك الذات بها.

قال الإمام الكاتبي:

قال (الإمام)[2]: «والذي أقوله تفريعاً على القول بالحال..» إلى آخره.

أقول: الإمام اختار تفريعاً على القول بالحال أن لا يكون الموجودات مشتركة[3] في الذَّوَات اشتراكاً معنويّا، واحتجَّ عليه بوجهين:

---

(١) ك: «أنها».

(٢) ليس في ش.

(٣) ش، ك: «أن يكون الموجودات غير مشتركة».

الأوَّل: لو كان كذلك لصحّ على كلّ واحدٍ من الموجودات ما يصحّ على الآخر، لأنَّ الأمور المتماثلة يجب اشتراكها في الأحكام اللَّازمة لها، ولو كان كذلك لوجب لأحدهما ما وجب للآخر واستحال على أحدهما وجاز ما استحال على الآخر وجاز. وحينئذٍ يلزم جواز انقلاب القديم محدثاً والمحدث قديماً والجوهر عَرَضاً والعَرَض جوهراً والواجب ممكناً والممكن واجباً، وكلّ ذلك محال بالضَّرورة.

لا يقال: لا نسلِّم وجوب اشتراك المتماثلات[1] في كلّ الأحكام، وبعد التّجاوز عن هذا فالذي يدلّ على عدم وجوب ذلك وجوه:

الأوَّل: أن أفراد الحَيَوان مشتركة في الحَيَوانيّة، مع أنَّه لم يلزم اشتراكها في الأحكام، وإلَّا لزم جواز انقلاب الإنسان حماراً أو بالعكس، وكذا الكلام في أفراد سائر الأجناس.

الثَّاني: أن الذات[2] حالة الحدوث يجب أن تقتضي صحّة كونها مقدورة للفاعل، وحالة البقاء يمتنع أن تقتضي ذلك، مع أن الذَّات في الحالتين[3] واحدة، وإذا جاز انقلاب الشَّيء الواحد من الوجوب إلى الامتناعِ بحسب زمانَيْنِ، فَلأَنْ جاز[4] ذلك في المثلين أولى.

الثَّالث: أن العَرَض الذي لا يبقى يجوز أن يحدث حال عدمه مثله، ولا يجوز أن يحدث في تلك الحالة هو بعينه.

(١) ك: «التماثل».
(٢) ك: «الذوات».
(٣) ك: «الحالين».
(٤) ك: «يجوز».

الرَّابع: أن أفراد الممكن مشتركة في الإمكان، مع أنَّه لم يلزم من احتياج واحدٍ منها إلى مُؤَثِّرٍ معيّن وشرط معيّن أن يحتاج إليه الآخر، وإِلَّا لزم احتياج الكُلّ إلى مُؤَثِّر معيّن وشرط معيّن، وإنَّهُ محالٌ.

لأنَّا نقول: أمَّا المنع فجوابه أن نقول: قبول الذَّات من حيث هي هي لأمرٍ / [ص: ٤٣ب] من الأمور من لوازم تلك الذَّات، وإِلَّا لزم انقلاب الشَّيء من اللَّاقبول إلى القبول، وإنَّهُ محالٌ. وكلّ فرد من الأفراد اشتمل على تلك الذَّات، فلزم[١] تحقّق قبول الشَّيء في كلّ فرد، وإِلَّا لزم تخلّف اللَّازم عن الملزوم، وإنَّهُ محالٌ.

أو نقول: قبول الذَّات لشيء إن كان لما هي هي أو لأمرٍ مشترك بين الأفراد لزم اشتراك كلّ الأفراد في تلك القابليّة لاشتراكها في عِلَّتها. وإن كان لأمرٍ اختصّ ببعض الأفراد فهو[٢] محال، لأنَّا حينئذٍ ننقل الكلام في اختصاص ذلك الفرد بذلك الأمر، فإمَّا أن يتسلسل وهو محال، أو ينتهي إلى ما يقبله لذاته، وحينئذٍ يلزم خلاف المقدَّر.

وأمّا الوجه الأوَّل من المعارضة فغير وارد، لأنَّا لا ندِّعي وجوب اشتراك أفراد طبيعة واحدة في كلّ الأحكام، بل ندعي ذلك في الأحكام اللَّازمة لتلك الطَّبيعة، واختصاص كلّ حصّة من حصص الحَيَوان بما لها من الفصول والصِّفات المخصوصة بها إنما هو بسبب الفاعل المختار، لا بسبب طبيعةِ[٣] الحَيَوانيّة.

وأمَّا الوجه الثَّاني فلا نسلِّم أن الذَّات حالة الحدوث تقتضي صحّة المقدور به، بل اقتضاؤها تلك بِشَرْطِ الحدوث، فلا يجب اقتضاؤها إياها حالة[٤] البقاء لعدم الشَّرط.

---

(١) ك: «فيلزم».
(٢) ص، ك: «وهو».
(٣) ك: «الطبيعة».
(٤) ش، ك: «اقتضاؤها تلك حالة».

وأمَّا الوجه الثَّالث فامتناع وجوده في الزَّمان الذي لا يبقى ليس لذاته، بل بِشَرْطِ وجوده في زمان متَّصِل بهذا الزَّمان السَّابق عليه، وهذا المعنى ليس موجوداً بالنِّسْبة إلى وجود مثله، فلا يلزم استحالة وجود مثله في ذلك الزَّمان.

وأمَّا الوجه الرَّابع فلا نسلِّم أن الإمكان عِلة لاحتياج[1] الممكن إلى مُؤَثِّر معيّن، بل هو لا يقتضي إلّا احتياجه إلى مطلق المُؤَثِّر، والمُؤَثِّر المعيّن إنما أوجب الممكن المعيّن لذاته المخصوصة لا لأن[2] الممكن المعيّن احتاج إليه، بل احتياجه إليه عارض عَرَض له بعد إيجابه إياه.

ولَئِن سلَّمنا احتياج الممكن المعين إلى مُؤَثِّر معيّن، لكن لِمَ قلتم بأنَّ احتياج الكُلّ إلى المُؤَثِّر المعيّن منتفٍ؟ فإنَّ عندنا المُؤَثِّر في الكُلّ هو الله تعالى وهو معيّن.

الوجه الثَّاني: وهو أن الذَّوَات لمّا كانت متساوية كان اختصاص كلّ ذات بما له من الصِّفة المعيّنة لا يكون لذاته وإلَّا لزم الاشتراك / [ص: ٤٤أ] فيها، ولا بدون مخصّص لكون ذلك ترجيحاً من غير مُرجِّح بل بصفة أخرى، وذلك أيضاً محال لأنَّ الكلام في اختصاصها بتلك الصِّفة المخصوصة[3] كالكلام في الأوَّل، فيلزم التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ.

قال الإمام الرازي:

وأما إذا جعلنا الخصوصية ذاتاً وما به الاشتراك صفة اندفع الإشكال، لأن الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد، وأما الأشياء المتساوية فلا يجوز اختلافها في اللوازم. وبالله التوفيق.

---

(١) ك: «علةُ احتياج».
(٢) ك: «إلا أن».
(٣) ش، ك: «المخصصة».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا إذا جعلنا الخصوصيّة ذاتاً، وما به الاشتراك صفة، اندفع الإشكال..» إلى آخره.

أقول: إذا قلنا: «إن الموجودات كلّ واحدٍ فيها[1] يخالف الآخر بذاته المخصوصة ويشاركه في صفة الحاليّة». كان ذلك اختلافاً في الملزومات مع الاشتراك في اللوازم، وذلك صحيح متَّفق على جوازه العقلاء، وأمَّا إذا عكسنا الأمر لزم الاشتراك في الملزومات مع الاختلاف في اللوازم، وذلك باطل اتَّفق البرهان[2] [والعقلُ] على فساده، لامتناعِ وجود الملزوم بدون اللَّازم.

---

(١) ش، ك: «منها».

(٢) ك: «اتفق أهل البرهان».

قال الإمام الرازي:

تقسيم الموجودات على رأي الحكماء

الموجود إما أن يكون واجب الثبوت لذاته، وهو الله سبحانه وتعالى، وإما أن يكون ممكن الثبوت لذاته، وهو كل ما عداه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «تقسيم الموجودات: الموجود إمَّا أن يكون واجب الثُّبوت لذاته، وهو الله تعالى[1]، وإمَّا أن يكون ممكن الثُّبوت، وهو كل ما عداه[2]».

أقول: الموجود إمَّا واجب لذاته أو ممكن لذاته، لأنَّه إن كان بحالة يكون وجوده من ذاته و[3] لذاته لا افتقار له إلى غيره فهو الواجب لذاته. وإن لم يكن كذلك بل يكون وجوده وعدمه كلّ واحدٍ منهما إنما يحصل له من غيره فهو[4] الممكن لذاته. ولا واسطة بين هذين الأمرين.

قال الإمام الرازي:

فإن قيل: الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات في أصل الوجود ويخالفها في الوجوب، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالوجود غير الوجوب. ولأنا ندرك التفرقة بين قولنا: موجود واجب. وبين قولنا: موجود موجودٌ. ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقي الفرق.

---

(١) ك: «تعالى».

(٢) ك: «وهو ما عداه».

(٣) ش: «أو».

(٤) ص: «وهو».

وإذا ثبت أن الوجود غير الوجوب فنقول: إما أن لا يكون بينهما ملازمة أو يكون.

والأول محال، وإلا لصح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر، فيمكن انفكاك ذلك الموجود عن الوجوب، وكل ما كان كذلك استحال أن يكون واجبا لذاته. وأيضا يمكن انفكاك الوجوب عن الوجود، وذلك محال، لأن الوجوب نعت الوجود، ويستحيل حصول النعت دون المنعوت.

وأما الثاني: وهو أن يكون بينهما ملازمة فمن المحال أن يكون كل واحد منهما مفتقراً إلى الآخر لاستحالة الدور. ومحال أن يكون الوجود مستلزماً للوجوب، وإلا فكل موجود واجب، هذا خلف. ولأنه يلزم كون الوجوب معلولاً، وكل معلول ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته واجب بعلته، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية، وهو محال.

ومحال أن يكون الوجوب مستلزماً للوجود، لأن الوجوب نعت الوجود وكيفيته فيكون مفتقراً إليه، فلو كان الوجود مفتقراً إليه لزم الدور، وهو محال.

ومحال أن يكونا معلولي علة، لأن تلك العلة إما أن تكون موصوفة بهما أو صفة لهما، أو لا موصوفة ولا صفة.

والأول محال، وإلا لكان ما ليس بموجود ولا واجب علة للوجوب والوجود، لكن كون ما ليس بموجود ولا واجب علة للوجوب والوجود محال، لأن ما ليس بموجود فهو معدوم، فالمعدوم علة الوجود والوجوب، هذا خلف. ولأنه يلزم كون الوجوب معلولاً وهو محال على ما تقدم.

والثاني محال، وإلا لعاد الإشكال في كيفية ذلك اللزوم.

والثالث محال، لأنه يلزم أن يكون الموجود الواجب لذاته مفتقراً إلى علة منفصلة، وهذا خلف.

لا يقال: الوجوب سلبي.

لأنّا نقول إنه يتأكد الوجود به، والشيء لا يتأكد بنقيضه، ولأنه نقيض اللاوجوب الذي هو عدمي، لكونه محمولاً على العدم، فيكون الوجوب وجودياً. سلمنا كونه سلبياً، لكن يستحيل أن يكون المقتضي للوجود هو الوجوب، لامتناع كون العدم مقتضياً للوجود، ولا بالعكس، وإلا لكان كل موجود واجباً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قيل[1]: الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات في أصل الوجود، ويخالفها في الوجوب..» إلى آخره[2].

أقول: هذا شكّ قيل في إثبات الواجب لذاته، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كان الواجب لذاته موجوداً لكان مساوياً لسائر الموجودات في مُسَمَّى الوجود لما بيَّنَّا من قبل أن الوجود أمر مشترك بين الموجودات بأسرها. ولا شَكَّ في أنَّه يخالفها في الوجوب، فمفهوم الوجود غير مفهوم الوجوب ضرورة مغايرة ما به الاشتراك لما به الاختلاف. ولِأنَّ المفهوم من الوجود لو كان هو المفهوم من الوجوب لما بقي بين قولنا: «الموجود موجود» وبين قولنا: «الموجود واجب[3]» فرق، لكن الفرق بينهما معلوم بالضَّرورة.

وإذا ثبت تغايرهما فنقول: إمَّا أن يكون شيء منهما مستلزماً للآخر أو لا يكون. والثَّاني محال، لأنَّه لو جاز ذلك لجاز تحقّق كلّ واحدٍ منهما بدون تحقّق الآخر، ولو جاز ذلك لجاز تحقّق الوجود بدون (تحقق) / [ص: ٤٤ب] الوجوب وتحقّق الوجوب بدون الوجود، وكلاهما محالان.

---

(١) ك: «قال: فإن قيل».

(٢) مقابل هذا المكان في حاشية ص: «حاشية: الواجب لذاته هو الذي يستحق الوجود من ذاته، والممكن لذاته هو الذي يستحق لذاته أن لا يستحق الوجود ولا العدم من ذاته».

(٣) ك: «الموجود الواجب واجب».

أمَّا الأوَّل فلاستلزامه جواز انقلاب الوجود الواجبي بالوجود الغير الواجبي، وهو محال.

وأمَّا الثاني[1] فلاستلزامه حصول النعت بدون المنعوت ضرورةَ أن الوجوب صفة ونعت للوجود.

أمَّا الأوَّل وهو أن يكون شيء منهما مستلزماً للآخر وهو[2] أيضاً محال، لأنَّه حينئذٍ إمَّا أن يكون الوجود مستلزماً للوجوب أو بالعكس، أو يكون كلّ واحد منهما مستلزماً للآخر.

والأول محال[3] لوجهين:

أمَّا أولاً فلأنَّه يلزم تحقّق الوجوب في جميع صور الوجود لوجوب وجود اللَّازم عند وجود الملزوم، ولو كان كذلك لزم أن يكون كلّ موجود واجباً، وإنَّهُ محالٌ.

وأمَّا الثَّاني[4] فلأنَّ الوجوب لو كان لازماً للوجود، واللَّازم مفتقر إلى الملزوم، وكلّ مفتقر إلى غيره ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فله عِلة، وكل ما له علّة فهو واجب بعلّته[5]، ينتج: أن الوجوب واجب بعلته، وكلّ ما هو واجب بعلته فوجوبه بعلته متقدّم عليه، فيلزم أن يكون وجوب الوجوب[6] بعلته متقدّماً عليه، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر، وذلك الوجوب أيضاً يكون لازماً للوجود لأنَّا

---

(١) ك: «وأما الثاني».
(٢) ك: «فهو».
(٣) ك: «وهو محال».
(٤) ش: «وأما ثانياً».
(٥) ك: «بعليته».
(٦) ك: «الوجودِ».

نتكلّم على هذا التّقدير، فيلزم أن يكون قبل كلّ وجوبٍ وجوبٌ آخرُ لا إلى نهاية، وإنَّهُ محالٌ.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ الوجود لو كان لازماً للوجوب لكان مفتقراً إليه لوجوب افتقار اللَّازم إلى الملزوم، لكن الوجوب نعت للوجود وكيفيّة له، فيكون مفتقراً إليه لوجوب افتقار الصِّفة إلى الموصوف، فيلزم افتقار كلّ واحدٍ منهما إلى الآخر، وإنَّهُ دور، وهو محال.

والثَّالث أيضاً محال، لأنَّه إذا كان كلّ واحد منهما مستلزماً للآخر كان ذلك إمَّا لأنَّ كلّ واحدٍ منهما عِلة للآخر، أو لأنَّ أحدهما عِلة للآخر والآخر معلول مساوٍ له، أو لأنَّهما متضايفان[1]، أو لكونهما معلولي[2] عِلة واحدة، أو لأمر خارجٍ عنهما غير عِلة لهما تقتضي ذلك، والأقسام بأسرها باطلة.

أمَّا الأوَّل فلاستلزامِهِ الدَّوْرَ ضرورة افتقار المعلول إلى العِلّة.

وأمَّا الثَّاني فلأنَّ العِلّة إن كان هو الوجود فالدَّالّ على بطلان القسم الأوَّل يقتضي بطلانه، وإن كان هو الوجوب فالدَّالّ على بطلان القسم الثَّاني / [ص: ٤٥أ] يقتضي بطلانه.

وأمَّا الثالث فظاهر، ضرورةَ أن الوجود ليس مضافاً بالقياس إلى غيره.

وأمَّا الرَّابع فلأنَّ الذي هو عِلة لهما إمَّا أن يكون موصوفاً بهما، أو صفة لهما، أو لا موصوفاً بهما و[3] لا صفة لهما. والأوَّل محال، لأنَّه يلزم أن يكون ما ليس بموجود ولا واجب عِلة للوجود والوجوب، لكن ما ليس بموجود معدوم، فيلزم أن يكون العدم عِلة للوجود والوجوب، والمعلول يجب وجوده عند العِلّة، فيلزم اجتماع

---

(١) في الأصول الثلاثة: «متضايفين»!

(٢) ص: «معلولا»!

(٣) ك: «أو».

الوجود والعدم، وهو محال. ولِأنَّ الوجود إذا كان صفة لغيره كان مفتقراً إليه، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يكون واجباً لذاته، فالوجود الواجبي ليس بوجود واجبي، هذا خلف.

ولِأنَّ الوجود إذا[1] كان صفة لغيره كان مفتقراً إليه، فيكون ممكناً محتاجاً إلى عِلة، والوجوب معلول الغير، وهو محال، وإلّا لَكان الواجب أيضاً كذلك.

والقسم الثَّاني أيضاً محال، لأنَّه حينئذٍ لا يخلو إمَّا أن يكون لازماً لهما أو عارضاً مفارقاً. والأوَّل محال وإلَّا لعاد الكلام الأوَّل في كيفيّة لزوم ذلك الشَّيء لهما، بأنْ نقول: اللُّزوم إمَّا أن يكون من الجانبين أو من أحدهما فقط... إلى آخر ما قرّرناه، ويتسلسل[2].

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّه حينئذٍ يجوز زواله، ويلزم من زواله زوال الوجود والوجوب، وهو يستلزم انقلاب الوجودي[3] الواجبي بالوجود غير[4] الواجبي وكون الوجوب ممكناً، وهما[5] محالان.

والقسم الثَّالث أيضاً محال، لأنَّه حينئذٍ يلزم افتقار الوجود الواجبي لذاته إلى علَّة منفصلة، وذلك محال.

والقسم الخامس -وهو أن يكون اللُّزوم من الجانبين لأمرٍ خارج عنهما غير عِلة لهما- محال[6] لما سنبيِّن أن الواجب لذاته يجب أن يكون واجباً من جميع جهاته.

---

(١) ك: «إنْ».

(٢) ك: «ما قررنا وتسلسل».

(٣) ش، ك: «الوجود».

(٤) ش، ك: «الغير».

(٥) ش، ك: «وكلاهما».

(٦) ك: «محال أيضاً».

لا يقال: لا نسلِّم لزوم شيء ممَّا ذكرتموه، وإنَّما يلزم إن لو كان الوجوب أمراً ثبوتيّاً، وليس كذلك بل هو أمر سلبيّ لأنَّه عبارة عن عدم الافتقار إلى الغير.

لأنَّا نقول: قد ثبت أن الوجوب مغاير للوجود، والوجوب أمر ثبوتيّ لأنَّ الوجود يتأكَّد ويقوى به، والشَّيء لا يتأكَّد ولا يقوى بنقيضه. ولأنَّه نقيض اللَّاوجوب الذي هو محمول على الممتنع والممكن المعدوم، والمحمول على المعدوم معدوم وإِلَّا لزم قيام الموجود بالمعدوم، وإذا كان اللَّاوجوب عدميّاً كان الوجوب / [ص: ٤٥ب] وجوديّاً لما عرفْتَ من وجوبِ[١] كون أحد النقيضَيْن ثبوتيّاً، فلزم[٢] حينئذٍ أحد ما ذكرنا من المحالات بالضَّرورة.

على أنَّا نقول: نحن نسلِّم[٣] كون الوجوب أمراً سلبيّاً ونقول: لو كان في الوجود موجود واجب لذاته لشارك[٤] سائر الموجودات[٥] في الوجود وخالفها[٦] في الوجوب الذي هو أمر سلبيّ. وحينئذٍ[٧] إن كان الوجوب علة للوجود لزم كون العدم عِلة للوجود، وإنَّهُ محالٌ. وإن كان الوجود علة للوجوب لزم أن يكون كل موجود واجباً لذاته، وإنه أيضاً محال[٨]. وقد مرّ تقرير هذه المقدّمات على الوجه فيما قبل فلا نعيدها.

---

(١) ك: «من أنّ وجوبَ».
(٢) ك: «فيلزم».
(٣) ك: «نحن لا نسلّم».
(٤) ش، ك: «يشارك».
(٥) ك: «يشارك الموجوداتِ».
(٦) ص، ك: «ويخالفها».
(٧) ك: «فحينئذ».
(٨) ك: «وإنه محال أيضاً».

قال الإمام الرازي:

والجواب: أنه بناءً على كون الوجود مشتركاً بين الواجب والممكن. وهو باطل على ما تقدم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الجواب أنَّه بناء على كون الوجود مشتركاً[1] بين الواجب والممكن، وهو باطل على ما تقدم».

أقول: الإمام أجاب عن هذا الشَّكّ بأنَّه بناء على كون الوجود وصفاً مشتركاً فيه بين الواجب لذاته والممكن لذاته، وهو ممنوعٌ وباطل بالبيان الذي مرّ قبل.

وأمَّا نحن فنقول[2]: ولَئِن سلَّمنا كون الوجود وصفاً مشتركاً لكن لِمَ قلتم بأنَّ شيئاً منهما -أعني الوجود والوجوب- لو لم يكن مستلزماً للآخر جاز تحقّق كلّ واحد منهما بدون الآخر؟ وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان للوجوب تحقّق وثبوت في الخارج، (و)أمَّا إذا كان هو أمراً سلبيّاً فلا يمكن تحقّقه بدون[3] الآخر، إذ لا يتصوّر له تحقّق وثبوت[4]، لامتناعِ أن يكون أحد النقيضَيْن عارضاً للآخر.

سلَّمنا الملازمة، لكن لِمَ قلتم بأنَّ التَّالي محال؟

قوله: «لو تحقّق الوجود بدون الوجوب، يلزم انقلاب الوجود الواجبي بالوجود الغير الواجبي».

(١) ك: «على كون الوجود وصفاً مشتركاً».

(٢) ك: «نقول».

(٣) ك: «دون».

(٤) ك: «ثبوت وتحقق».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو تحقّق الوجود الواجبي بدون الوجوب، أمَّا إذا كان المتحقّق بدون الوجوب هو الوجود الممكن فذلك غير لازم، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون الوجوب مستلزماً للوجود؟

قوله: «لو كان كذلك لكان الوجود مفتقراً إلى الوجوب[1] لافتقار اللَّازم إلى الملزوم».

قلنا: لا نسلِّم وجوب افتقار اللَّازم إلى الملزوم، فإن[2] المعلول المساوي لعِلة مستلزم لها مع استغناء العِلّة عن المعلول. وبهذا يُعرَف فسادُ[3] الوجه الثَّاني في بيان أن الوجود لا يجوز أن يكون مستلزماً للوجوب.

سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يكونا متلازمين ويكون ذلك لأنَّهما / [ص: ٤٦أ] معلولا عِلة واحدة موصوفة بهما؟

قوله: «لأنَّه حينئذٍ يلزم أن يكون ما ليس بوجود، ولا واجب عِلة لهما».

قلنا: لا نسلِّم، بل يلزم أن يكون ما ليس بوجود ولا وجوب علة لهما، ولِمَ قلتم بأنَّه محال؟ فإنَّ ماهيّة واجب الوجود لذاته ليس نفس الوجود ولا نفس الوجوب وهو عِلة لكلٍّ منهما. هذا على قول من يقول: وجود الباري زائد على ماهِيَّته.

أمَّا من يقول: وجوده عين ماهِيَّته، فنقول: لِمَ لا يجوز أن يكون الوجوب معلولاً وممكناً؟

---

(١) ك: «الوجود».

(٢) ك: «وإن».

(٣) ك: «وهذا يُعرِّف فسادَ».

قوله: «لو كان كذلك لكان الواجب أيضاً معلولاً وممكناً، لأنَّ الواجب إنما صار واجباً بالوجوب».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّه لا يلزم من إمكان الصِّفة وكونها معلولة للغير أن تكون الذَّات الموصوفة بها كذلك، فإنَّه يجوز أن يكون الوجوب معلولاً وممكناً والواجب لذاته يصير واجباً بهذا الممكن، وتكون عِلَّته إمَّا ماهيّة واجب الوجود أو الوجود الخاصّ الذي عَرَض له أنَّه غير عارض لشيء من الماهِيَّات.

سلَّمنا[1]، لكن إذا كان الوجوب سلبيّاً لا يتمشى شيءٌ ممَّا ذكرتموه.

قوله: «الوجود يتأكَّد بالوجوب، والشَّيء لا يتأكَّد بنقيضه».

قلنا: إن عنيت بعدم تأكَّد الشَّيء بالنقيض[2] أن الشَّيء إذا عَرَض له صفة سلبيّة لا يتقوى بتلك الصِّفة السَّلْبيّة فهو ممنوع، فإنَّ الوجود إذا عَرَض له أنَّه غير عارض لشيٍ من الماهِيَّات، صار بحيث يمتنع عليه العدم، والذي لا يَعْرِض له ذلك جاز عليه العدم.

وإن عنيت به شيئاً آخر فبيِّنه لننظر فيه.

وأمَّا قوله: «على أنَّا وإن سلَّمنا أن الوجوب وصف سلبيّ لكن لو كان في الوجود موجود واجب لذاته لشارك سائر الموجودات في الوجود ويخالفها في الوجوب، وحينئذٍ إن كان الوجود عِلة للوجوب فكل موجود واجب، وإن كان بالعكس كان العدم عِلة للوجود».

قلنا: لا نسلِّم الحصر، لجواز أنْ لا يكونَ شيء منهما عِلة للآخر، فإنَّ الوجوب لما كان أمراً سلبيّا لم يكن عِلة لشيء لعدم صلاحيته لذلك، ولا معلولاً لعدم افتقاره إلى العِلّة .

---

(١) ش: «سلمناه»، ك: «سلمنا ذلك».

(٢) ك: «بنقيضه».

قال الإمام الرازي:

(خواص الواجب لذاته وهي عشرة)

(مسألة: الشيء الواحد لا يكون واجباً لذاته ولغيره معاً)

لأن ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير، وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير، والجمع بينهما محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «خَوَاصّ الواجب لذاته، وهي عشرة.

مسألة: الشيء الواحد لا يكون واجباً لذاته ولغيره معاً..» إلى آخره.

أقول: الشيء الواحد استحال أن يكون واجباً لذاته وواجباً لغيره معاً، لأنَّ الواجب لذاته هو الذي يستحقّ الوجود من ذاته وماهِيَّته، أي ماهِيَّته تقتضي وجوده، ويلزمه[1] عدم افتقاره إلى غيره. والواجب بالغير هو الذي يكون وجوده من الغير / [ص: ٤٦ب] وكذا عدمه، أي: ذاته لا تقتضي شيئاً منهما، بل كلّ منهما إنما يحصل له من الغير، وهو الذي نعني بقولنا للشَّيء: إنه ممكن لذاته.

وإذا كان كذلك فلو كان الشَّيء الواحد واجباً لذاته ولغيره معاً لزم ارتفاعه على تقدير ارتفاع ذلك الغير لوجوب ارتفاع المعلول على تقدير ارتفاع العِلّة، وعدم ارتفاعه على ذلك التّقدير لتحقّق ماهِيَّته المقتضية لوجوده حينئذٍ ووجوب وجود المعلول عند وجود العِلّة، فيلزم ارتفاعه على ذلك التّقدير وعدم ارتفاعه، وإِنَّهُ محالٌ.

---

(١) ك: «ويلزم».

لا يقال: لا نسلِّم استحالة ذلك، فإنَّ ارتفاع الغير عندي محال، والمحال جاز أن يستلزم محالاً آخر، فيجوز[1] أن يصدق على ذلك التّقدير أَنَّهُ يرتفع ولا يرتفع، لِمَ قلتم: إنه ليس كذلك؟

لأَنَّا نقول: نحن لا نقول كذلك، بل نقول: لو كان الشَّيء الواحد واجباً لذاته ولغيره معاً صدق عليه أَنَّه يرتفع بارتفاع ذلك الغير نظراً إليه، وصدق عليه أَنَّه لا يرتفع بارتفاع ذلك الغير نظراً إلى ذاته، فيصدق عليه النَّقيضان[2]، وإِنَّهُ محالٌ.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم أَنَّه يصدق عليه أَنَّه يرتفع بارتفاع ذلك الغير، وإنَّما يصدق عليه ذلك إن لو لم يكن ذاته وماهِيَّته مقتضية وجودَه[3].

قوله: «لأنَّ المعلول واجب الارتفاع عند ارتفاع عِلَّته».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان[4] علّته منحصرة في ذلك الواحد، أمَّا إذا كانت له عِلة أخرى فلا يرتفع إلّا بارتفاع جميع علله.

اللَّهُمَّ إلّا أنْ يُقالَ: لو كان الشَّيء الواحد واجباً لذاته ولغيره معاً لاجتمع على المعلول الواحد وهو الوجود الواجبي عِلَّتان مستقلّتان، إحداهما ذات واجب الوجود وماهِيَّته، والأخرى ذلك الغير، وإِنَّهُ محالٌ على ما سيأتي برهانه.

ولِأنَّ الواجب بالغير ممكن لذاته، فلو كان الشَّيء الواحد واجباً [لذاته]، وواجباً لغيره معاً، يلزم أن يكون واجباً لذاته وممكناً لذاته، وهو محال.

واعلم أن هذه المسألة ليست من خاصّيّة الواجب لذاته، فإنَّ الممكن لذاته أيضاً، استحال أن يكون واجباً لذاته.

---

(١) ك: «فإنه يجوز».

(٢) ص: «النقصان» تحريف.

(٣) ش، ك: «مقتضية لوجودِه».

(٤) ش: «كانت».

نعم لو قال: الواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره[1]، كان ذلك من خواصّه[2].

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الواجب لذاته لا يتركب عن غيره)

لأن كل مركبٍ مُحتاج إلى جزئه، وجزؤه غيره، فكل مركب محتاج إلى غيره، وكل محتاج إلى الغير ممكن لذاته، ولا شيء من الممكن لذاته بواجبٍ لذاته.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الواجب لذاته لا يتركّب عن غيره..» إلى آخره.

أقول: واجب الوجود لذاته استحال أن يكون له أجزاء تُقوِّم ذاتَه، لا أجزاءً حِسّيّة كأجزاء الجسم على رأي المتكلمين ولا عقلية كالهَيُولَى والصورة على رأي الحكماء، لأن المركب محتاج إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، فالمركَّب محتاج إلى غيره، والمحتاج إلى الغير[3] ممكن لذاته. فلو كان واجب الوجود لذاته مركَّباً كان ممكناً لذاته، / [ص: ٤٧أ] وإنَّه محال.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره)

وإلا لكان بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة، والواجب لذاته لا علاقة له بالغير.

---

(١) ك: «بغيره».

(٢) ش: «خاصيته»، ك: «خاصّته».

(٣) ك: «إلى غيره».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الواجب لذاته لا يتركّب عنه غيره ...» إلى آخره.

أقول: الواجب لذاته استحال أن يكون جزءاً لحَقِيقة أخرى على معنى أن تلك الحَقِيقة تتركّب منه ومن غيره، لأنَّه لو كان كذلك فإمَّا أن تكون بينه وبين بقيّة الأجزاء علاقة -أي: ملازمة- أو لا تكون، وكلاهما محالان.

أمَّا الأوَّل: فلأنَّ تلك الملازمة إن كانت لا لذات شيء منهما كان المركَّب من حيث هو مركَّب معلول علة منفصلة، ولو كان كذلك كان الواجب لذاته معلولاً لغيره، وإنَّهُ محالٌ.

وإن كانت لذات أحدهما فإنْ كان مع ذلك احتياج الواجب لذاته إلى بقيّة الأجزاء صار الواجب لذاته ممكناً[1] لذاته. وإن كان بالعكس فالواجب لذاته يكون مستغنياً عن بقيّة الأجزاء وعن كلّ ما يحتاج إليه، فيجوز تحقّقه بدونها، فلا يكون بينه وبينها ملازمة، والمقدَّر خلافه.

وإن استغنى كلّ منهما عن الآخر جاز وجود كلّ منهما بدون الآخر، فلا يكون بينهما ملازمة ولا يحصل منهما مجموع يكون له وَحْدة حقيقيّة.

وأمَّا الثَّاني -وهو أن لا يكون بينهما ملازمة- فباطل أيضاً، لأنَّه حينئذٍ لا يحصل منهما ماهيّة لها وَحْدة حقيقيّة لجواز وجود كلّ منهما بدون الآخر. هكذا قرّره بعض العلماء.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أن الملازمة إن كانت لا لذات شيء منهما لزم كون الواجب لذاته معلولاً لغيره، فإنَّه لا يلزم من احتياج المركَّب إلى شيء احتياج جميع

---

(١) ك: «صار واجب الوجود ممكناً».

أجزائه إلى ذلك الشَّيء لاحتمال أن يكون بعض أجزائه غنياً عن المُؤَثِّر، والمحتاج إلى المُؤَثِّر المركَّب من حيث هو ذلك المركَّب.

سلَّمنا، لكن لِمَ قلتم بأنَّ الملازمة إن كانت لذات أحدهما وكان المحتاج هو بقيّة الأجزاء جاز تحقّق واجب الوجود بدونها ولا يكونُ[1] بينهما ملازمة؟ لجواز أن يكون واجب الوجود ملزوماً لبقيّة الأجزاء، لأنَّا نتكلّم على تقدير الملازمة بينهما لذات أحدهما، وإذا[2] كان كذلك فلا يمكن وجوده بدونها.

سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ قلتم بأنَّه إذا كان استغنى[3] كلّ منهما عن الآخر أو لا يكون بينهما ملازمة لا يحصل منهما ماهيّة لها وَحْدة حقيقيّة؟ وما البرهان عليه؟ ولا يكفي في ذلك قولهم بأنَّ الحجر الموضوع بجنب الإنسان لا يحصل منهما حَقِيقة متَّحِدة، فإنَّ المطالب الكُلِّيّة لا تثبت بأمثلة جزئيّة.

وأمَّا على الوجه الذي ذكره في الكتاب فضعيفٌ أيضاً، لأنَّه إن عنى بالعلاقة اشتراك الواجب لذاته مع بقيّة الأجزاء في أنها جُزْءَا ذلك المركَّب فالشَّرطيّة[4] مسلمة، / [ص: ٤٧ب] لكن لا نسلِّم انتفاء التَّالي، فإنَّ ذلك عين المطلوب. وإن عنى بالعلاقة أمراً آخر بأنْ يكون أحدهما عِلة للآخر و[5] مستلزماً له أو محتاجاً إليه نوعاً ما من الاحتياج فالشَّرطيّة ممنوعة، ومستند المنع قد مرَّ[6].

---

(١) ص: «حتى لا يكونَ».
(٢) ك: «وإن».
(٣) ك: «إذا كان استغنى».
(٤) ك: «فإن الشرطية».
(٥) ك: «أو».
(٦) ك: «وسند المنع ما مرّ».

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الواجب لذاته لا يكون وجوده زائداً على ماهيته)

لأن ذلك الوجود إن كان مستغنياً عن تلك الماهية لم يكن صفة لها، وإن لم يكن مستغنياً كان ممكناً لذاته ومفتقراً إلى مؤثر، وذلك المؤثر إن كان غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجباً لغيره. وإن كان تلك الماهية فهي حال إيجابها ذلك الوجود إما أن تكون موجودة أو لا تكون، والأول محال، لأنها إن كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه. وإن كانت موجودة بغيره كانت الماهيَّة موجودة مرَّتين، ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأول فيلزم التسلسل. وإن لم تكن موجودة فهو محال أيضا، لأنا لو جوزنا كون المعدوم مؤثراً في الموجود لم يمكنا الاستدلال بفاعلية الله تعالى على وجوده. ولأن تأثير المعدوم في الموجود باطل بالبديهة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الواجب لذاته لا يكون وجوده زائداً على ماهِيَّته..» إلى آخره.

أقول: ذهب الشيخ أبو عليّ ابن سينا إلى أن وجود الباري -عزّ اسمه- عين ماهِيَّته، وهو أيضاً مذهب الشَّيخ أبي الحسن الأَشْعَريّ.

إلّا أن الشيخ أبا عليٍّ[1] يقول باشتراك الموجودات بأسرها في مفهوم الوجود وامتياز الواجب لذاته عن سائره بقيد سلبيّ، وهو أن وجوده غير عارض لشيء من الماهِيَّات. والشَّيخ أبو الحسن يقول: اشتراك الموجودات في الوجود اشتراك لفظيّ لا معنويّ.

---

(١) ك: «أبا علي ابن سينا».

والذي ذكره في الكتاب لبيان هذا المطلوب هو حُجّة الشيخ أبي علي ابن سينا، وتقريرها أن نقول: لو كان وجوده تعالى مقارناً[١] لماهِيَّته[٢] فلا يخلو إمَّا أن يكون مستغنياً عن تلك الماهيّة، أو لا يكون.

والأوَّل محال، لأنَّ الغَنِيّ عن الشَّيء لذاته لا يصير عارضاً له، فلا يكون الوجود حينئذٍ صفة لتلك الماهيّة، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف.

والثاني أيضاً محال، لأنَّ الوجود إذا كان مفتقراً إلى تلك الماهيّة كان ممكناً لذاته، لأنَّ المفتقر إلى الغير ممكن لذاته، وكلّ ممكن فلا بُدَّ له من عِلة، فلذلك الوجود عِلة.

فإنْ كانت عِلَّته غير تلك الماهيّة كان الواجب لذاته محتاجاً في وجوده إلى غيره، فالواجب بالذَّات واجب بالغير، وهو محال.

وإن كانت عِلَّته تلك الماهيّة فهي حالة إيجابها ذلك الوجود، أمَّا إن كانت موجودة بهذا الوجود، أو لم تكن.

والأوَّل محال، لأنَّها إن كانت موجودة بهذا الوجود، ووجود السَّبب شرط للمسبب، فيلزم اشتراط الشَّيء بنفسه، وهو محالٌ لوجوب تقدَّم الشَّرط على المشروط وامتناع تقدَّم الشَّيء على نفسه. وإن كانت موجودة بغير هذا الوجود لزم كون الماهيّة موجودة مرَّتين، إحداهما بالوجود المتقدّم، والأخرى بهذا الوجود، وذلك محال. ولأنا ننقل الكلام إلى ذلك الوجود المتقدّم، ويلزم التَّسلسُل، وهو محال.

---

(١) أثبت في ص «مقارناً»، وكتب في الحاشية: «ط: مغايراً»، كأنه يشير إلى ما في نسخة ما أخرى للكتاب.

(٢) ص: «لماهيّةٍ».

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ الماهيّة إذا لم تكن موجودة كانت معدومة، فيلزم كون المعدوم علة ومُؤَثِّراً لوجود[1] واجب الوجود، وإنَّهُ محالٌ. إذ لو جاز ذلك في العقل لجاز أن يكون المُؤَثِّر /[ص: ١٤٨أ] في وجود هذا العالم أمراً معدوماً، فحينئذٍ لا يمكننا الاسْتِدْلال بكون الباري فاعلاً على وجوده. ولِأنَّ تأثير المعدوم في نفس الوجود باطل بالبديهة.

قال الإمام الرازي:

الاعتراض عليه: لم لا يجوز أن يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود؟ ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم فيها، لأن الماهية من حيث هي هي لا موجودةٌ ولا معدومةٌ. وهذا كما قالوا في الممكن، فإن ماهيته قابلةٌ للوجود لا بشرط وجودٍ آخرَ وإلا وقع التسلسل. ولم يلزم أيضاً أن يكون القابل لوجود معدوماً وإلا لزم كون الشيء الواحد في الوقت الواحد موجوداً معدوماً معاً،

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الاعتراض عليه: لِمَ لا يجوز أن يكون المُؤَثِّر فيه هو الماهيّة لا بِشَرْطِ الوجود..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الاعتراض أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن وجود السَّبب شرط للمسبّب، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان المُؤَثِّر في هذا الوجود هو الماهيّة بِشَرْطِ الوجود، أمَّا[2] إذا كان المُؤَثِّر هو الماهيّة من حيث هي هي لا بِشَرْطِ الوجود فلا يلزم ذلك. ولا يتوهم متوهم لزوم اشتراط عدمها في التّأثير، لأنَّه لا يلزم من إسقاط الوجود عن درجة الاعتبار إدخال العدم فيها، بل المُؤَثِّر هو الماهيّة مع قطع النَّظر عن

(١) ك: «الوجوب».
(٢) ك: «وأما».

وجودها وعدمها وإن كانت لا تخلو عن أحدهما[1] لكن لا عبرة بشيء[2] منهما[3]. وهذا كما نقول في العِلّة القابليّة للوجود، فإنّ[4] قابليتها للوجود لا يشترط فيها الوجود وإلّا لزم إمّا كون الشَّيء مشروطاً بنفسه أو التَّسلسُل وكلاهما محالان، ولم يلزم من ذلك أن يكون عدمها شرطاً لتلك القابليّة وإلّا لزم كون الشَّيء الواحد في الوقت الواحد موجوداً ومعدوماً لوجوب اجتماع المشروط مع الشرط.

قال الإمام الرازي:

ثم الذي يدل على أن وجود واجب الوجود زائد على ماهيته أن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ثم الذي يدلّ على أن واجب الوجود وجوده زائد على ماهِيَّته..» إلى آخره.

أقول: لمّا فرغ من الاعتراض[5] على مقدّمات دليلهم شرع في المعارضة، وتقريرها أنْ يُقالَ: اتَّفقنا نحن والحكماء على أن ماهيّة الله تعالى غير معلومة للبشر، ووجوده معلوم، فماهِيَّته غير وجوده، لوجوب مغايرة المعلوم لما ليس بمعلوم.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم أن ماهِيَّته غير معلومة لنا، فإنَّ حقيقته وماهِيَّته عبارة عن الوجود المقيد بالقيد السَّلْبيّ[6]، وذلك الوجود معلوم لنا. نعم، إن ذلك

(١) ك: «إحداهما».
(٢) ش، ك: «لشيء».
(٣) ك: «منها».
(٤) ك: «بأن».
(٥) ص: «الإعراض»!
(٦) مقابله في حاشية ك: «وهو كونه غير عارض لشيء من الماهيات بخلاف الممكنات».

الوجود يستلزم صفات الكمال ونعوت الجلال، وتلك الصِّفات لا نهاية لها، فالعقل لا يمكنه استحضار ذلك الوجود مع ما له من الصِّفات، وهذا هو المراد بقولنا: «إن حَقِيقة الله تعالى غير معلومة لنا».

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوبه زائداً عليه)

إذ لو كان زائداً فإن كان الوجوب مستتبعاً للوجود لكان الفرع أصلاً للأصل وهو محال. وإن كان تابعاً لزم أن يكون ممكناً لذاته واجباً لغيره، فيكون الوجوب بالذات ممكناً بالذات، فيكون الواجب بالذات أولى أن يكون ممكناً بالذات.

وأيضاً فوجوب ذلك الوجوب إنما يكون لوجوب مؤثره على هذا التقدير، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر لا إلى نهاية، ولزم التسلسل وهو محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوبه زائداً عليه..» إلى آخره.

أقول: اتَّفق الحكماء والمتكلّمون على أن وجوب واجب الوجود ليس أمراً ثبوتيّاً زائداً على ماهِيَّته، لكن الحكماء جعلوه عبارة عن نفس ذات واجب الوجود، والمتكلّمون جعلوه عبارة عن أمر عدميّ، وهو عدم احتياجه في وجوده إلى الغير[1]، واحتجَّ / [ص: ٤٨ب] الإمام عليه بوجهين:

الأوَّل: أنَّه[2] لو كان أمراً ثبوتيّاً زائداً فلا يخلو: إمَّا أن يكون مستتبعاً للوجود أو تابعاً له.

---

(١) ك: «غيره».

(٢) ص: «بأنه».

والأوَّل محال، إذ لو كان كذلك يلزم أن يكون الفرع أصلاً للأصل، أي يلزم أن تكون الصِّفة المفتقرة إلى الموصوف بحالة يفتقر إليها الموصوف، لأنَّ الوجوب صفة للوجود، والصِّفة مفتقرة إلى الموصوف، فالوجوب يفتقر[1] إلى الوجود. فلو كان مستتبعاً للوجود كان الوجود مفتقراً إليه لأنَّ التّابع يفتقر إلى المتبوع، فيلزم أن يكون الوجوب المفتقر إلى الوجود مفتقراً إليه الوجود، وإنَّهُ محالٌ.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّه لو كان تابعاً للوجود كان مفتقراً إليه، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته، فالوجوب بالذَّات ممكن بالذَّات، فيكون الواجب بالذَّات أيضاً ممكناً بالذَّات لأنَّ الواجب إنما صار واجباً بالوجوب، فإذا كان[2] الوجوب ممكناً بالذَّات كان الواجب أولى بأنْ يكون كذلك، وقد عرفْتَ ما فيه.

الوجه الثَّاني: أن الوجوب لو كان زائداً على ذات واجب الوجود فلا يخلو: إمَّا أن يصحّ عليه العدم أو لا يصحّ.

والأوَّل محال، وإلَّا لصحّ[3] العدم على الواجب لذاته لأنَّه عِلة له، وانعدام العِلّة واجب عند انعدام المعلول.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ امتناع العدم عليه لا يكون لذاته لامتناعِ أن يكون في الوجود موجودان واجبا[4] الوجود لذاته، بل لوجوب مُؤَثِّره، فيلزم أن تكون الماهيّة واجبة قبل وجوبها، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر، ولزم التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ك: «مفتقر».

(٢) ك: «فإذا صار».

(٣) ك: «وإلا يصحّ».

(٤) ك: «موجودان كل واحد منهما واجب».

قال الإمام الرازي:

فعورض بأن الوجوب والامتناع كيفيات لانتساب المحمولات إلى الموضوعات، فهي لا محالةَ مُغايرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لهما.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فعورض بأنَّ الوجوب والامتناعِ كيفيّتان لانتساب الموضوعات إلى المحمولات، فهي لا محالة مغايرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لهما[1]».

أقول: احْتَجَّ القائلون بأنَّ الوجوب زائد على ذات واجب الوجود، وصفة له خارجة عنه بأنْ قالوا: الوجوب والامتناع والإمكان كيفيّات لِنسَب[2] المحمولات إلى الموضوعات، لأنَّه يصحّ أنْ يُقالَ: «الإنسان يجب أن يكون حيواناً، ويمتنع أن يكون حجراً، ويمكن أن يكون كاتباً». وكيفيّة النِّسْبة متأخّرة عن النِّسْبة المتأخّرة عن المنتسبَيْن اللذين هما الموضوع والمحمول، والمتأخّر عن المتأخّر عن الشَّيء متأخّر عن ذلك الشَّيء. فالوجوب متأخّر عن ذات واجب الوجود بمرتبتين، فلو كان نفسه أو جزءاً منه لزم تأخّر الشَّيء عن نفسه بمرتبتين أو بمراتب، وإنَّهُ محالٌ.

وأجيب عنه / [ص: ٤٩أ] بأنْ قالوا: لا نسلِّم أن الكيفيّة والنِّسْبة بين الشَّيْئَيْنِ متأخّرة ومغايرة لهما، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان حمل المحمول على الموضوع حملاً معنويّاً، أمَّا إذا كان حملاً لفظيّاً -كحمل الوجود على ذات واجب الوجود- فغير معلوم فيه ذلك.

وقول الإمام: «لأنَّ الوجوب والامتناع كيفيّات لانتساب الموضوعات إلى المحمولات» فيه نظر، بل كان يجب أن يقول: «لانتساب المحمولات إلى الموضوعات»، لأنَّا في القضايا إنما ننسب المحمولات إلى الموضوعات، وإنْ كان

(١) ش: «لها».

(٢) ك: «كيفيات نسب».

يلزم من ذلك أن يكون الموضوع أيضاً منسوباً إلى المحمول، لكن النِّسْبة التي هي جزء ماهيّة القضيّة هي نِسْبة المحمول إلى الموضوع، لا نِسْبة الموضوع إلى المحمول، فاعلم ذلك.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً بين اثنين)

وإلا لكان هو مغايراً لما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر، فيكون كل واحد منهما مركباً عما به الاشتراك وما به الامتياز، فإن لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلولَ علة منفصلة، هذا خلف.

وإن كان بينهما ملازمة فإن استلزمت الهوية الوجوب، كان الوجوب معلولَ الغير، هذا خلف.

وإن كان الوجوب مستلزماً لتلك الهوية فكل واجب هو هو، فما ليس هو لم يكن واجباً.

فقيل عليه: هذا بناءً على كون الوجوب وصفاً ثبوتياً وهو باطل، وإلا لكان إما داخلاً في الماهية أو خارجاً عنها وكلاهما باطلان على ما تقدم.

ولأنه لو كان ثبوتياً لكان مساوياً في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفاً لها في الخصوصية، فوجوده غير ماهيته، فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجباً كان للوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية. وإن لم يكن واجباً كان ممكناً، فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكناً لذاته، هذا خلف.

وأيضاً فهو بناء على كون التعين وصفاً ثبوتاً زائداً وهو باطل على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأيضاً فهو معارض بما أن واجب الوجود مساوٍ للممكن في الموجودية ومخالف له في الوجوب، فوجوبه ووجوده متغايران، ويعود التقسيم المذكور في أول الباب.

وقد عرفت هناك أن لا جواب إلا قولنا: الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولاً على الواجبيْن بالاشتراك اللفظي فقط؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الوجوب بالذَّات لا يكون مشتركاً بين اثنين..» إلى آخره.

أقول: المطلوب من هذه المسألة إثبات وحدانيّة الله تعالى، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كان الوجوب بالذَّات مشتركاً بين اثنين لكان في الوجود موجودان يشتركان في الوجوب بالذَّات، ويتمايز كلّ واحدٍ منهما عن الآخر بأمرٍ ما، وسَمَّاهُ الإمام الهويّة، وهو التّعيّنُ[١] والتّشخّص. وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فإذن وجوب كلّ واحدٍ منهما مغاير لهويته وتعيّنه.

وعند ذلك نقول: إن لم يكن أحدهما مستلزماً للآخر[٢] كان انضمام الهويّة إلى الوجوب أو الوجوب إلى الهويّة معلول عِلة منفصلة خارجة عنهما، فكل[٣] واحدٍ من ذينك الشَّخصين يحتاج في وجوبه وهويته وتشخّصه إلى سبب منفصل، فالواجب لذاته ليس واجباً من جميع جهاته، هذا خلف محال.

وإن كان أحدهما مستلزما للآخر، فإنْ كان[٤] الهويّة مستلزمة للوجوب، كان الوجوب معلولاً للغير فيكون ممكناً، فالواجب أولى بالإمكان. وإن كان الوجوب مستلزماً لتلك الهويّة، فأينما تحقّق ذلك الوجوب تحقّق تلك الهويّة، وكلّ واجب له تلك الهويّة والتّشخّص، وينعكس بعكس النَّقيض إلى قولنا: كلّ ما ليس له تلك

(١) ك: «الهويّةَ والتعيّن».

(٢) مقابله في حاشية ص: «المعنى: مستلزماً له كونه علّة له».

(٣) ك: «وكل».

(٤) ك: «كانت».

الهويّة والتّشخّص ليس بواجب لذاته، لكن ذلك التّشخّص والهويّة ليس إلّا الواحد منهما، فالآخر ليس بواجب لذاته، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف محال.

وهذه الحُجّة ذكرها الشَّيخ في «الإشارات»، وعليها يعتمد الحكماء في الوحدانيّة، وهي ضعيفة.

لأَنَّا نقول: لا نسلِّم أن الوجوب بالذَّات لو كان مشتركاً بين اثنين لكان في الوجود موجودان يشتركان في الوجوب بالذَّات، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان اشتراكهما في الوجوب بالذَّات اشتراكاً معنويّاً، أمَّا إذا / [ص: ٤٩ب] كان في الوجود موجودان يقال الوجوب بالذَّات عليهما بالاشتراك اللفظيّ كان وجوب كلّ واحدٍ منهما مخالفاً للآخر بحقيقته، لا[1] يلزم ما ذكرتموه.

سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ قلتم بأنَّه إذا لم يكن بينهما ملازمة، كان انضمامهما معلول عِلة منفصلة، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان بينهما انضمام، وإنَّما يكون بينهما انضمام إن لو كان الوجوب بالذَّات أمراً ثبوتيّاً، أمَّا إذا كان معنًى سلبيّاً فلا يحتاج هو ولا انضمامه إلى عِلة فضلاً إلى عِلة منفصلة.

سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن تكون الهويّة مستلزمة للوجوب؟ ولا امتناع في ذلك لجواز اشتراك المختلفات في اللوازم.

قوله: «يلزم أن يكون الوجوب معلولاً للغير فيكون ممكناً، فيكون الواجب أولى بالإمكان».

قلنا: قد مرَّ الكلام على هذه المقدّمة.

سلَّمنا ذلك، لكن لا نسلِّم انعكاس الموجبة الكُلِّيّة بعكس النَّقيض موجبة كُلِّيّة، وقد بيَّنَّا ضعف أدلّتهم في المنطق على ذلك.

---

(١) ك: «ولا».

وأنت بعد إحاطتك بهذا لا يخفى عليك ما ذكره الإمام على مقدّمات هذا الدَّليل بناءً على أن الوجوب والتّعيّن كلاهما أمران عدميّان.

وأمَّا قوله: «لو كان الوجوب ثبوتيّاً فلا يخلو إمَّا أن يكون داخلاً في الماهيّة، أو خارجاً».

قلنا: إنها كانا باطلين لاستلزام الأوَّل كون الواجب [لذاته] مركَّباً، والثَّاني صيرورة الوجوب ممكناً لاتِّصاف الذَّات به (حينئذ) وافتقار الصِّفة إلى الموصوف. وإليه أشار بقوله: «وكلاهما باطلان» على ما تقدم.

إذا عرفْتَ هذا، فنقول: لِمَ لا يجوز أن يكون خارجاً؟ وما ذكره لإبطاله فقد تكلّمنا عليه.

وقوله أيضاً: «ولأنَّه لو كان ثبوتيّاً، لكان مساوياً لسائر الماهِيَّات في الثُّبوت، ومخالفاً لها في الخصوصيّة..» إلى آخره، فظاهر إلا قولَه: «إن الاتِّصاف إذا كان واجباً كان للوجوب وجوب آخر». بيانه: أن الاتِّصاف صفة للوجوب[1]، وصفة الصِّفة صفة. وهو ضعيف أيضاً، لأنَّه بناء على كون الوجوب مشتركاً بين الموجودات. وبعد تسليم ذلك لا نسلِّم أن الوجوب لو كان ممكناً كان الواجب لذاته أولى أن يكون ممكناً. وقد عرفْتَ ضعف ذلك كلِّه.

وأمَّا ما ذكره في المعارضة إشارة[2] إلى الشَّكِّ الذي ذكر في نفي واجب الوجود، وتوجيهه أنْ يُقالَ: الواجب لذاته ليس بموجود لِمَا مرَّ، وإذا لم يكن موجوداً لا يكون واحداً، لأنَّ كونه واحداً فرع على وجوده في نفسه.

ولِقائلٍ أنْ يقولَ أيضاً: لو صحّ جميع مقدّمات دليلكم لزم أنْ لا يكونَ في الوجود موجود واجب لذاته، وإلّا لَكان مشاركاً لسائر الموجودات في مُسَمَّى

(١) ك: «صفة الوجوب».

(٢) ش، ك: «فإشارة».

الوجود ويخالف كلّ واحدٍ منها لغيره بأمر مخصوصٍ به، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فوجوب واجب الوجود غير ماهِيَّته.

فإنْ لم يكن بينهما ملازمة احتاج انضمام وجود الواجب لذاته إلى ماهِيَّته إلى عِلة منفصلة

وإن كان بينهما ملازمة فإنْ كانت الماهيّة مستلزمة للوجود كان[1] وجود الواجب لذاته معلول عِلة، فكان ممكناً، هذا خلف. وإن كان الوجود مستلزماً للماهيّة فكلّ موجود هو تلك الماهيّة، فما ليس تلك الماهيّة ليس بموجود، فالموجود ينحصر في واحد، هذا خلف.

فإنْ قُلْتَ: لا نسلِّم اشتراكه لسائر[2] الموجودات في مُسَمَّى الوجود، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان الوجود مشتركاً بين جميع الموجودات اشتراكاً معنويّاً، وهو ممنوعٌ، بل اشتراك الموجودات في الوجود اشتراك لفظيّ.

قلت: فنحن أيضاً نقول: لا نسلِّم اشتراك الواجبين في الوجوب بالذَّات اشتراكاً معنويّاً، وهو المنع الذي ذكرناه عليه/ [ص: ٥٠أ] أولاً. وأمَّا دعواه انحصار الجواب عن الشَّكّ المذكور فيما قاله فقد عرفْتَ أنَّه غير لازم.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب بغيره بالاشتراك اللفظي)

وإلا فالوجوب بالذات مركب، فيكون ممكناً.

---

(١) ك: «فكان».

(٢) كذا، وفي النسخة المغربية: «كسائر»، ولعله الصواب.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته، والواجب بغيره ليس بالاشتراك..» إلى آخره.

أقول: إطلاق لفظ الواجب على الواجب بالذَّات والواجب بالغير ليس بالاشتراك المعنويّ، بل بالاشتراك اللفظيّ، واحْتَجّوا عليه بوجهين:

أحدهما: أن إطلاقه عليهما لو كان بالاشتراك المعنويّ لكان الوجوب بالذَّات والوجوب بالغير يشتركان في مُسَمَّى الوجوب[1] ويمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر بأمر، وما به الاشتراك مغاير[2] لما به الامتياز، فكلّ[3] منهما مركَّب ممَّا به الاشتراك ومما به الامتياز، وكلّ مركَّب ممكن، لافتقاره إلى أجزائه التي هي غيره، فالوجوب بالذَّات ممكن، فالواجب بالذَّات أولى أن يكون كذلك. وقد عرفْتَ ضعف هذه المقدّمة.

قال الإمام الرازي:

ولأن القدر المشترك إن كان غنياً عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضاً للغير، هذا خلف. وإن كان مفتقراً لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنياً عن الغير.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولِأنَّ القدر المشترك إن كان غنياً عن الغير، لم يكن تمام ماهيّة الوجوب بالغير عارضاً للغير..» إلى آخره.

---

(١) ك: «الوجود».
(٢) ص: «مغايراً».
(٣) ك: «وكل».

أقول: هذا هو الوجه الثاني، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كان إطلاق الواجب عليهما بالاشتراك المعنويّ، لزم اشتراك الوجوب بالذَّات والوجوب بالغير في نفس الوجوب، فالقدر المشترك بينهما لا يخلو: إمَّا أن يكون غنياً عن الغير أو مفتقراً إليه، والقسمان باطلان.

أمَّا الأول فلأنَّه لو كان كذلك لم يكن تمام ماهيّة الوجوب بالغير عارضاً للغير، ضرورة استغناء أحد أجزائه حينئذٍ عن الغير وامتناع أن يكون الغِنى عن الشَّيء عارضاً له، وإذا لم يكن تمام ماهِيَّته عارضاً للغير لم يكن الواجب بالغير واجباً بالغير، هذا خلف.

وأمَّا القسم الثَّاني فلأنَّ المشترك بينهما لو كان مفتقراً إلى الغير لم يكن تمام ماهيّة الوجوب بالذَّات غنياً عن الغير، ضرورة افتقار تلك الماهيّة إلى جميع أجزائه، واحتياج أحد أجزائه إلى الغير، والمحتاج إلى المحتاج إلى الشَّيء محتاج إلى ذلك الشَّيء، فيلزم احتياج تلك الماهيّة إلى الغير، والمحتاج إلى الغير ممكن، فالوجوب بالذَّات ممكن، فالواجب بالذَّات أولى أن يكون ممكناً، وهو محال. وفيه ما مرّ.

قال الإمام الرازي:

فعورض بأن مسمى الوجوب يمكن تقسيمه إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محالة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فعورض بأنَّ مُسَمَّى الوجوب يمكن تقسيمه إلى الواجب بالذَّات والواجب بالغير..» إلى آخره.

أقول: احْتَجَّ القائلون بإطلاق لفظ الواجب على الواجب بالذَّات، والواجب بالغير بالاشتراك المعنويّ، بأنَّ الواجب يمكن تقسيمه إلى الواجب بالذَّات والواجب بالغير، بدليل أنَّه يصحّ أنْ يُقالَ: الواجب إمَّا واجب بالذَّات أو واجب

بالغير، وكلّ ما أمكن / [ص: ٥٠ب] تقسيمه إلى أمرين يكون موجوداً في كلّ واحد منهما، لأنَّ ما ليس بموجود في كلّ واحدٍ منهما استحال انقسامه إليهما. فإنَّ الإنسانيّة لمّا لم تكن مشتركة بين التُّرْكِ والحجر استحال أنْ يُقالَ: الإنسان إمَّا تركيٌّ أو حجر، وإذا كان المورد موجوداً في كلّ واحد منهما[1] كان الاشتراك معنويّاً بالضَّرورة.

ولِقائلٍ أنْ يقولَ: إنما لم يصحّ الانقسام فيما ذكرتم من الصُّورة[2] لانتفاء الاشتراك لفظاً ومعنًى، وهاهنا الاشتراك اللفظيّ موجود، فلهذا صحّ الانقسام، فالحاصل أن صحّة انقسام الشَّيء إلى أمرين يقتضي الاشتراك إمَّا لفظاً أو معنًى. وقد مرَّ ذلك فيما تقدم، فلا نعيده.

قال الإمام الرازي:

ولقائل أن يستدل على أن الوجوب ليس وصفاً ثبوتياً بأنه لو كان وصفاً ثبوتياً لكان إما أن يكون مقولاً على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك المعنوي أو بالاشتراك اللفظي، وهما باطلان على ما تقدم، فالوجوب ليس وصفاً ثبوتياً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولقائلٍ أن يستدلّ على أن الوجوب ليس وصفاً ثبوتيّاً..» إلى آخره.

أقول: هذا إشارة منه إلى أنَّه يمكن تركيب دليل يدل على أن الوجوب ليس وصفاً ثبوتيّاً من الدَّليلين اللذين ذكرهما الفريقان بأنْ يُقالَ: لو كان الوجوب وصفاً ثبوتيّاً، ولا شَكَّ أنَّه مقول على الواجب بالذَّات والواجب بالغير، فإطلاقه عليهما[3] حينئذٍ إمَّا بالاشتراك اللفظيّ أو بالاشتراك المعنويّ، والأوَّل باطل لما ذكروه في المعارضة، والثَّاني باطل لما ذكره الحكماء.

(١) ش، ك: «في كلٍّ منهما».
(٢) ش، ك: «الصور».
(٣) ص: «عليها».

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الواجب لذاته واجب من جميع جهاته)

إذ لو فرضنا اتصافه بأمر ثبوتي أو سلبي لا يكفي في تحققه ذاتُه لتوقف حصول ذلك الأمر له أو انتفائه عنه على حضور أمر خارجي أو عدمه، فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول أو الانتفاء، والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير، فالواجب لذاته موقوف على الغير، فيكون ممكناً لذاته، هذا خلف.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الواجب لذاته واجب من[1] جميع جهاته..» إلى آخره.

أقول: الواجب لذاته واجب من جميع جهاته، أي: لا يحتاج في ذاته ولا في صفة من صفاته -ثبوتيّة كانت الصِّفة أو سلبيّة- إلى غيره، بل الذَّات تقتضي ما لها من الصِّفات، لأنَّه لو لم يكن كذلك لافتقرت صفة من صفاته -إمَّا ثبوتيّة أو عدميّة- إلى غير ذات واجب الوجود، وذاته تعالى متوقّفة على تحقّق تلك الصِّفة إن كانت وجوديّة وعلى لا تحقّقها إن كانت عدميّة، والموقوف على الموقوف على الغير موقوفٌ على ذلك الغير، فذات واجب الوجود[2] [تعالى] متوقّفة على الغير، وإنَّهُ محالٌ.

وقد تذكر هذه الحُجّة لامتناعِ التّغيُّر في صفات الله تعالى، هكذا:

كلّ صفة يعقل ثبوتها لواجب الوجود، فذات واجب الوجود إمَّا أن تكون كافية في تحقّقها أو لم تكن.

فإنْ كانت كافية وجب حصول تلك الصِّفة له دائماً.

---

(١) ص: «في».

(٢) ش، ك: «فذاته تعالى».

وإن لم تكن كافية في تحقّقها فإنْ كانت كافية حينئذٍ في سلبها عنه وجب دوام سلبها بدوام ذاته، وإذا كان كذلك استحال التّغيُّر والتجدّد في صفاته تعالى.

وإن لم تكن ذاته كافية لا في ثبوت تلك الصِّفة ولا في عدمها، كان كلّ واحد من الثُّبوت واللَّاثبوت متوقّفاً على غير ذاته. وذاته متوقّفة على ثبوت تلك الصِّفة أو على لا ثبوتها لامتناعِ خُلُوّ ذاته عن أحدهما، والمتوقّف على المتوقّف على الغير متوقّف على ذلك الغير، فذات واجب الوجود متوقّفة على غيره، والمتوقّف على الغير ممكن لذاته، فالواجب لذاته ممكن لذاته، هذا خلف (محال).

ولقائل أن يقول: لا نسلِّم أن ذاته تعالى متوقّفة على ثبوت تلك الصِّفة أو على لا ثبوتها.

قوله: «لامتناعِ خُلُوّ ذاته عن أحدهما».

قلنا: لا يلزم من ذلك توقّفه أو احتياجه إلى شيءٍ منهما، فإنَّ لزوم شيءٍ لشيءٍ لا يقتضي احتياج الملزوم إلى اللَّازم ولا توقفه[1] عليه، فإنَّ كلّ شيء فُرِضَ فإنَّ/ [ص: ٥١أ] ذات واجب الوجود يكون إمَّا مع ذلك الشَّيء أو مع عدمه ولا يخلو عن أحدهما البتّة، مع أن ذاته تعالى لا تتوقّف على شيءٍ منهما.

قال الإمام الرازي:

وهذه الحجة لا تتمشى إلا بنفي كون الإضافات أموراً وجودية في الأعيان.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وهذه الحُجّة لا تتمشى إلّا بنفي كون الإضافات أموراً وجوديّة في الأعيان».

---

(١) ك: «ولا توقّفَ».

أقول: اعلم أن هذا إشارة منه إلى جواب عن سؤال مقدَّر، وهو أنْ يُقالَ: الباري تعالى موجود قبل كلّ حادث، ثم إذا وجد الحادث عَرَض له كونه موجوداً معه، ثم يصير موجوداً بعده.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: لو صحّ ما ذكرتم من [الدَّليل لزم أن تكون ذاته تعالى][1] كافية في حصول الإضافة الأولى وهي القبليّة، وإلَّا لتوقّف حصولها له على غير ذاته، ويلزم منه المحال المذكور لما ذكرتموه. ولو كانت كافية لما حدث شيء من الموجودات [أصلاً]، ضرورة كونه تعالى قبل كلّ شيء، وإنَّهُ محالٌ.

وأمَّا على العبارة الأخرى فنقول: ذاته إن كانت كافية في تحقّق الإضافة الأولى لزم تحقّقها لدوام ذاته، لكن تحقّقها يستلزم أنْ لا يكونَ الحادث المعيّن موجوداً أصلاً، وإنَّهُ محالٌ. وإن لم تكن كافية فإنْ كانت كافية في سلبها، وسلبها يستلزم صدق الإضافة الثَّانية أو الثَّالثة، لكن صدق الإضافة الثَّالثة بدون صدق[2] الإضافة الثَّانية محال، فصدق الإضافة الثَّانية مع سلب الإضافة الأولى واجب في الجملة لوجوب دوام واجب الوجود. فنقول: إذا كانت ذاته كافية في سلب الإضافة الأولى كانت كافية في ثبوت الإضافة الثانية، ولو كانت كافية في ثبوتها لزم دوام الحادث المعيّن، وإنَّهُ محالٌ.

وإن لم تكن كافية لا في ثبوتها ولا في سلبها، وذاته متوقّفة على أحدهما، وهما متوقّفان على غير ذاته، فيلزم توقّف ذاته على غيره، فالواجب[3] لذاته ممكن لذاته، هذا خلف محال.

---

(١) مطموس في ص.
(٢) ش، ك: «بدون سبق».
(٣) ك: «والواجب».

فأجاب الإمام عنه بهذا القول، وتوجيهه أنْ يُقالَ: [أمَّا على ما ذكره على الوجه المذكور في الكتاب، فلا نسلِّم أن ذاته إن لم تكن كافية في الإضافة الأولى توقّف[1]][2] حصولها له على غير ذاته.

وأمَّا على ما ذكره على الوجه الآخر فلا نسلِّم أن ذاته إن لم تكن كافية في ثبوت الإضافة ولا في سلبها كان عروضها لواجب الوجود بسبب أمر غير ذاته، وإنَّما يلزم ذلك إن كان لشيء منهما حاجة إلى العِلّة وليس كذلك، بل القبليّة والبعديّة والمعيّة من الأمور الإضافيّة، وهي اعتبارات عقليّة لا وجود لها في الخارج، فلا يحتاج إلى شيءٍ من العِلَل، والتّغيُّر من إحدى الإضافتين إلى الأخرى لا يوجب التّغيُّر لا في الذَّات ولا في الصِّفات، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

ولقائلٍ أن يقول: هذا المنع وارد على كلّ واحد من الدَّليلين المذكورين.

أمَّا على الأوَّل: فلأنَّا لا نسلِّم أن ذاته [تعالى] إن لم تكن كافية في حصول صفة من صفاته لافتقرت تلك الصِّفة إلى غير ذاته، وإنَّما يلزم ذلك إن لو افتقرت تلك الصِّفة إلى غير ذاته، وإنَّما يلزم ذلك إن لو افتقرت تلك الصِّفة إلى عِلة، وهو ممنوعٌ لجواز أن تكون عدميّة، اللَّهُمَّ إلّا إذا خصّ [هذا][3] الدَّليل بالصِّفات الثُّبوتيّة، وحينئذٍ لا يتوجّه عليه [هذا][4] المنع.

وأمَّا على الثَّاني فلأنَّا لا نسلِّم أن ذاته إن لم تكن كافية لا في ثبوت تلك الصِّفة، ولا في عدمها، كان كلّ واحد من الثُّبوت واللّاثبوت متوقّفاً على غير ذاته، وإنَّما يلزم ذلك إن لو افتقر اللّاثبوت إلى شيء، وهو ممنوعٌ. ولو خصّص بالصِّفات الثُّبوتيّة صار الدَّليل الأوَّل بعينه، ولا ينتج امتناع التّغيُّر في صفاته تعالى لجواز أن

---

(١) ك: «التوقف».

(٢) مطموس في ص.

(٣) مطموس في ص.

(٤) مطموس في ص.

تكون ذاته كافية في الصِّفات الثُّبوتيّة، لكن لا تكون كافية في الصِّفات السَّلْبيّة، فيحصل التّغيُّر في الصِّفات.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الواجب لذاته لا يصح عليه العدم)

إذ لو صح لكان وجوده متوقفاً على عدم سبب عدمه، والمتوقف على الغير ممكن بالذات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الواجب لذاته لا يصحّ عليه العدم» إلى آخره.

أقول: لو صحّ العدم على الواجب لذاته[1] لكان لذلك العدم سبب لامتناعِ حصول أحد طَرَفَيِ الجائز بدون سبب خارجيّ، وإذا كان كذلك فوجود واجب الوجود إن توقّف على عدم ذلك السَّبب كان ممكناً لذاته، لأنَّا لا نعني بالممكن إلّا ما توقّف وجوده على غير[2] ذاته، فالواجب لذاته ممكن لذاته، هذا خلف محال. وإن لم يتوقّف على عدم ذلك السَّبب، لزم جواز وجود واجب الوجود عند تحقّق سبب عدمه، لكن متى تحقّق سبب عدمه لزمه[3] عدمه لامتناعِ تخلّف / [ص: ٥١ب] المعلول عن العِلّة، فيلزم جواز وجودِه وعدمِه[4] معاً، وإنَّهُ محالٌ.

ولقائلٍ أن يمنع قوله: «لو صحّ العدم عليه، لكان لذلك العدم سبب»، وما ذكره لبيانه إنما يصحّ إن لو كان العدم معلَّلا، [وهو ممنوعٌ].

---

(١) ك: «عليه لذاته».
(٢) ك: «عين».
(٣) ك: «لزم».
(٤) ش، ك: «فيلزم وجودُه وعدمُه».

واعلم أن الواجب لذاته، لمّا كان مفسَّراً بالموجود الذي يمتنع عليه العدم لا حاجة لنا في هذا المطلوب إلى هذا الدَّليل، بل يلزم بالضَّرورة أن لا يصحّ العدم عليه.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته)

فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط، وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية، وتكون الوحدة حصة لتلك الهوية من حيث هي هي، وإن كانت إذا أخذت مع الوحدة لم تبقَ واحدة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الواجب لذاته يجوز أن يَعْرِض له صفات تستلزمها ذاته..» إلى آخره.

أقول: اختلفت[1] العقلاء في أن الواجب لذاته، هل يجوز أن تكون له صفة أم لا؟

فذهب الحكماء إلى امتناعه، لأنَّه لو كان له صفة لكان فاعلها ذاته لما عرفْتَ أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته، ولا شَكَّ أن ذاته قابلة لها، فيكون الشَّيء الواحد بعينه قابلاً لشيءٍ بعينه وفاعلاً له، وهو محال لأنَّ الفاعل مفيد والقابل مستفيد، والشَّيء الواحد من الجهة الواحدة استحال أن يكون مفيداً ومستفيداً معاً.

وذهب بعضهم إلى جوازه، لكن منعوا الزِّيادة على صفة واحدة، وإلّا لَكان الفاعل الواحد مصدراً لأمرين وإنَّهُ محالٌ، لأنَّه إذا صدر عنه الأَلِف مثلاً، فقد صدر عنه ما ليس «ب» لكون الألف ليس نفس الباء، وإذا صدق أنَّه صدر عنه ما ليس «ب»، فقد صدق أنَّه لم يصدر عنه «ب»، فلو صدر منه أيضاً الباء يلزم صدق

(١) ش: «اختلف».

النقيضَيْن، وهو أنَّه صدر عنه الباء، ولم يصدر عنه الباء، وإنَّهُ محالٌ.والكلام على هذين الدَّليلين سيأتي فيما بعد.

وبعضهم قالوا بجوازه وبالزِّيادة على الصِّفة الواحدة. وعلى هذا يكون الموجب والمستلزم لتلك الصِّفَات هو ذاته المخصوصة لما عرفْتَ أنَّه واجب من جميع الجهات. وحينئذٍ حصل هناك أمران: الذَّات والصِّفات، والوجوب الذَّاتِيّ -وهو استحقاق الوجود من ذاته- مخصوص بالذَّات.وأمَّا الصِّفات فهي مفتقرة إلى الذَّات، والمفتقر إلى الغير لا بُدَّ أن يكون ممكناً لذاته، والممكن لذاته استحال أن يكون واجباً لذاته، فالوجوب الذَّاتِيّ حصّة الذَّات دون الصِّفات،فإنها ممكنة مفتقرة إلى الذَّات. وهذا معنى قول الإمام.

فيكون الوجوب الذَّاتِيّ حصّة لتلك الهويّة فقط، وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهويّة. وكذلك الوَحْدة حصّة لتلك الهويّة، لأنَّا إذا اعتبرنا الذَّات من حيث هي هي، كانت واحدة، وأمَّا إذا اعتبرناها مع الصِّفات، لم تكن واحدة، بل كثيرة، ولا واجبة، بل ممكنة.

ثم إن الإمام أشار إلى دفع سؤال وهو أنْ يُقالَ: إذا جعلتم /[ص: ٥٢أ] الوَحْدة حصّة للذَّاتِ لم تكن الذَّات واحدة، لأنَّه حينئذٍ يكون هناك أمران أحدهما الذَّات والآخر الوَحْدة. بأنْ قال: الوَحْدة صفة للذَّاتِ من حيث هي هي، أي: الوَحْدة إنما عَرَضت للذَّاتِ فقط، وأمَّا إذا أخذناها مع الوَحْدة، لم تكن واحدة، بل كثيرة.

قال الإمام الرازي:

خواص الممكن لذاته

وهي ست

(مسألة: الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو هو محال)

قال الإمام الكاتبي:

[خواصّ الممكن لذاته]

قال: «خَوَاصّ الممكن لذاته: الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده، ولا من فرض عدمه -من حيث هو هو- محال».

أقول: الممكن هو الذي إذا فرضه العقل موجوداً أو معدوماً لا يلزم من ذلك الفرض محال من حيث هو هو، أي من مُجَرَّد ذلك الفرض.

فقيّدناه بـ «الموجود» ليخرج عنه الممتنع وهو الذي عدمه يكون ضروريّاً. وبـ«المعدوم» ليخرج عنه الواجب لذاته الذي وجوده ضروريّ. فإنَّ فرض الأوَّل موجوداً والثَّاني معدوماً يلزم منه المحال.

وإنَّما قيّدناه بقولنا: «من حيث هو هو» ليدخل فيه المعلول الذي علم وجوده أو سبب وجوده، والمعلول الذي علم عدمه أو سبب عدمه. فإنَّ فرض الأوَّل معدوماً والثَّاني موجوداً يستلزم المحال، لكن لا من حيث هو هو بل بواسطة العلم بوجوده أو سبب وجوده والعلم بعدمه أو سبب عدمه.

قال الإمام الرازي:

فإن قيل القول بالإمكان ممتنع من وجوه:

أحدها: أن وجود السواد مثلاً إما أن يكون عين كونه سواداً أو غيره، فإن كان الأول كان قولك: السواد يصح أن يكون موجوداً ويصح أن يكون معدوماً. جارياً مجرى قولنا: الموجود يصح أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً. لكن قولنا: الموجود يصح أن يكون موجوداً. باطل، لأن الموجود الذي جعلناه موضوعاً والذي جعلناه محمولاً إن كان واحداً كان ذلك إضافة الشيء إلى نفسه بالإمكان وهو محال. وإن كان غيره لزم كون الشيء الواحد موجوداً مرتين.

وأما قولنا: الموجود يصح أن يكون معدوماً. فباطل أيضاً، لأنه متى حكم على أمر بأنه يصح اتصافه بأمر آخر فذلك يستدعي إمكان تقرر الموصوف مع الوصف، والموجودية لا يعقل تقررها مع المعدومية، فيستحيل أن يكون المحكوم عليه بصحة العدم نفس الموجود.

وأما إن كان الحق هو الثاني، كان قولنا السواد يمكن أن يكون موجوداً، يرجع حاصله إلى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود، وذلك محال على ما تقدم، ولأنه إذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالإمكان إما الوجود وإما الماهية، وإما موصوفية الماهية بالوجود، وأي واحد من هذه الثلاثة فرض الإمكان وصفاً له، فذلك الموصوف بالإمكان إما أن يكون مفرداً أو مركباً، فإن كان مفردا كان الحكم عليه بالإمكان يرجع إلى أن تلك الماهية المفردة يمكن أن تكون تلك الماهية ويمكن أن لا تكون، فيعود إلى التقسيم الأول الذي أبطلناه. وإن كان مركباً عاد الكلام في أن الإمكان صفة لكل واحد من أجزائه أو لبعض أجزائه، على ما تقدم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قيل: القول بالإمكان ممتنع من وجوه: أحدها: أن وجود السَّواد مثلاً، إمَّا أن يكون عين كونه سواداً أو غيره..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا الشَّكّ أنْ يُقالَ: [لو كان الإمكان عارضاً لشيء من الماهيات -وليكن مثلاً السواد- لصحّ أن يقال: السواد يصحّ أن يكون موجوداً، والسواد

يصحّ أن يكون معدوماً. لكن ذلك باطل، لأن] وجود السَّواد إمَّا أن يكون عين كونه سواداً أو أمراً زائداً عليه. وأيّاً ما كان امتنع الحكم عليه بالإمكان.

أمَّا إذا كان الحقّ هو الأول، فلأنَّ قولنا: «السَّواد يصحّ أن يكون موجوداً، ويصحّ أن يكون معدوماً» يكون نازلاً منزلة قولنا: «الموجود يصحّ أن يكون موجوداً، ويصحّ أن يكون معدوماً»، وكلّ واحدٍ منهما باطل.

أمَّا الأوَّل فلأنَّ قولنا: «الموجود يصحّ أن يكون موجوداً» قضيّة موضوعها الموجود، ومحمولها قولنا: «يصحّ أن يكون موجوداً»، فالموجود الذي هو جزء المحمول، إن كان عين الموجود الذي هو الموضوع لزم إسناد الشَّيء إلى نفسه بالإمكان، وإنَّهُ محالٌ. وإن كان غيره لزم الحكم بجواز كون الشَّيء موجوداً مرَّتين، وإنَّهُ محالٌ.

وأمَّا الثَّاني، وهو قولنا: «الموجود يصحّ أن يكون معدوماً»، فهو أيضاً / [ص: ٥٢ب] باطل، لأنَّ معناه أن الموجود يصحّ أن يَتَّصِف بالعدم. وكلّ أمر أمكن اتِّصافه بصفة لا بُدَّ من جواز تقرّره حالة اتِّصافه بالفعل بتلك الصفة، فيلزم جواز تقرّر الشيء موجوداً حالة اتصافه بالفعل بالعدم، وإنَّهُ محالٌ بالضَّرورة.

وإن كان الحقّ هو الثَّاني وهو أن يكون وجود السَّواد أمراً زائداً عليه فالقول بأنَّ السَّواد يصحّ أن يكون موجوداً باطل، لأنَّ الوجود إذا كان مغايراً لماهيّة السَّواد وهو صفة لها فقابليتها له إمَّا أن كانت مشروطة بكونها موجودة أو لم تكن.

فإنْ كان الأوَّل فالوجود الذي هو شرط القابليّة إن كان هذا الوجود لزم كون الشَّيء مشروطاً بنفسه، وإنَّهُ محالٌ لوجوب تقدُّم الشَّرط على المشروط وامتناع تقدَّم الشَّيء على نفسه. وإن كان غيره لزم كون الشَّيء موجوداً مرَّتين. ولِأنَّ الكلام في الوجود الثَّاني كالكلام في الوجود الأوَّل، فيلزم التَّسلسُل، وإنَّه محال.

وإن كان الثَّاني لزم[1] جواز قيام الموجود بالمعدوم، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ش، ك: «يلزم».

وتقرير قوله: «ولأنَّه إذا كان الوجود غير الماهيّة فالموصوف بالإمكان إمَّا الوجود وإمَّا الماهيّة وإمَّا موصوفَية الماهيّة بالوجود..» إلى آخره، أنْ يُقالَ: لو كان الوجود مغايراً لماهيّة السَّواد لاستحال عروض الإمكان للسَّوَاد، لأنَّ الإمكان لو عَرَض له فالموصوف بالإمكان إمَّا الوجود أو الماهيّة أو موصوفيّة الماهيّة بالوجود. والكُلّ باطل، لأنَّ واحداً من هذه الثَّلاثة أيّ واحد كان لو اتَّصَفَ بالإمكان فهو إمَّا أن يكون مفرداً أو مركَّباً:

فإنْ كان مفرداً كان معنى الحكم عليه بالإمكان أن ذلك الشَّيء المفرد يمكن أن يكون ذلك الشَّيء المفرد،ويمكن أنْ لا يكونَ ذلك الشَّيء المفرد، وإنَّهُ باطل، تعيّن[1] ما أبطلنا به في القسم الأوَّل قولنا: «الموجود يمكن أن يكون موجوداً، والموجود يمكن أنْ لا يكونَ موجوداً».

وإن كان مركَّباً فهو باطل أيضاً، لأنَّ الإمكان حينئذٍ إمَّا أن يكون صفة لكلِّ واحد من أجزائه أو يكون صفة لبعض أجزائه فقط. وكيف كان فالموصوف به إمَّا أن يكون مفرداً أو مركَّباً، ولا يتسلسل، بل ينتهي إلى ما يكون الموصوف به مفرداً، وقد أبطلناه.

وهو فاسد، لأنَّا نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون الموصوف بالإمكان هو الماهيّة، وأنها تكون مفردة؟

قوله: «لو كان كذلك لكان معنى الحكم عليها بالإمكان أن تلك الماهيّة المفردة يمكن أن تكون تلك الماهيّة المفردة ويمكن أن لا تكون تلك الماهيّة المفردة».

قلنا: لا نسلِّم، بل يكون معناه أن تلك الماهيّة المفردة يمكن أن تكون موجودة في الخارج ويمكن أن لا تكون موجودة فيه.

---

(١) ك: «يعني».

وإن جعلنا الموصوف بالإمكان هو الموجود كان معنى الحكم عليه بالإمكان أنَّه يمكن أن يحصل للماهيّة ويمكن أن لا يحصل.

وإن جعلنا الموصوف به موصوفيّة الماهيّة بالوجود كان معنى الحكم عليها بالإمكان أن [تلك] الماهيّة يمكن أن تصير موصوفة بالوجود ويمكن أن لا تصير موصوفة به.

وليس في شيءٍ من هذه الأحكام محال

على أن الحقّ أن كلّ واحدٍ منها موصوف بالإمكان، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

وثانيها: أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم، وإذا امتنع حصول العدم امتنع حصول إمكان الوجود والعدم.

وإن كان معدوماً فهو حال العدم لا يقبل الوجود فلا يحصل إمكان الوجود والعدم.

وإذا استحال الخلو عن الوجود والعدم وكان كل واحد منهما منافياً للإمكان كان القول بالإمكان محالاً.

ويمكن تقرير هذا السؤال من وجه آخر: وهو أن الممكن إما أن يكون قد حضر معه سبب وجوده أو لم يحضر، وبالتقدير الأول يجب وبالتقدير الثاني يمتنع، فيكون القول بالإمكان ممتنعاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثانيها: أن المحكوم عليه بالإمكان إمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً..» إلى آخره.

أقول: هذه هي الشُّبهة الثَّانية، وتقريرها من جهتين:

إحداهما[1] أنْ يُقالَ: الشَّيء إمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، وأيّاً ما كان استحال أن يكون ممكناً.

أمَّا المقدّمة الأولى فضروريّة.

وأمَّا الثَّانية فلأنَّه إن كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم لكون الوجود منافياً للعدم. وإذا لم يقبل العدم لا يقبل الوجود والعدم، فلا يكون ممكناً. وإن كان معدوماً فهو حال العدم لا يقبل الوجود لكون العدم منافياً للوجود، وإذا لم يقبل الوجود لا يقبل العدم والوجود، فلا يكون ممكناً.

فثبت أن الشَّيء لا يخلو عن الوجود والعدم، وكلّ منهما منافٍ للإمكان، فالقول بكون الشَّيء ممكناً يكون باطلاً.

الوجه الثَّاني من التقرير أنْ يُقالَ: الشَّيء إمَّا أن يكون سبب وجوده حاضراً أو لا يكون، وأيّاً ما كان امتنع الحكم عليه بالإمكان.

أمَّا إذا كان الواقع هو الأول فلأنَّه حينئذٍ يكون وجوده واجباً لما ثبت من امتناع تخلّف المعلول عن العِلّة، وإذا وجب وجوده لم يكن ممكناً.

وإن كان الواقع هو الثَّاني امتنع وجوده لامتناعِ حصول ما هو بالعِلّة[2] بدون العلة، وإذا امتنع وجوده لا يكون أيضاً ممكناً.

فثبت أن القول بالإمكان على كلّ واحدٍ من التقديرين محال، والواقع أحد التقديرين، فيكون القول بالإمكان محالاً جزماً.

---

(١) ش، ك: «من وجهين، أحدهما».

(٢) ك: «حصول المعلول بالعلة».

قال الإمام الرازي:

وثالثها: وهو أن الشيء لو كان ممكناً لكان إمكانه إما أن يكون وصفاً عدمياً أو وجودياً، والأول باطل، لأنه نقيض اللاإمكان الذي يصح حمله على المعدوم، والمحمول على المعدوم معدوم، فيكون اللاإمكان عدمياً، فيكون الإمكان وجودياً ضرورةَ كون أحد النقيضين وجودياً. والثاني باطل، لأنه لو كان ثبوتياً لزم المحال من وجهين:

أحدهما: أنه إذا كان ثبوتياً كان مساوياً لسائر الموجودات في أصل الثبوت، ومخالفاً لها في خصوصية ماهيته المسماة بالإمكان، فيكون ثبوته زائداً على ماهيته. فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجباً لذاته كان الإمكان موجوداً واجباً لذاته، وهو صفة الممكن، فالموصوف بالوجود موجود فالممكن موجود، ووجوده شرط لقيام ذلك الإمكان به، وما كان شرطاً لوجود ما كان واجباً لذاته كان أولى بأن يكون واجباً لذاته، فالممكن لذاته واجب لذاته، هذا خلف.

وأما إن كان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الإمكان كان للإمكان إمكان آخر ولزم أن يكون إمكان الإمكان زائداً عليه ولزم التسلسل.

وثانيهما: أن المحدث قبل وجوده ممكن الوجود لذاته، فلو كان الإمكان صفة موجودة لكان الشيء حال عدمه موصوفاً بصفة موجودة، وذلك محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثالثها: وهو أن الشَّيء لو كان ممكناً، لكان إمكانه إمَّا أن / [ص: ٥٣أ] يكون وصفاً عدميّاً أو وجوديّاً..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الشُّبهة الثَّالثة، وتقريرها أنْ يُقالَ: لو كان الشَّيء ممكناً فإمكانه إمّا أن يكون وصفاً عدميّاً أو وصفاً وجوديّاً، والقسمان باطلان، فبطلَ القَوْلُ بكون الشَّيء ممكناً.

وإنَّما قلنا إنه لا يجوز أن يكون وصفاً عدميّاً لأنَّه نقيض اللَّاإمكان، واللَّاإمكان عدميّ لأنَّه يصحّ حمله على الممتنع الذي هو نفي محض، إذ يصحّ أنْ يُقالَ: الممتنع ليس بممكن. والمحمول على المعدوم معدوم وإلَّا لزم قيام الموجود بالمعدوم، وإنَّهُ محالٌ. وإذا كان اللَّاإمكان عدميّاً كان الإمكان وجوديّاً، لوجوب ثبوت أحد النقيضَيْن، (فلا يصحّ أن يكون الإمكان وصفاً عدميّاً).

وإنما قلنا: إنَّهُ لا يجوز أن يكون وصفاً وجوديّاً لوجهين:

أحدهما: هو أنَّه لو كان كذلك لكان مساوياً لسائر الموجودات في كونه موجوداً ومخالفاً لها بحقيقته المخصوصة، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فحقيقته مغايرة لوجوده. فاتِّصاف ماهِيَّته بوجوده إمَّا أن يكون واجباً أو ممكناً.

والأوَّل محال، لأنَّه حينئذٍ يصير الإمكان موجوداً واجباً لذاته، ولو كان كذلك كان الممكن الموصوف به أيضاً موجوداً وإلَّا لزم قيام الصِّفة الوجوديّة بالعدم، وإنَّهُ محالٌ. وإذا كان الممكن موجوداً وهو شرط لقيام الإمكان الذي هو واجب لذاته به، وكلّ ما كان شرطاً لوجود ما هو واجب لذاته كان أولى أن يكون واجباً لذاته، فالممكن لذاته واجب لذاته، وإنه محالٌ.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ اتِّصاف ماهيَّته بوجوده إن كان على سبيل الإمكان لزم أن يكون للإمكان إمكان زائد عليه، ولإمكان إمكانه إمكان آخر، ولزم التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ.

الوجه الثَّاني: وهو أن الإمكان لو كان وصفاً وجوديّاً وهو حاصل للمحدث قبل[1] وجوده، لأنَّ المحدث الذي ما وُجد بعدُ يصحّ اتِّصافه بالإمكان، ولو كان كذلك، لزم اتِّصاف الشَّيء حال عدمه بصفة وجوديّة، وذلك محال.

---

(١) ك: «مثل».

قال الإمام الرازي:

لا يقال: الجواب عن الإشكال الأول: أن ذلك إنما يتوجه على من يقول: الشيء حال وجوده ممكن الوجود أو حال عدمه ممكن العدم. فأما من يقول: الشيء حال وجوده يمكن أن يصير معدوماً في الزمان الثاني. لا يلزمه هذا الإشكال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يقال: الجواب عن الإشكال الأوَّل: أن ذلك إنما يتوجّه على من يقول: الشيء حال وجوده ممكن الوجود، أو حال عدمه ممكن العدم..» إلى آخره.

أقول: اعلم أن هذا السؤال لمّا أورد على بعض الحكماء زعم أن معنى قولنا للشَّيء «إنَّهُ ممكن الوجود والعدم» ليس هو بالقياس إلى الزَّمان الحاضر بل بالقياس إلى الزَّمان المستقبل. فإذا قلنا للموجود: «إنَّهُ يمكن عدمه» أو للمعدوم: «إنَّهُ يمكن/ [ص: ٥٣ب] وجوده»، معناه أن الموجود في الحال يمكن أن يصير معدوماً في الزمان المستقبل، والمعدوم في الحال يمكن أن يصير موجوداً في الزَّمان المستقبل. وعلى هذا لا يتوجّه ما ذكرتموه من الإشكال، لأنَّا نختار أن وجود السَّواد نفس السَّواد.

قوله[1]: «لو كان كذلك كان قولنا: (السَّواد يصحّ أن يكون معدوماً) نازلاً منزلة قولنا: (الموجود يصحّ أن يكون معدوماً)، وإنَّهُ محالٌ».

قلنا: لا نسلِّم استحالة ذلك بالنِّسْبة إلى الزَّمان المستقبل، فإنَّ الموجود في الحال لا يمتنع أن يصير معدوماً في ثاني الحال. وهذا هو المراد، لا أن الموجود في الحال يصحّ أن يكون معدوماً في ذلك الحال حتى يلزم الوجود والعدم في شيء واحد.

---

(١) ك: «وقوله».

قال الإمام الرازي:

وعن الثاني: أنه لا يلزم من صدق قولنا: الماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة للعدم صدقُ قولنا: الماهية التي هي أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة للعدم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الثَّاني: أنَّه لا يلزم من صدق قولنا: الماهيّة بِشَرْطِ كونها موجودة غير قابلة للعدم، صدق قولنا: الماهيّة التي هي أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة للعدم».

أقول: تقرير هذا الجواب أنْ يُقالَ: لِمَ قلتم بأنَّ الماهيّة إذا لم تقبل العدم بِشَرْطِ الوجود والوجود بِشَرْطِ العدم لا تكون هي من حيث هي تلك الماهيّة قابلة؟ فإنَّ كون الشَّيء ممكناً معناه أنَّهُ يقبل الوجود والعدم كلًّا منهما بدلاً عن الآخر، ومن البيِّن أن ما ذكرتموه لا يبطل ذلك. وهذا هو المراد ممَّا[1] ذكره الإمام في الجواب، إذ لا يلزم من عدم قبول مجموع لشيء عدم قبول كلّ جزءٍ منه لذلك الشَّيء. ونظائره كثيرة. وهذا هو الجواب الذي اعتمد عليه المحقّقون في دفع هذه الشُّبهة.

قال الإمام الرازي:

وعن الثالث: أن الإمكان وصف ثابت في الذهن لا تحقق له في الخارج. وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتموه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الثَّالث: أن الإمكان وصف ثابت في الذِّهن، لا تحقّق له في الخارج، وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتموه».

---

(١) ص: «بها».

أقول: تقرير هذا الجواب أنْ يُقال: أيش تعني بقولك: «الإمكان إمَّا أن يكون وجوديّاً أو عدميّاً»؟ إن عنيت به الموجود بأحد الوجودين أعني الخارجيّ والذِّهنيّ فنختار أنَّه موجود في الذِّهن.

قوله: «لو كان كذلك، لكان مساوياً لسائر الموجودات في الوجود» ممنوع، لأنَّ الموجود في الذِّهن فقط لا يشارك الموجود في الخارج في الوجود.

وإن عنيت به الموجود في الخارج فنختار أنَّه ليس بموجود في الخارج.

أمَّا قوله: «اللاإمكان عدميّ في الخارج فيكون هو وجوديّاً فيه، لأنَّ أحد النقيضَيْن لا بُدَّ أن يكون وجوديّاً في الخارج» قد[1] عرفْتَ ما فيه غير مرّة.

لا يقال: / [ص: ٥٤أ] المراد هو القسم الأوَّل، ويبطل كلّ واحد من شقَّي الترديد[2]، أمَّا بطلان كون الإمكان موجوداً في الخارج، فَلِمَا مرَّ. وأمَّا بطلان كونه موجوداً في الذِّهن فلأنَّه لو كان كذلك لكان مساوياً لسائر الموجودات الذِّهنيّة في الوجود الذِّهنيّ ومخالفاً لها بالخصوصيّة، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجوده الذِّهنيّ مغاير لماهِيَّته المخصوصة، فاتِّصاف ماهِيَّته بوجوده الذِّهنيّ إن كان واجباً كان الإمكان واجباً لذاته، وإن كان ممكناً كان له إمكان آخر، ويتسلسل. وأمَّا إبطال الشقّ الثَّاني من الترديد فلِما مرَّ من وجوب وجوده في الخارج.

لأنَّا نقول: لِمَ قلتم بأنَّ وجوب اتِّصاف الإمكان بالوجود الذِّهنيّ محال؟

قوله: «لو كان كذلك، لكان الإمكان واجباً لذاته».

قلنا: نعم، ولكن[3] في الذِّهن. ولا نسلِّم استحالة ذلك لأنَّ معناه أن الماهيّة الحاصلة في الذِّهن يجب أن تكون حاصلة فيه.

---

(١) ش: «فقد».

(٢) ك: «التردّد».

(٣) ص: «وليكن».

قال الإمام الرازي:

لأنا نجيب عن الأول من وجهين:

أحدهما أن نقول: القول بالإمكان الاستقبالي محال، لأنا إذا حكمنا على الموجود في الحال بأنه يمكن أن يعدم في الاستقبال فإما أن يقال: إمكان العدم الاستقبالي حاصل في الحال. أو يقال: إمكان العدم الاستقبالي لا يحصل إلا عند حضور الاستقبال.

والأول محال، لأن العدم في الاستقبال من حيث إنه في الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال، وحصول الاستقبال محال في الحال، فحصول العدم الاستقبالي من حيث إنه عدم استقبالي موقوف على حصول شرط محال ،والموقوف على المحال محال، فالعدم الاستقبالي ممتنع الحصول في الحال. وإذا استحال حصول العدم الاستقبالي في الحال بل لا يمكن حصوله إلا في الاستقبال كان إمكان حصوله حاصلاً في الاستقبال لا في الحال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لأَنَّا نجيب عن الأوَّل بوجهين:

الأوَّل: أنّ القول بالإمكان الاستقباليِّ محال..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا الجواب أنْ يُقالَ: القول بالإمكان الاستقباليِّ لا يتحقّق ولا يعقل إلّا بالقول بالإمكان الحاليِّ، وقد بيَّنَّا فساد الثَّاني، فكذا الأوَّل.

بيان ذلك: أنَّا إذا قلنا للشَّيء الموجود في الحال بأنَّه يمكن أن يصير معدوماً في الاستقبال، له مفهومان:

أحدهما: أن يكون المراد منه أن الإمكان يحصل في الحال بالنِّسْبة إلى الاستقبال.

والثَّاني: أن يكون المراد منه أن الإمكان لا يحصل أيضاً في الحال، بل إنما يحصل في الاستقبال.

والأوَّل باطل، لأنَّ حصول الشَّيء في الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال، فالحصول الموصوف بكونه في الاستقبال لا بُدَّ فيه من الاستقبال. وحصول الاستقبال في الحال محال، لأنَّ الحال عبارة عن زمان وُجِدَ ولم ينعدم بعدُ، والاستقبال عن زمان متوقع حضوره ولم يحصل بعد. وبين هذين المفهومين تنافٍ وتضادّ، فاستحال حصول أحدهما في الآخر ومع الآخر.وإذا كان حصول الاستقبال في الحال محالاً، والموقوف على المحال محال، فالشَّيء بِشَرْطِ حصوله في الاستقبال مستحيل الحصول في الحال. وإذا كان كذلك امتنع الحكم عليه بالإمكان لاستحالة كون الشَّيء محكوماً عليه بالامتناع والإمكان معاً.

والثَّاني: وهو أن يكون الإمكان لا يحصل إلّا عند الاستقبال فهو أيضاً باطل لإفضائه إلى القول بالإمكان الحاليّ /[ص: ٥٤ب]، لأنَّ الاستقبال عند حضوره يصير حالاً، وحينئذٍ صار ما كان محكوماً عليه بالإمكان الاستقباليّ محكوماً عليه بالإمكان الحاليّ.

ولّما كان الأول محالاً، والثاني يقتضي القول بالإمكان الحالي ظهر أن القول[١] بالإمكان الاستقباليّ لا يتحقّق إلّا بالقول بالإمكان الحاليّ، والقول بالإمكان الحاليّ محال لِمَا مرَّ من الإشكالات، فكذا القول بالإمكان الاستقباليّ.

قال الإمام الرازي:

فإن قلت: إنه وإن كان بهذا الشرط ممتنع الحصول في الحال، لكنه غير ممتنع في الاستقبال، ونحن إنما أثبتنا هذا الإمكان بالنسبة إلى الاستقبال.

(١) ك: «المقول».

قلت: الإمكان ماهيته نسبية إضافية، والأمور النسبية لا تتحقق إلا عند تحقق المنتسبين. فإذا استحال اجتماع هذين المنتسبين استحال تحقق هذه النسبة. [والنسبة لا توجد إلا بعد وجود المنتسبين، فالإمكان بالنسبة إلى الاستقبال لا يوجد إلا عند وجود الاستقبال فحصوله بالحال محال]

وأما الثاني: وهو أن يقال: إمكان العدم الاستقبالي لا يحصل إلا عند حضور الاستقبال [فهو محال أيضاً، إذ] كان ذلك حكماً بالإمكان على الشيء بالنسبة إلى زمانه الحاضر، لأن الاستقبال عند حضوره يصير حالاً، وحينئذ يعود أول الإشكال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قلت: إنَّهُ وإن كان بهذا الشَّرط ممتنع الحصول في الحال، لكنَّه غير ممتنع في الاستقبال..» إلى آخره.

أقول: تقريره أنْ يُقالَ: لِمَ قلتم بأنَّ العدم في الحال بِشَرْطِ حصول الاستقبال في الحال إذا كان محالاً كان العدم في الاستقبال محالاً؟ ونحن إنما ادَّعَيْنَا إمكان العدم في الاستقبال لا في الحال بشرط حصول الاستقبال في الحال.

أجاب [الإمام] عنه: بأنَّ إمكان العدم في الاستقبال لو كان حاصلاً في الحال يلزم حصول النِّسْبة بدون أحد المنتسبين، لأنَّ الاستقبال غير حاصل في الحال. وإنَّهُ محالٌ ضرورة أن النِّسْبة بين الأمرين لا تتحقّق إلّا عند تحقّق كلّ واحد من ذينك الأمرين.

وهذا الجواب فيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أن النِسبة بين الشَيْئَيْنِ لا تتحقّق إلّا عند كلّ واحد من ذينك الشيئينِ إن ادَّعَى[1] ذلك في الخارج، فإنَّ الموجود المعيّن بِشَرْطِ سبق العدم عليه إمكانه حاصل في الأزل بالنِّسْبة إلى (لا يزال) مع أن حصول (لا

---

(١) وقد تُقرأ في الأصول: «ادُّعي».

يزال) في الأزل محال. وإن ادَّعَى[1] ذلك في الذِّهن فنسلِّم، والأمر كذلك ها هنا لأنَّ الاستقبال حاصل في الذِّهن.

قال الإمام الرازي:

الثاني: وإن سلمنا الإمكان الاستقبالي لكن الإشكال المذكور لا يندفع، لأن قولنا: إنه في الحال يمكن أن يصير معدوماً في الاستقبال. يقتضي إمكان صيرورة هويته محكوماً عليها بالعدم، فلو كانت هويته عين الوجود لكان ذلك حكماً باتصال الوجود بالعدم فيعود الإشكال المذكور.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «سلَّمنا الإمكان الاستقباليّ..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الوجه الثَّاني، وتقريره أنْ يُقالَ: وإن[2] سلَّمنا الإمكان الاستقباليّ لكن ما ذكرناه من الإشكال لا يندفع بهذا، لأَنَّا إذا قلنا للموجود في الحال:«إنَّهُ يمكن أن يصير معدوماً في الاستقبال»، كان ذلك حكماً على هويّته بإمكان صيرورته معدومة في الاستقبال. لكن المحكوم عليه بصفة لا بُدَّ من تقرّره مع تلك الصِّفة، فلو كان الوجود نفس هويته كان ذلك حكماً على الموجود في الحال بأَنَّه يمكن اتِّصافه بالعدم، فيكون الموجود جائز الاتِّصاف بالعدم، وإنَّهُ محالٌ.

فَعُلِمَ أنَّ الإشكال المذكور آتٍ في الإمكان الاستقباليّ أيضاً.

ولقائل أن يقول: لا نسلِّم أن المحكوم عليه بصفة لا بُدَّ من تقرّره مع تلك الصِّفة مطلقاً، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كانت تلك الصِّفة وجوديّة.أمّا إذا / [ص: ٥٥أ] كانت اعتباراً عقليّاً فلا. وهنا كذلك، لأنَّ إمكان صيرورة الموجود معدوماً في

(١) وقد تُقرأ في الأصول: «ادُّعي».
(٢) ك: «ولئن».

الاستقبال أمر غير حقيقيّ، بل هو اعتبار عَقْلِيّ لا تحقّق له في الخارج، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

قال الإمام الرازي:

وعن السؤال الثاني: أن شرط كون الشيء قابلاً لشيء كون القابل خالياً عما ينافي المقبول، فإذا كان وجود الماهية وعدمها ينافيان الإمكان، والماهية لا تخلو عنهما، فالماهية يمتنع خلوها عما ينافي الإمكان، فيمتنع اتصافها بالإمكان.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الثَّاني: أن شرط كون الشَّيء قابلاً لشيء كون القابل خالياً عَمَّا ينافي المقبول..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا الجواب أنْ يُقالَ: لمّا كان الوجود والعدم كلّ منهما ينافي الإمكان لِما بيَّنَّا وسلمتم، والماهيّة لا تخلو عن واحدٍ منهما لامتناعِ خُلُوّ الشَّيء عن الوجود والعدم معاً، فالمنافي للإمكان لازم للماهيّة، فلا تكون الماهيّة ممكنة -أي قابلة للوجود والعدم-، لأنَّ مِنْ شَرْطِ كون الشَّيء قابلاً للشَّيء أن يكون القابل خالياً عَمَّا ينافي المقبول[1].

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلم من شرط كون الشيء قابلاً للشَّيء خلو القابل عمَّا ينافي القبول، بل حصول المقبول مشروط بخلوّ القابل عَمَّا ينافيه، لا قابليته لذلك. فإنَّ الماهيّة لذاتها موصوفة بإمكان اتِّصافها بالوجود والعدم كلّ واحد منهما بدلاً عن الآخر، وإِلَّا لزم انقلاب الشَّيء من امتناع الاتِّصاف بالشَّيء إلى إمكان الاتِّصاف به، وذلك قلبٌ للحقائق[2]. وإذا كانت كذلك كانت القابليّة من لوازم ذاتها غير مشروطة بشيء واحد.

---

(١) ك: «القبول».

(٢) ش، ك: «قلبُ الحقائق».

قال الإمام الرازي:

وعن السؤال الثالث: أن حكم الذهن بالإمكان إما أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه أو لا يكون، فإن لم يكن مطابقاً كان جهلاً وكان حاصله أن الذهن حكم بالإمكان على ما ليس في نفسه ممكناً، وإن كان مطابقاً كان الشيء في نفسه ممكناً، فيعود الإشكال المذكور من أنه ثبوتي أو عدمي.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الثَّالث: أن حكم الذِّهن بالإمكان، إمَّا أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه، أو لا يكون..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا الجواب أنْ يُقالَ: الحكم بأنَّ الإمكان وصف ثابت في الذِّهن باطل، لأنَّه إن كان مطابقاً للخارج كان الإمكان ثابتاً في الخارج ويعود الإشكال المذكور. وإن لم يكن مطابقاً كان كذبا وجهلاً. فثبت أن هذا الحكم باطل.

وهذا الجواب فيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أنه إن لم يكن مطابقاً للخارج على معنى أن الإمكان لا يكون ثابتاً في الخارج -وكذا الأُبُوّة والبُنُوّة وغير ذلك من الأمور الاعتباريّة العقليّة- كان كذباً وجهلاً، فإنَّ العقل يحكم بأنَّ الممتنع ثابت في الذِّهن مع أنَّه غير مطابق للخارج بهذا التفسير، إذ ليس لها تحقّق في الخارج، وهو حقّ وصدق.

نعم، لو حكم العقل بثبوت الشَّيء في الذِّهن ولا يكون ثابتاً في الذِّهن أو بثبوت الشَّيء في الخارج ولا يكون ثابتاً في الخارج، كان كذباً وجهلاً.

قال الإمام الرازي:

ولأن إمكان الشيء وصف للشيء، والذهني شيء آخر مغاير للشيء المحكوم عليه بالإمكان، ووصف الشيء يستحيل قيامه بغير ذلك الشيء

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولِأنَّ إمكان الشَّيء وصف للشَّيء..» إلى آخره / [ص: ٥٥ب].

أقول: هذا هو الجواب الثَّاني عن هذا السؤال، وتقريره أنْ يُقالَ: إمكان الشَّيء استحال حصوله في الذِّهن، لأنَّ الإمكان صفة للممكن بدليل صدقه عليه، والممكن مغاير للذهن، فلو حصل الإمكان في الذِّهن لزم قيام صفة الشَّيء بغير ذلك الشَّيء، وهو محال[1] بالضَّرورة.

ولِقائلٍ أنْ يقولَ: لا نسلِّم صدق هذه الشَّرطيّة، وإنَّما يلزم ذلك إنْ لو لم يكن الممكن الذي الإمكان صفة له حاصلاً أيضاً في الذِّهن، أمَّا إذا كان هو أيضاً في الذهن كان الإمكان قائماً بما هو قائم بالذِّهن، فتكون صفة الشَّيء قائمة بذلك الشَّيء لا بغيره الذي هو محال.

قال الإمام الرازي:

إلاّ أن يقال: إن المراد من قولنا:إمكان الشيء أمر حاصل في الذهن.أن العلم بالإمكان حاصل في الذهن. وهذا حق، لكنه لا يندفع السؤال، لأن البحث واقع عن نفس الإمكان لا عن العلم بالإمكان.

والجواب: أن كون الماهيات المتغيرة ممكنة أمر ضروري، والتشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب كما في شبه السوفسطائية.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «إلّا أنْ يُقالَ: المراد من قولنا: إمكان الشَّيء حاصل في الذِّهن..» إلى آخره.

(١) ش: «وإنه محال».

أقول: هذا جواب بعض المتكلّمين عَمَّا ذكره الإمام، وتقريره أنْ يُقالَ: ما ذكرتموه من إعادة الإشكال والكذب والجهل إنما يلزم إنْ لو لم يكن المراد من قولنا: «إمكان الشَّيء حاصل في الذِّهن» هو أن العلم بالإمكان حاصل في الذِّهن والمراد ذلك، وحينئذٍ لا يتوجّه ما ذكرتموه.

أجاب الإمام عنه بقوله: «وهو حقّ، لكنَّه لا يندفع السؤال»، معناه: أن ما ذكرتموه من أن العلم بإمكان الشَّيء حاصل في الذِّهن كلام حقّ، لكن لا يندفع به ما ذكرناه من السؤال، لأنَّ بحثنا إنما وقع في أن الإمكان هل له ثبوت في الذِّهن أم لا، لا أن العلم به هل هو كذلك أم لا. وحينئذٍ يعود ما ذكرناه من أن الإمكان وجوديّ أو عدميّ، إلى آخر ما مرَّ.

والإمام ما تَعَرَّضَ للجواب عن هذه الشُّكوك، بل اقتصر على أن كون الماهِيَّات المُتَغَيِّرة ممكنة أمر ضروريّ لا يبطل بما ذكرتموه، لأنَّه تشكيك في الضَّروريّات، والضَّروريّات لا يحصل الشَّكّ فيها بسبب إيراد الشُّكوك عليها. وأنت -بعد إحاطتك بما ذكرناه- خبير بحلِّ كُلّها وإيراد المنع على مقدّماتها الفاسدة.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل)

لأنها لما استويا بالنسبة إليه استحال الترجيح من غير مرجح.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الممكن لا يوجد ولا يعدم إلّا بسبب منفصلٍ..» إلى آخره.

أقول: اختلف العلماء في أن هذه المسألة هل هي بديهيّة أو محتاجة إلى البرهان.

أكثر المحقّقين ذهبوا إلى أنها قضيّة بديهيّة لا يمكن ذكر البرهان عليها.

وقال بعضهم إنها برهانيّة.

أمَّا الفريق /[ص: ٥٦أ] الأوَّل فذكروا لبيان كونها بديهيّة هو أن طرف الوجود والعدم لمّا استويا بالنِّسْبة إليه استحال أن يترجّح أحدهما على الآخر إلَّا لمُرجِّح خارجيّ. والعلم به ضروريّ مركوز في بدائه[1] العقول، فإنَّ كفّتي الميزان لو[2] استوتا وقال قائل: «ترجّحتْ إحداهما على الأخرى من غير مُرجِّح». عَلم كلّ عاقل بالبديهة بطلان ذلك القول، فكذا فيما نحن فيه.

قال الإمام الرازي:

فإن قيل: قولكم: لما استويا امتنع الترجيح إلا لمرجح. إن ادعيت أنه أمر بديهي فهو ممنوع، فإنا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الثانية أظهر، والتفاوت يدل على تطرق الاحتمال بوجه ما إلى الأول، ومع قيام احتمال النقيض لا يبقى اليقين التام. فإن ادعيت أنه برهاني فأين البرهان؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قيل: قولك: لما استويا امتنع الترجيح إلّا لمُرجِّح..» إلى آخره.

أقول: بعض النَّاس زعم أن الإمكان لا يوجِب الحاجة إلى المُؤَثِّر متمسِّكاً بما ذكره الإمام، لأنَّهم قالوا: «العلم بأنّ الشَّيء[3] إذا كان نِسْبة الوجود إليه كنِسْبة العدم إليه لا يترجّح أحدهما على الآخر إلّا لمُرجِّح». إمَّا أن يدَّعوا[4] كونه أوليّاً أو نظريّاً.

---

(١) ش: «بداية».

(٢) ك: «بأن كفتي الميزان لمّا».

(٣) ك: «العلم بالشيء».

(٤) ص، ك: «أنْ يدّعون».

والأوَّل باطل، لأنَّا إذا عَرَضنا هذه القضيّة على العقل مع قولنا: «الواحد نصف الاثنين[1]» لم نجد القضيّة الأولى في قُوّة القضيّة الثَّانية، وتحقّق التفاوت بينهما يدلّ على تطرّق الاحتمال إلى القضيّة الأولى بوجهٍ ما، ومع قيام الاحتمال ولو على أبعد الوجوه لا يبقى الجزم اليقينيّ بها، وعند انتفاء الجزم استحال أنْ يُقالَ إنَّهُ أوليّ.

وأيضاً فإنَّ بعض العقلاء التزموا وقوع الممكن لا عن مُرجِّح في مواضع:

منها: أن الله تعالى أوجد العالم في وقت مخصوص دون سائر الأوقات، وخصّص بعض الأفعال بأحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحُسن والقبح من غير مُرجِّح.

ومنها: أن الهارب من السَّبُعِ إذا عنَّ له طريقان متساويان من جميع الوجوه والجائع إذا خُيِّر بين رغيفين متساويين والعطشان بين قدحين متساويين فإنَّه يختار أحدهما من غير مُرجِّح.

ومنها: أن الذَّوَات عند بعض النَّاس متساوية مع اختصاص بعضها بصفة معيّنة دون سائر الصِّفات لا لأمرٍ يوجب ذلك.

ولِأنَّ الإمكان لو اقتضى الحاجة إلى المُؤَثِّر بالضَّرورة لكان العلم باحتياج الباقي إلى المُؤَثِّر ضروريّاً لكونه[2] ممكناً. والتَّالي باطل لأنَّ العقلاء اختلفوا فيه، فبعضهم ذهبوا إلى استحالة ذلك لكونه تحصيلاً للحاصل. وإذا كان وقوعُ أحدِ طَرَفَي الممكن من غير مُرجِّح أمراً ذهب إليه أكثر العقلاء فكيف تتمشى دعوى الضَّرورة في امتناعه؟ / [ص: ٥٦ب].

وأمَّا الثَّاني وهو ادِّعاء أن هذه القضيّة برهانيّة فأين البرهان؟

---

(١) ص: «الاثنتين».

(٢) ش: «لكنه»! تحريف.

قال الإمام الرازي:

سلمنا صحة ما ذكرته، لكنه معارض بأمور:

أولها: لو افتقر الممكن إلى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الأثر إما أن تكون وصفاً ثبوتياً أو لا تكون،والقسمان باطلان، فالقول بالمؤثرية باطل.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون وصفا ثبوتياً، لأن ثبوته إما في الذهن فقط، أو فيه وفي الخارج.

والأول باطل، لأن الذي وجد في الذهن ولا يكون مطابقاً للخارج جهلٌ، كمن اعتقد أن العالم قديم مع أنه لا يكون في نفسه كذلك. فلو كان حكم الذهن بالمؤثريّة غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلاً، فلا يكون الشيء في نفسه مؤثراً.

ولأن كون الشيء مؤثراً في غيره صفة لذلك الشيء، فكانت حاصلة قبل الأذهان، وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره. إلا أن يقال: الموجود في الذهن هو العلم بالمؤثرية، لكن ذلك لا يفيد كما تقدم.

وأما الثاني: وهو أن يكون له ثبوت في الخارج، فهو إما أن يكون نفس المؤثر أو الأثر أو أمراً مغايراً لهما.

والأول باطل، لأنا قد نعلم ذات المؤثر وذات الأثر مع الشك في كون ذلك المؤثر مؤثراً في ذلك الأثر، كما إذا علمنا العالم وعلمنا قدرة الله تعالى، ولكن لا نعلم أن المؤثر فيه قدرة الله تعالى إلا ببرهان منفصل على نفي الواسطة، والمعلوم مغاير للمجهول. فإذن: مؤثرية قدرة الله تعالى في العالم ليست نفس قدرته، ولأن مؤثرية القدرة في الأثر نسبة بينهما، والنسبة بين الشيئين متوقفة على وجود المنتسبين، والمتوقف على الشيء مغاير له.

وأما إن كانت المؤثرية أمراً زائداً، فهو إما أن يكون من العوارض العارضة لذات المؤثر وإما أن لا يكون كذلك، بل يكون موجودا قائماً بنفسه، لأن كونه

عارضاً لشيء آخر غير معقول. فإن كان الأول كان ممكناً لذاته مفتقراً إلى المؤثر، فمؤثرية المؤثر فيه زائدة عليه، ولزم التسلسل وهو محال.

وبتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه آخر، لأن التسلسل إنما يعقل لو فرضنا أموراً متتالية إلى غير النهاية، وذلك يستدعي كون كل واحد منها متلواً لصاحبه، وإنما يكون متلوا بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره. لكن ذلك محال، لأن تأثير المتلو في التالي متوسط بينهما، وقد كان لا متوسط، هذا خلف.

وإن كانت المؤثرية جوهراً قائماً بذاته فهو محال، لأن مؤثرية الشيء في الأثر نسبة بين المؤثر والأثر، والنسبة بين الشيئين لا يعقل أن تكون جوهراً قائماً بالنفس.

ثم على تقدير التسليم فالمؤثر في وجود هذا الممكن إما هذا الجوهر أو ذاك أو هما، وعلى التقديرات يكون مؤثرية ذات المؤثرة في وجود الممكن زائدة عليه، ولزم التسلسل.

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون المؤثرية صفة عدمية لأنها نقيض اللامؤثرية التي يصح حملها على العدم، والمحمول على العدم عدم، ونقيض العدم ثبوت، فالمؤثرية أمر ثبوتي.

ولأن الشيء الذي لا يكون مؤثراً فصار مؤثراً فالمؤثرية حصلت بعد أن لم تكن، فهي صفة وجودية، وإلا فليجوَّز فيما إذا صارت الذات عالمة بعد أن لم تكن، أن لا يكون العلم أمراً وجودياً وذلك نهاية الجهالة.

فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثرية صفة ثبوتية وكونها صفة عدمية، فإذن القول بالمؤثرية باطل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «سلَّمنا صحّة ما ذكرتموه، لكنَّه معارَضٌ بأمور..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا الشَّكّ أنْ يُقالَ: لو افتقر الممكن إلى المُؤَثِّر فإمَّا أن يؤثر المُؤَثِّر فيه أو لا يؤثر، والقسمان باطلان.

أمَّا الأوَّل فلأنَّه لو أثر فيه فمُؤَثِّريته في ذلك الأثر إمَّا أن يكون وجوديّاً أو عدميّاً، والأوَّل محال لأنَّ وجوده إمَّا في الذِّهن فقط أو فيه وفي الخارج أيضاً. والأوَّل محال، لأنَّ الذي وجد في الذِّهن ولا يكون مطابقاً للخارج كان جهلاً، كمن اعتقد أن العالم قديم مع أن في نفس الأمر لا يكون كذلك كان ذلك الاعتقاد جهلاً، فلو كان حكم الذِّهن بالمؤثِّريّة غير مطابق لما في الخارج كان ذلك الحكم جهلاً وكذباً، فلا يكون الشَّيء مُؤَثِّراً في نفسه وقد فرضناه مُؤَثِّراً، هذا خلف.

وأمَّا الثَّاني وهو أن يكون للمُؤَثِّريّة ثبوت في الخارج أيضاً فهو أيضاً باطل، لأنَّ المُؤَثِّريّة حينئذٍ إمَّا أن تكون نفس المُؤَثِّر أو نفس الأثر كما ذهب إليه المتكلّمون، فإنهم قالوا: لا معنى لكون الشَّيء مُؤَثِّراً في شيء إلّا تحقّق ذات المُؤَثِّر وذات الأثر. وإمَّا أن يكون أمراً زائداً عليهما كما ذهب إليه الحكماء حيث أثبتوا المُؤَثِّريّة وصفاً مغايراً لذات المُؤَثِّر والأثر وسمَّوها بمقولة الفعل والانفعال، والأولان باطلان.

أمَّا أولاً فلأنَّا نعقل ذات المُؤَثِّر وذات الأثر مع الشَّكّ في كون ذلك المُؤَثِّر مُؤَثِّراً في ذلك الأثر، كما أنَّا نعقل قدرة الله تعالى والعالم، ونَشُكّ في أن العالم أثر لتلك القدرة أم لا. وكذلك إذا علمنا حَقِيقة واجب الوجود وحَقِيقة العقل والجسم نَشُكّ في أن واجب الوجود هل هو عِلة للعقل والجسم أم لا إلّا ببرهان منفصل. والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فإذن مُؤَثِّريّة قدرة الله تعالى في العالم وتأثير واجب الوجود في حَقِيقة العقل والجسم أمر زائد على المُؤَثِّر والأثر.

وأمَّا ثانياً فلأنَّ مُؤَثِّريّة الشَّيء في الشَّيء -كمُؤَثِّريّة القدرة في العالم- نِسْبة مخصوصة بين المُؤَثِّر والأثر، والنِّسْبة بين المنتسبين يتوقّف تحقّقها على تحقّق كلّ واحد[1] من المنتسبين، والمتوقّف على الأمرين /[ص: ٥٧أ] مغاير لكلّ منهما، فمؤثريّة[2] أحدهما في الآخر مغايرة لذات كلّ واحدٍ منهما.

(١) ص: «واحدة»!

(٢) ك: «المؤثرية».

والثَّالث وهو أن تكون المُؤَثِّرِيّة أمراً زائداً على ذات المُؤَثِّر والأثر فهو[1] أيضاً باطل، لأنَّه حينئذٍ إمَّا أن يكون من العوارض -أي يكون صفة عارضة لذلك المُؤَثِّر-، أو يكون موجوداً قائماً بنفسه -أي يكون جوهراً-.

والأوَّل محال لأنَّه لو كان كذلك لكانت ممكنة لذاتها، فتفتقر إلى مُؤَثِّر آخر، فمُؤَثِّرِيّة ذلك المُؤَثِّر فيها حينئذٍ تكون زائدة عليها، ولزم التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ.

لا يقال: لا نسلِّم امتناع التَّسلسُل.

لأنَّا نقول: المدَّعَى امتناع اللَّازم، واللَّازم ها هنا ليس هو (امتناع) التَّسلسُل، لأنَّ التَّسلسُل إنما يعقل إذا كان هناك أمور متتالية إلى غير النِّهاية، وذلك يستدعي أن يكون كلّ واحد منها متلوّاً لصاحبه، وإنَّما يكون متلوّاً لصاحبه إنْ لو لم يكن بينه وبين صاحبه واسطة، واللَّازم ها هنا ليس كذلك لأنَّ اللَّازم ها هنا أمور غير متناهِية بين كلّ اثنين واسطة وهو تأثير المتلوِّ في التَّالي، فالحاصل أن اللَّازم ها هنا أمور غير متناهِية بين كلّ اثنين منها أيضاً أمور غير متناهِية، وذلك يستلزم انحصار ما لا يتناهى بين طرفين حاصرين، وهو محال بالضَّرورة يأباه العقل السَّليم والطبع المستقيم، سواءً كان التَّسلسُل محالاً أو ممكناً.

والثَّاني وهو أن يكون المُؤَثِّرِيّة موجوداً قائماً بنفسه فهو محال أيضاً، لأنَّ مُؤَثِّرية الشَّيء في غيره نِسْبة بين ذلك المُؤَثِّر والأثر، والنِّسْبة بين الشَيْئَيْنِ صفة إضافيّة، والصِّفة الإضافيّة استحال أن تكون جوهراً قائماً بنفسه.

ولَئِن سلَّمنا صحّة كونها جوهراً فنقول: إذا كانت المُؤَثِّرِيّة جوهراً قائماً بنفسه فالمُؤَثِّر في وجود الممكن -أي في الأثر- إمَّا الجوهر الأوَّل وهو الذي فرضناه مُؤَثِّراً،

(١) ك: «وهو».

أو الجوهر الثَّاني وهو المُؤَثِّريّة، أو المجموع المركَّب منهما، وعلى كلّ واحد من التقادير فمُؤَثِّريّة المُؤَثِّر في الأثر يكون أمراً زائداً عليهما، ولزم التَّسلسُل وإنَّه[1] محال.

والأمر الثَّاني وهو أن تكون المُؤَثِّريّة أمراً عدميّاً فهو أيضاً محال، لأنَّها نقيض اللَّامُؤَثِّريّة التي يصحّ حملها على المعدوم، إذ يصحّ أنْ يُقالَ: المعدوم ليس بمُؤَثِّر، والمحمول على الأمر العدميّ يجب أن يكون عدميّاً، وإلَّا لزم قيام الموجود بالمعدوم، وإنَّهُ محالٌ.

وإذا كانت اللَّامُؤَثِّريّة عدميّة كانت المُؤَثِّريّة وجوديّة لأنَّ أحد النقيضَيْن/ [ص: ٥٧ب] لا بُدَّ أن يكون وجوديّاً.

والقسم الثَّاني: وهو أن لا يؤثر المُؤَثِّر في الممكن فهو أيضاً باطل، لأنَّه حينئذٍ لا يكون شيء من أفراد الممكن موجوداً، ووجود الممكن بدون تأثير المُؤَثِّر فيه محال، لكن التَّالي محال بالضَّرورة لأنَّا نعلم بالضَّرورة وجود ممكن ما، والحِسّ يشهد بذلك أيضاً.

قال الإمام الرازي:

وثانيها: أن المؤثر إما أن يؤثر في الأثر حال وجود الأثر أو حال عدمه. والأول باطل لاستحالة إيجاد الموجود. والثاني باطل لأن حال العدم لا أثر فلا تأثير، لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير، وإن كان مغايراً فالكلام فيه كالكلام في الأول.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثانيها: أن المُؤَثِّر، إمَّا أن يؤثر في الأثر حال وجود الأثر أو حال عدمه..» إلى آخره.

---

(١) ك: «ولأنه».

أقول: هذا هو الشُّبهة الثَّانية، وتقريرها أنْ يُقالَ: لو أثَّر شيء في شيء فتأثيره فيه إمَّا أن يكون حال وجود الأثر أو حال عدمه، والقسمان باطلان، فبطلَ القَوْلُ بالتَّأثير.

أمَّا بطلان الأول فلأنَّ التَّأثير حال وجود الأثر يقتضي إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل، وإنَّهُ محالٌ.

وأمَّا بطلان الثَّاني فلأنَّ حال عدم الأثر لا أثر، وإذا لم يكن الأثر موجوداً لا يكون التَّأثير موجوداً، لأنَّ التَّأثير إن كان عين حصول الأثر عن المُؤَثِّر فظاهر، لأنَّه حيث لا يكون الأثر موجوداً لا يكون تأثير المُؤَثِّر في الأثر موجوداً. و[1]إن كان التَّأثير مغايراً لحصول الأثر عن ذات المُؤَثِّر فحينئذٍ لا يخلو: إمَّا أن يكون وجوديّاً أو عدميّاً، ويعود جميع ما ذكرناه في القسم الأوَّل من الوجه الأول.

قال الإمام الرازي:

وثالثها: أن المؤثر إما أن يكون تأثيره في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود.

والأول محال، لأن كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير، فلو كان كون السواد سواداً بالغير لزم أن لا يكون السواد سواداً عند عدم ذلك الغير. وهذا محال، لأن السواد يستحيل أن يصير غير السواد.

لا يقال: نحن لا نقول: السواد مع كونه سواداً يصير موصوفاً بأنه ليس بسواد. بل نقول: يفنى السواد ولا يبقى. لأنا نقول: إذا قلنا: يفنى السواد. فهذه قضية، ولكل قضية موضوع ومحمول لا محالة، والموضوع لا بد من تقرره حال الحكم بحصول ذلك المحمول له أو سلبه عنه، فإذا قلنا: السواد فني. فالموضوع هو

(١) ك: «أو».

السواد، فلا بد وأن يكون السواد متقرراً حال ذلك الفناء، وإن كان الفاني هو السواد أيضاً لزم أن لا يكون السواد متقرراً في هذه الحالة، فيلزم عند صدق قولنا السواد معدوم كون السواد متقرراً وغير متقرر، وذلك محال.

وأما إن قيل: المؤثر أثّر في الوجود فذلك محال، وإلا لزم أن لا يبقى الوجود وجوداً عند فرض عدم ذلك التأثير، وهو محال على ما مر.

وأما الثالث: وهو أن يقال: ذلك المؤثر أثر في موصوفية الماهية بالوجود. فنقول أولاً: لا يجوز أن تكون موصوفية الماهية بالوجود أمراً وجودياً؟ لأنها بتقدير أن تكون أمراً وجودياً لم تكن جوهراً قائماً بذاته، بل تكون صفة للماهية، فتكون موصوفية الماهية بها زائدة عليه، ولزم التسلسل.

وإذا لم تكن الموصوفية أمراً ثبوتياً استحال جعلها أثراً لمؤثر أصلاً. ثم بتقدير أن تكون أمراً ثبوتياً استحال استنادها إلى المؤثر، لأن المؤثر إما أن يؤثر في ماهيته أو في وجوده، ويعود التقسيم المتقدم.

وإذا ثبت أنه لا يجوز استناد الماهية والوجود وانتساب أحدهما إلى الآخر إلى المؤثر، كانت الماهية الموصوفة بالوجود غنية عن المؤثر، فثبت أن القول بالتأثير باطل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثالثها: أن المُؤَثِّر إمَّا أن يكون تأثيره في الماهيّة، أو في الوجود، أو في اتِّصاف الماهيّة بالوجود..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الشُّبهة الثَّالثة، وتقريرها أنْ يُقالَ: لو أثَّر شيء في شيء فإمَّا أن يكون تأثيره في الماهيّة أو في الوجود أو في اتِّصاف الماهيّة بالوجود أو في أمرٍ رابع مغاير لهذه الأمور، والأقسام بأسرها باطلة.

أمَّا القسم الأول فلأنَّ كلّ ما كان بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير، فلو كان ، وإنَّهُ محالٌ لأنَّ السَّواد يستحيل أنْ لا يكونَ سواداً.

ثم إن الإمام سأل نفسه بقوله: «لا[1] يقال: نحن لا نقول: السَّواد مع كونه سواداً يصير موصوفاً بأنَّه ليس بسواد، بل نقول: يفنى السَّواد ولا يبقى». وتقريره أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن كون السَّواد سواداً لو كان بالغير لزم أن يكون السَّواد حال كونه سواداً غير سواد عند عدم ذلك الغير، بل عند عدم ذلك الغير يرتفع السَّواد عن الخارج ويفنى.

وأجاب / [ص: ٥٨أ] عنه بقوله: «لأنَّا نقول: إذا قلنا: «فني السَّواد، ولا يبقى». فهذه[2] قضيّة، ولكل قضيّة موضوع ومحمول لا محالة، والموضوع لا بُدَّ من تقرّره حال الحكم بحصول ذلك المحمول له أو سلبه عنه، فإذا قلنا: «السَّواد فني» فالموضوع هو السَّواد، فلا بُدَّ أن[3] يكون السَّواد متقرّراً حال ذلك الفناء، وإذا كان الفاني هو السَّواد أيضاً، لزم أنْ لا يكونَ السَّواد متقرّراً في هذه الحالة، فيلزم صدق قولنا: «السَّواد معدوم». فيكون السَّواد متقرّراً وغير متقرّر، وذلك محال».

وهذا في غاية الضعف:

أمَّا أولاً: فلأنَّه كلام على مستند المنع، وهو غير مَرْضيّ عند أهل النَّظر.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّا بعد التجاوز عن ذلك لا نسلِّم أن المحكوم عليه لا بُدَّ من تقرّره في الخارج حال الحكم عليه، فإنّا[4] نحكم على الممتنع بأنَّه لا ثبوت له في الخارج، وعلى شريك الله تعالى بأنَّه ليس بموجود في الخارج، مع أنَّه ليس لشيء من موضوعَيْ هاتين القضيتين وجود في الخارج.

نعم، لو أراد أن الموضوع يجب أن يكون متحقّقاً في الذِّهن حال الحكم عليه حكماً إيجابياً أو سلبيّاً فهو حقّ، والأمر ها هنا كذلك، لأنَّ السَّواد حال الحكم عليه

---

(١) ك: «الا».

(٢) ك: «هذه».

(٣) ك: «لا بدّ وأن».

(٤) ك: «وإنا».

بالفناء عن الخارج متصوّر في الذِّهن، ولا يلزم من ذلك محال، لأنَّ الموجود في الذِّهن جاز الحكم عليه بأنَّه معدوم في الخارج.

أمَّا القسم الثَّاني وهو أنْ يُقالَ: «المُؤَثِّر أثَّر في وجود تلك الماهيّة»، فهو[1] أيضاً باطل وإلَّا لزم أن لا يبقى الوجود وجوداً عند عدم ذلك الغير وذلك التَّأثير، وهو محال على ما مرَّ تقريره في القسم الأوَّل، وفيه ما مرَّ.

وأمَّا القسم الثَّالث وهو أنْ يُقالَ: «المُؤَثِّر أثَّر في موصوفيّة الماهيّة بالوجود». فهو[2] أيضاً باطل.

أمَّا أولاً: فلأنَّ موصوفيّة الماهيّة بالوجود ليست أمراً وجوديّاً، ومتى كانت كذلك لم يكن بها[3] حاجة إلى المُؤَثِّر.

أمَّا المقدّمة الأولى: فلأنَّها لو كانت وجوديّة لم تكن جوهراً قائماً بنفسه لأنَّها نِسْبة إضافيّة بين الماهيّة والوجود، والنسب والإضافات استحال قيامها بنفسها، بل تكون صفة قائمة بالماهيّة[4]، فاتِّصاف[5] الماهيّة بها يكون أيضاً صفةً[6] أخرى زائدة عليها، ولزم التَّسلسُل.

وأمَّا المقدّمة الثَّانية فظاهرة.

---

(١) ك: «وهو».
(٢) ك: «وهو».
(٣) ك: «لها».
(٤) ص: «للماهية».
(٥) ش: «واتصاف».
(٦) ش: «فاتصاف الماهية بها أيضاً صفةٌ».

وأمَّا ثانياً: وإن سلَّمنا أن الموصوفيّة صفة ثبوتيّة، لكن استحال تأثير / [ص: ٥٨ب] المُؤَثِّر فيها، لأنَّ المُؤَثِّر لو أثَّر فيها فإمَّا أن يؤثر في ماهِيَّتها أو في وجودها أو في اتِّصاف ماهِيَّتها بوجودها، ويعود جميع ما ذكرناه من التقسيم المقدّم[١].

وأمَّا القسم الرَّابع وهو أن يكون تأثيره في أمرٍ رابع مغاير لهذه الأمور الثَّلاثة فهو أيضاً باطل، لأنَّا ننقل الكلام إليه فنقول: تأثيره إمَّا أن يكون في ماهِيَّته أو في وجوده أو في اتِّصاف ماهِيَّته بوجوده، والأقسام بأسرها باطلة على الوجه الذي مرَّ.

قال الإمام الرازي:

ورابعها: أنه لو افتقر ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى المرجح لافتقر رجحان العدم على الوجود إلى مرجح. لكن ذلك محال، لأن المرجح مؤثر في الترجيح والمؤثر لا بد له من أثر، والعدم نفي محض، فيستحيل إسناده إلى المؤثر.

فإن قلتَ: علة العدم عدم العلة. قلتُ: هذا خطأ، لأن العلية مناقضة للاعلية التي هي عدم، والعلية ثبوتية فالموصوف بها ثابت، وإلا فالنفي المحض موصوف بالصفة الموجودة، وهو محال. ولأن العدم لا تميز فيه ولا تعدد ولا هوية، فيستحيل جعل بعضه علة والبعض معلولاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ورابعها: لو افتقر رجحان أحد طَرَفَي الممكن على الآخر إلى المُرجِّح، لافتقر ترجّح العدم على الوجود إلى المُرجِّح، لكن ذلك محال».

أقول: هذا هو الشُّبهة الرَّابعة، وتقريرها أن نقول: لو كان الإمكان محوجاً إلى العِلّة لافتقر الممكن في ترجّح أحد طرفيه على الآخر إلى المُرجِّح، ولو كان كذلك

---

(١) ش: «المتقدّم».

لافتقر[1] في ترجّح العدم على الوجود إلى المُرجِّح. والعلم بهذه الشَّرطيّة ضروريّ[2].

لكن التَّالي محال، لأنَّ طرف العدم لو كان بالمُؤَثِّر فإمَّا أن يصدر عن المُؤَثِّر فيه أثر أو لم يصدر منه شيء أصلاً.

والأوَّل محال، وإلّا لَكان ذلك الأثر رافعاً للعدم السَّابق، ورافع العدم وجود، فأثره وجود لا عدم، وقد فرضناه عدماً، هذا خلف.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّه حينئذٍ لا يكون المُؤَثِّر مُؤَثِّراً، لأنَّ المُؤَثِّر لا بُدَّ له من أثر، وقد فرض كذلك، هذا خلف.

قال الإمام الرازي:

والجواب: أن تلك القضية بديهية، والتفاوت بينها وبين سائر البديهيات محال في العقل.

وإن حاولنا البرهان قلنا: الممكن ما لم يجب لم يوجد، وذلك الوجوب لمّا حصل بعد أن لم يكن كان وصفاً وجودياً فيستدعي موصوفاً موجوداً وليس هو ذلك الممكن، لأنه قبل وجوده معدوم، فلا بد من شيء آخر يفرض له الوجوب بالنسبة إلى ذلك الممكن وذلك هو المؤثر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: أن تلك القضيّة بديهيّة، والتفاوت بينها وبين سائر البديهيّات في العقل محال».

أقول: الإمام لمّا فرغ من تقرير الشَّكّ وإيراد المعارضات، شرع في الجواب.

---

(١) ك: «افتقر».

(٢) ص: «ضرورية».

قال: «أمَّا الجواب عَمَّا ذكروه أوَّلاً فنختار أن هذه القضيّة، وهي قولنا: «إن الطَّرفين لَمّا استويا بالنِّسْبة إلى ماهيّة الممكن، استحال حصول أحدهما، إلّا لُمرجِّح» قضيّة بديهيّة».

قوله: «لو كان كذلك لَمَا كان بينها وبين سائر البديهيّات تفاوت في العقل».

قلنا: نعم، ولِمَ قلتم بأنَّ التفاوت بينها وبين غيرها من القضايا البديهيّة واقع؟ فإنَّ عندنا لا فرق بينها وبين غيرها البتّة.

ولَئِن سلَّمنا وقوع التفاوت، ولكن لِمَ قلتم بأنَّ التفاوت في البديهيّات غير جائز؟

قوله: «أكثر العقلاء التزموا وقوع الممكن لا عن سبب».

قلنا: لا نسلِّم، نعم ربما لزمهم ذلك وليس كلّ ما يلزم إنساناً يكون قائلاً به.

ولَئِن سلَّمنا أنها غير بديهيّة لكن البرهان على صحّتها ظاهر، لأنَّ أحد طَرَفَي الممكن ما لم يجب لم يوجد -لما سيأتي-، وذلك الوجوب أمر حصل بعد أن لم يكن فيكون وصفاً وجوديّاً، وإلَّا لجاز / [ص: ٥٩أ] أن يكون العلم الحاصل بعد عدمه والحركة بعد السُّكون عدميّاً. وإذا كان وجوديّاً لا بُدَّ لها[1] من موصوف موجود لِمَا مرَّ. وذلك ليس هو ماهيّة الممكن، لأنَّها قبل وجودها معدومة، فلا بُدَّ من شيء آخر يَعْرِض له ذلك الوجوب بالنِّسْبة إلى ماهيّة الممكن، وذلك هو المُؤَثِّر.

وفي هذا الجواب نظر لأنَّا لا نسلِّم أن الممكن ما لم يجب لم يوجد، فإنَّ القائلين بالبخت والاتِّفاق زعموا أن نِسْبة الوجود إلى ماهيّة الممكن كنِسْبة العدم إليها، مع أن كلّ واحد من طرفيها يحصل بدلاً عن الآخر على سبيل الاتِّفاق والبخت[2].

---

(١) ك: «لهما».

(٢) ك: «والبحث» تصحيف.

ولَئِن سلَّمنا، لكن لا نسلِّم كون الوجوب وجوديّاً.

قوله: «حصل بعد أن لم يكن».

قلنا: لا نسلِّم اقتضاء ذلك كونه وجوديّاً، وما ذكرتموه من حديث العلم والحركة فغير لازم، وما الدَّليل عليه؟

ثم البرهان على أنَّه لا يجوز أن يكون وجوديّاً هو أنَّه لو كان [وجوديّاً][1] لكان صفة لغيره، فيكون ممكناً لافتقاره إلى موصوفه، فلا يوجد إلّا بوجوب[2] آخر، وكذا الكلام في ذلك الوجوب الثَّاني، فيتسلسل، وإنَّهُ محالٌ.

ولَئِن سلَّمنا ذلك لكن قيامه بغير الممكن محال، لأنَّ الوجوب والرُّجْحَان من صفات الممكن، وقيام صفة الشَّيء بغيره بيِّن الاستحالة.

قوله: «لو كانت هذه القضيّة ضروريّة لكان العلم باحتياج الباقي إلى المُؤَثِّر ضروريّاً».

قلنا: نعم، والأمر كذلك، فإنَّ من جرَّد[3] النَّظر إليه علم احتياجه إلى المُؤَثِّر بالضَّرورة.

قال الإمام الرازي

أما المعارضة الأولى: فمدفوعة، لأن ذلك التقسيم قد يتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة، كما إذا قيل: لو كنت أنا موجوداً في هذه الساعة لكان كوني فيها إما أن يكون عدمياً، وهو محال لأنه نقيض اللاكون فيها وهو عدمي، ونقيض العدم ثبوت. أو يكون ثبوتياً، وهو إما عين الذات، فيلزم أن لا تبقى الذات عندما لا يبقى حصوله

---

(١) مطموس في ص.

(٢) ك: «بوجود».

(٣) وقد تُقرأ في ك: حدّد.

في تلك الساعة. أو زائداً عليه، فيكون ذلك الزائد حاصلاً في تلك الساعة، ولزم التسلسل.

ولما كان حصوله في هذه الساعة يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة وجب أن لا يكون له حصول في هذه الساعة. فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا المعارضة الأولى فمدفوعة..» إلى آخره.

أقول: هذا الكلام ظاهر، لكنَّه ليس حلًّا للمغالطة والشُّبهة المذكورة، بل حلّها أن نقول: لِمَ لا يجوز أن تكون المُؤَثِّريّة ثابتة في الذِّهن دون الخارج؟

قوله: «الذي وجد في الذِّهن ولا يكون مطابقاً للخارج كان جهلاً».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يكون جهلاً إنْ لو حكمنا بثبوتها في الخارج، أمَّا إذا حكمنا بثبوتها في الذِّهن فقط فعدمها في الخارج لا يقتضي كون ذلك الحكم جهلاً، وقد مرَّ مثل هذا غير مرة.

ولَئِن سلَّمنا ذلك، لكنْ لِمَ لا يجوز أن تكون موجودة في الخارج؟

قوله: «لو كانت موجودة في الخارج، فإمَّا أن تكون عبارة عن ذات المُؤَثِّر والأثر أو مغايرة لهما».

قلنا: لِمَ لا يجوز أن تكون عبارة عن ذات المُؤَثِّر والأثر؟

قوله: «لِأَنَّا نعقل ذات المُؤَثِّر والأثر، مع الشَّكّ في كون ذلك المُؤَثِّر مُؤَثِّراً في ذلك الأثر، كما [إذا علمنا العالم، وعلمنا قدرة الله تعالى][1]، لكنْ[2] لا نعلم أن المُؤَثِّر فيه قدرة الله تعالى».

---

(١) مطموس في ص.

(٢) ش: «لكنّا»، ك: «ولكنّا».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّ عند الحكماء: الباري تعالى عِلة لذاته، ويستحيل تصوّر العِلّة بدون تصوّر المعلول، / [ص: ٥٩ب] وإذا كان كذلك فلا يصحّ أنْ يُقالَ: إنَّا نعلم حَقِيقة الله[١] تعالى وحَقِيقة العالم مع الشَّكّ في أنَّه هل هو مُؤَثِّر في العالم.

وأمَّا عند المتكلّمين فلأنَّ الإمكان من لوازم ذات العالم، والعلم بالملزوم عِلة للعلم باللَّازم القريب، فإذا علمنا ذات الله تعالى وذات العالم، علمنا أن العالم ممكن، وإذا علمنا إمكانه علمنا أن له مُؤَثِّراً لكون الإمكان محوجاً إلى الافتقار إلى المُؤَثِّر. وحينئذٍ لا يصحّ أنْ يُقالَ: «نعلم حَقِيقة العالم، ولا نعلم أن غيره أثر فيه». هكذا ذكره بعض الفضلاء.

وفيه نظر، لأنَّ مِنْ شَرْطِ مستند المنع أن يكون صدقه منافياً للممنوع[٢]، ولا تنافي بين أن تكون المُؤَثِّرِيّة نفس المُؤَثِّر أو الأثر وبين استلزام العلم بالمُؤَثِّر العلم بالأثر، ولا بينه وبين استلزام العلم بالأثر احتياجه إلى المُؤَثِّر. وإذا [كان كذلك، فالاختصار] على المنع وترك التَّعرُّض إلى المستند[٣] [أَولى][٤]، [اللهم إلا أن يقال: ليس من شرط المستند ما ذكرتموه، بل من شرطه أن يكون منافياً للمقدّمة الممنوعة، والأمر ها هنا كذلك].

قوله في الوجه الثَّاني: «مُؤَثِّرِيّة الشَّيء في الشَّيء نِسْبة مخصوصة بين المُؤَثِّر والأثر».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّ المتكلّمين يقولون: المُؤَثِّرِيّة عبارة عن ذات الأثر. والحكماء يقولون: عبارة عن ذات المُؤَثِّر والأثر، وتعرض لها نِسْبة وإضافة بمقايسة أحدهما إلى الآخر، فإذن الإضافة عارضة للمُؤَثِّرِيّة، لا أنها نفس الإضافة. لِمَ قلتم بأنَّه ليس

---

(١) ك: «حقيقة الباري».

(٢) ك: «منافياً لصدق ما ادّعاه المدّعي»، ش: «منافياً لصدق الممنوع».

(٣) ش، ك: «للمستند».

(٤) مطموس في ص.

كذلك؟ ولِأنَّ كلّ ما لا يعقل إلّا إذا كان له متعلّق، لو كان إضافياً لكان العلم أيضاً صفة إضافيّة لأنَّه لا يعقل إلّا وأن يكون له معلوم. والتَّالي باطل، لأنَّ العقلاء بأسرهم اتَّفقوا على أنَّه صفة حقيقيّة عَرَضت لها النِّسْبة والإضافة، فإنْ مَنَعَ مانِعٌ ذلك تركناه، واقتصرنا على المطالبة المذكورة.

ولَئِن سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن تكون المُؤَثِّريّة أمراً زائداً على ذات المُؤَثِّر والأثر؟

قوله: «لو كان كذلك فإمَّا أن تكون من العوارض أو موجوداً قائماً بنفسه».

قلنا: لِمَ لا يجوز أن تكون من العوارض؟

قوله: «لأنَّها حينئذٍ تكون ممكنة مفتقرة إلى مُؤَثِّر آخر، ومُؤَثِّريته تكون زائدة عليها، ولزم التَّسلسُل».

قلنا: لا نسلِّم افتقارها إلى المُؤَثِّر، وإنَّما يلزم ذلك إنْ لو لم تكن قديمة، فإنها لو كانت قديمة استغنت عن المُؤَثِّر، لأنَّ عِلة الحاجة الحدوث لا الإمكان.

ولَئِن سلَّمنا ذلك، لكن لا نسلِّم أن مُؤَثِّريّة المُؤَثِّر فيها تكون زائدة عليها، ولِمَ لا يجوز أن تكون تلك المُؤَثِّريّة نفس المُؤَثِّر والأثر أو نفس أحدهما؟

ولَئِن سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن تكون المؤثرية أمراً عدميّاً؟

قوله: «لأنَّه نقيض[1] اللَّامُؤَثِّريّة، وهي عدميّة[2]، فتكون المُؤَثِّريّة وجوديّة، لأنَّ أحد النقيضَيْن يجب أن يكون وجوديّاً».

قلنا: قد مرّ الجواب عن هذا غير مرة.

---

(١) ك: «لأنه نفس».

(٢) ك: «وهي اللاعدمية».

قال الإمام الرازي:

وأما المعارضة الثانية: فهي كذلك أيضاً، لأن الإحداث وإن كان في محل البحث، ولكن لا نزاع في الحدوث، والتقسيم الذي ذكرتموه يدفعه، لأنه يقال: إن حدث هذا الصوت مثلاً فإما أن يكون حدوثه حال وجوده أو حال عدمه، فإن حدث حال وجوده فقد وجد الموجود، وإن حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه. فظهر أن هذا التقسيم مبطل للضروريات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا المعارضة الثَّانية فهي كذلك أيضاً..» إلى آخره.

أقول: /[ص: ٦٠أ] معنى الكتاب ظاهر، لكنَّه ليس تعييناً[(١)] للمقدّمة الفاسدة من الشُّبهة، فلا يكون حلًّا. بل الطَّريق في حلّه أنْ يُقالَ: لِمَ قلتم بأنّ التَّأثير[(٢)] حالة الوجود محال؟

قوله: «لأنَّه يكون تحصيلاً للحاصل».

قلنا: إن عنيت بتحصيل الحاصل أن المُؤَثِّر يعطيه وجوداً آخر[(٣)] حتى يكون موجوداً مرَّتين فلا نسلِّم أن التَّأثير لو كان حالة الوجود يلزم تحصيل الحاصل.

وإن عنيت به صيرورته موجوداً وإبقاء ذلك الوجود في الزَّمان الثَّاني فهو مسلَّم، ولِمَ قلتم بأنَّ ذلك محال؟

وإن عنيت به أمراً ثالثاً، فبيِّنه لننظر فيه.

---

(١) ص: «تعيّناً».

(٢) ك: «لم قلتم بالتأثير».

(٣) ك: «وجود الآخر».

قال الإمام الرازي:

وأما المعارضة الثالثة: فهي أيضاً كذلك، لأنه يقال: لو حدث هذا الصوت لكان الحادث إما الماهية أو الوجود أو موصوفية الماهية بالوجود، فإن كان الأول: فقد انقلب ما ليس بصوت صوتاً. وإن كان الثاني: فقد انقلب ما ليس بوجود وجوداً. وكذا الثالث. فثبت بطلان هذه الأقسام الثلاثة. فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات.

وهنا إشكال: وهو أن للقادحين في البديهيات أن يقولوا: لمّا عجزتم عن القدح في مقدمات هذا التقسيم مع أنكم علمتم أن نتيجته باطلة لزم منه تطرق القدح إلى البديهيات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا المعارضة الثَّالثة، فهي أيضاً كذلك..» إلى آخره.

أقول: هذه المعارضة أيضاً ظاهرة، وحلّ الشُّبهة بالسؤال الذي ذكره الإمام عليها، ونحن قرّرناها. وبعد إحاطتك بحلّ الشُّبهة، علمت أن قول الإمام: «للقادحين في البديهيّات أن يقولوا: لمّا عجزتم عن القدح في مقدّمات هذا التقسيم، مع أنَّكم علمتم أن نتيجته باطلة لزم تطرّق القدح إلى البديهيّات» لا يتوجّه البتّة.

قال الإمام الرازي:

وأما المعارضة الرابعة: فمدفوعة، لأن العدم نفى محض، فيستحيل وصفه بالرجحان، فلا جرم لا يفتقر إلى مرجح.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا المعارضة الرَّابعة فمدفوعة لأنَّ العدم نفي محض، فيستحيل وصفه بالرُّجْحان..» إلى آخره.

أقول: هذا الجواب إشارة إلى منع الشَّرطيّة القائلة بأنَّ الممكن لو افتقر في ترجّح الوجود إلى المُؤَثِّر لافتقر في ترجّح العدم إليه، وقال: إنها يلزم ذلك إن لو أمكن وصف العدم -الذي هو نفي محض- بالرُّجْحَان، وهو ممنوعٌ. فإنَّ الرُّجْحَان أمر وجوديّ، فاستحال اتِّصاف العدم به.

ولِأنَّ طرف العدم لو افتقر إلى المُؤَثِّر لاتَّصَفَ العدم بالمعلوليّة، وإنَّهُ أيضاً محال لكون المعلوليّة صفة وجوديّة.

أو نقول: إنها يلزم صدق هذه الشَّرطيّة إنْ لو جعلنا الإمكان عِلة للحاجة مطلقاً، ونحن لا نقول ذلك، بل نقول: الإمكان عِلة لاحتياج وجود الممكن إلى المُؤَثِّر.

ولَئِن سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون الإعدام وبقاؤه[1] على العدم بالقدرة والإرادة؟ كما ذهب إليه القاضي أبو بكر. أو نقول: عدم المعلول يكون لعدم العِلّة الوجوديّة التي تقتضي طرف الوجود، فإنَّ الأمر الوجوديّ وإن كان في اقتضائه العدم نظر لكن جاز أن يكون العدم معلَّلاً بالعدم.

وما يقال من أن العليّة[2] والمعلوليّة من الصِّفات الوجوديّة / [ص: ٦٠ب] محْتَجّاً بأنَّ اللَّاعليّة واللَّامعلوليّة عدميّتان، فقد[3] عرفْتَ ضعفه.

فلئن قلت: لو كان كذلك لزم الامتياز في العدمات، وإنَّهُ محالٌ.

قلنا: لا نسلِّم استحالة ذلك، فإنَّ ذلك أمر لا بُدَّ من وقوعه، فإنها نميِّز بين عدم الشَّرط وبين غيره من العدمات، وبين عدم الضَّارّ وعدم النَّافع، ونميِّز أيضاً بين عدم كوننا على جناح طائر، وبين عدم كوننا الآن في جزيرة، إلى غير ذلك من الصُّور.

---

(١) ش: «الإعدام أبقاه».

(٢) ك: «العلة».

(٣) ص: «عدميّان، وقد».

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الممكن لذاته متساوي الطرفين)

لأنه لا يجوز أن يكون أحد طرفيه أولى به من الآخر، لأنه مع تلك الأولوية إما أن يمكن طريان الطرف الآخر أو لا يمكن، فإن أمكن فإما أن يكون طريانه لسبب أو لا لسبب، فإن كان لسبب لم تكن تلك الأولوية كافية في بقاء الطرف الراجح، بل لا بد معها من عدم سبب الطرف المرجوح. وإن كان لا لسبب فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة، وهذا محال لأن المتساوي أقوى من المرجوح، فلما امتنع الوقوع حال لتساوي فبأن يمتنع حال المرجوحية كان ذلك أولى. وإن لم يمكن طريان المرجوح كان الراجح واجباً والمرجوح ممتنعاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الممكن لذاته لا يجوز أن يكون أحد الطَّرَفين أولى به..» إلى آخره[1].

أقول: اعلم أن جماعة من العلماء ذهبوا إلى أن الممكن لذاته -وهو الذي يصحّ عليه الوجود والعدم- جاز أن يكون أحد الطَّرَفين -أعني الوجود والعدم- أولى به من الطَّرَف الآخر، وأكثر المحقّقين أنكروه. واحتجَّ المنكرون على امتناعه، بأنَّه لو كان كذلك فمع تلك الأولويّة لا يخلو: إمَّا أن يمكن طرآن الطَّرَف الآخر أو لا يمكن، والقسمان باطلان.

أمَّا الأوَّل فلأنَّ طرآنه إمَّا أن يكون بسبب أو لا بسبب[2].

والأوَّل باطل، وإلَّا لم تكن تلك الأولويّة كافية في حصول ذلك الطَّرَف وبقائه، بل لا بُدَّ مع تلك الأولويّة من عدم سبب الطَّرَف الآخر الذي هو المرجوح.

(١) ك: «إلى الآخر».

(٢) ش: «لسبب أو لا لسبب».

والثَّاني أيضاً باطل، وإلَّا لوقع الطَّرَف الآخر المرجوح للممكن من غير عِلة وسبب وهو محال، لأنَّ أحد الطَّرَفين حال التساوي لمّا استحال وقوعه من غير سبب، فلَأَنْ يمتنع وقوعه حالة المرجوحيّة كان أَولى.

وأمَّا القسم الثَّاني -وهو أن لا يمكن طرآن الطَّرَف الآخر الذي هو المرجوح- فهو أيضاً باطل، لأنَّه لو كان كذلك كان[1] الطَّرَف الراجح واجباً[2]، والطَّرَف المرجوح ممتنعاً، فلا يكون الممكن ممكناً، هذا خلف محال.

وهو ضعيف لأنَّا لا نسلِّم أن تلك الأولويّة كافية في حصول الطَّرَف الرَّاجح، فإنهم صرَّحوا بأنَّ أحد الطَّرَفين يجوز أن يكون أولى بالممكن لذاته، ولا ينتهي إلى حدّ التعيّن.

نعم، لو ذهب ذاهب إلى أن الأولويّة كافية في حصول ذلك الطَّرَف تمّ الدَّليل المذكور ويكون حُجّة في حقِّه.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب)

أما السابق فلأنه ما لم يترجح صدوره عن المؤثر على لا صدوره عنه لم يوجد، وقد دللنا على أن الراجح لا يحصل إلا مع الوجوب.

وأما اللاحق فلأن وجوده ينافي عدمه فكان منافياً لإمكان عدمه وكان مستلزماً للوجوب.

قال الإمام الكاتبي:

(١) ك: «لكان».

(٢) ص، ك: «الطرف الراجح واجباً»، وكتب في ص في الحاشية: «الراجح واجباً».

قال: «رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب، وملحوق بوجوب..» إلى آخره [ص: ٦١أ].

أقول: رجحان الممكن لذاته مسبوق بضرورتين، إحداهما سابقة والأخرى لاحقة.

أمَّا السَّابقة فلأنَّ الممكن مع السَّبب التَّامّ لطرف الوجود مثلاً إن كان حاله كهو لا مع السَّبب التَّامّ لم يكن السَّبب التَّامّ سبباً تامّاً، هذا خلف.

وإن حصل رجحان ذلك الطَّرَف، والرُّجْحَان لا يحصل إلّا مع الوجوب، لأنَّ مع حصول الرّجْحَان إن امتنع حصوله لم يكن المُرجِّح حاصلاً أصلاً، وإن أمكن حصوله فإنْ لم يفتقر حصوله إلى مُؤَثِّر وقع الممكن لا عن سبب، وإن افتقر إلى مُؤَثِّر لم يكن الذي فرضناه مُؤَثِّراً تامّاً، وقد فرض كذلك، هذا خلف.

وإذا بطل أن يكون ممتنعاً وممكناً تعيّن كونه واجباً، وهو المطلوب.

وأمَّا اللَّاحقة فلأنَّ الممكن بِشَرْطِ وجوده يستحيل عليه العدم، وإلَّا لجاز كون الشَّيء معدوماً حال كونه موجوداً، فيلزم جواز اجتماع الوجود والعدم معاً في الزَّمان الواحد، وإنَّهُ محالٌ. وإذا استحال عليه العدم زمان الوجود كان وجوده واجباً لامتناع الخروج عن النقيضَيْن[1]. وهذه الضَّرورة هي التي يعبّر عنها المنطقيّون بالضَّرورة المشروطة بِشَرْطِ المحمول، فإنَّ شيئاً من الموجودات لا ينفكّ عن هذه الضَّرورة، كقولنا: «كلّ إنسان ضاحك بالضَّرورة ما دام ضاحكاً».

قال الإمام الرازي:

واعلم أن شيئاً من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين، لكنهما خارجان لا داخلان.

---

(١) ك: «عن النقيضة».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «واعلم أن شيئاً من الممكنات لا ينفكّ عن هذين الوجوبين، لكنَّهما خارجان لا داخلان».

أقول: (و)اعلم أن هذين الوجوبين ليسا من مقتضيات ذات الممكن من حيث هو هو وإلّا لَكان واجباً لذاته أو ممتنعاً، بل كلّ منهما حصل[1] له بالنَّظر إلى معنًى خارجيّ، لأنَّ السَّابق إنما حصل بالنَّظر إلى المُؤَثِّر التَّامّ، واللَّاحق بالنَّظر إلى كونه موجوداً أو معدوماً. وهذا معنى قول الإمام: «لكنَّهما خارجان لا داخلان». هكذا فسَّره بعض العلماء، وإن كان لفظ الإمام لا يدلّ عليه. ولو حملناه على ظاهره يجوز لأنَّه يصير معناه أن كلّ واحدة من هاتين الضَّرورتين ليست أمراً داخلاً في حَقِيقة الممكن، بل هي من العوارض اللَّاحقة بها، ولا شَكَّ في أن الأمر كذلك.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان لا الحدوث)

لأن الحدوث كيفية في وجود الحادث، فيكون متأخراً عنه، والوجود متأخرٌ عن تأثير القادر فيه، المتأخرِ عن احتياج الممكن إليه، المتأخر عن علة احتياجه إليه. فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «مسألة عِلة الحاجة إلى المُؤَثِّر الإمكانُ لا الحدوث..» إلى آخره.

أقول: اختلف النَّاس في أن عِلة الحاجة إلى المُؤَثِّر الإمكان أو الحدوث، فذهب الحكماء وبعض المتكلّمين إلى أنها الإمكان، والحدوث غير معتبر أصلاً،

(١) ك: «حاصلٌ».

وذهب بعضهم إلى أنها الحدوث، وذهب / [ص: ٦١ب] الباقون إلى أن عِلة الحاجة إلى المُؤَثِّر الإمكان[١] والحدوث.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: الدَّليل على أن الحدوث غير معتبر أصلاً هو أن الحدوث عبارة عن كون الشَّيء مسبوقاً بالعدم، فيكون صفة وكيفيّة لذلك الشَّيء الحادث، فيكون متأخّراً عنه لوجوب تأخّر الصفة عن الموصوف، ووجود الشيء الحادث متأخر عن تأثير الفاعل فيه، وهو -أعني: تأثير الفاعل فيه- متأخّر عن احتياجه إلى الفاعل، لأَنَّه لولا احتياجه لما وقع بالفاعل لأَنَّه حينئذٍ يكون إمَّا واجباً أو ممتنعاً. واحتياجه إلى الفاعل متأخّر عن عِلة احتياجه إلى الفاعل، فإذن: الحدوث متأخّر عن عِلة الحاجة. فلو كان هو عِلة أو جزءاً منها لزم تأخّر الشَّيء عن نفسه بمراتب، وإنَّهُ محالٌ.

وإذا ثبت أن الحدوث غير معتبر أصلاً، والمحوج إلى المُؤَثِّر إمَّا الإمكان أو الحدوث، لأنَّ عند انتفائهما كان الشَّيء واجباً قديماً ومثله لا يحتاج إلى سبب، تعيّن كون الإمكان هو العِلّة للحاجة إلى العِلّة. هكذا قرّروه في الكتب.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم تأخّر كلّ صفة عن الموصوف، فإنَّ الإمكان صفة وهي سابقة على موصوفه.

سلَّمناه[٢]، لكن لِمَ قلتم بأنَّه يلزم من عدم كون الحدوث معتبراً أن يكون المحوج إلى السَّبب هو الإمكان؟ وإنَّما يلزم ذلك إن لو انحصرت[٣] عِلة الحاجة إلى المُؤَثِّر في الإمكان أو الحدوث أو فيهما، وهو ممنوعٌ. وما ذكرتموه لبيان هذه المقدّمة يقتضي أن كلّ محتاج إلى المُؤَثِّر فهو ممكن أو حادث، لكن لا يلزم من ذلك أن تكون عِلة الحاجة أحد هذه الأمور الثَّلاثة.

---

(١) ك: «إلى أن علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان».

(٢) ك: «سلمنا».

(٣) ك: «انحصر».

والصَّوَاب أنْ يُقالَ: الحدوث لمّا كان عبارة عن كون الشَّيء مسبوقاً بالعدم لزم بالضَّرورة تأخّره عن ذلك الشَّيء للعلم الضَّروريّ بامتناع عروض هذا العارض للشَّيء، إلّا بعد وجوده. وأمَّا أن الحدوث إذا كان غير معتبر لزم أن يكون عِلة الحاجة الإمكان، لاتِّفاق الكُلّ على أن عِلة الحاجة منحصرة في الإمكان أو الحدوث أو فيهما.

قال المتكلّمون: هذا الدَّليل في حَيِّز التعارض، لأنَّا نقول: المحوِج إلى المُؤَثِّر إمَّا الإمكان أو الحدوث لما بيَّنتم، والإمكان ليس عِلة لأنَّه صفة للممكن، فتكون متأخّرة عنه، وهو متأخّر عن تأثير الفاعل فيه، المتأخّر عن احتياجه إلى المُؤَثِّر، المتأخّر عن عِلة الاحتياج. فلو كان الإمكان عِلة أو جزءاً منها لزم تأخّر الشَّيء عن نفسه بمراتب، وإنَّهُ محالٌ.

أجاب عنه الحكماء: بأنَّا لا نسلِّم تأخّر كلّ صفة عن موصوفها، فإنَّ الإمكان صفة للممكن وهي عندنا متقدّمة، وإلّا لَكان الممكن قبل وجوده إمَّا واجباً أو ممتنعاً، ولو كان كذلك لزم انقلاب الشَّيء من الوجوب أو الامتناعِ إلى الإمكان، وإنَّهُ محالٌ يأباه العقل الصريح والطبع السَّليم.

على أنَّا نقول: الحدوث مفهوم مركَّب من الوجود والعدم السَّابق، والجزء متقدّم على الكُلّ أو يوجد معه، فالوجود متقدّم على مفهوم الحدوث أو يوجد معه، فلو كان الحدوث عِلة أو جزءاً منها لزم تقدّم الشَّيء على نفسه بمراتب، وإنَّهُ محالٌ. ومثل هذا لا يتمشى في الإمكان[1].

قال الإمام الرازي:

احتجوا بأن علة الحاجة لو كانت هي الإمكان لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثر. وهو محال، لأن التأثير يستدعي حصول الأثر والعدم نفي محض، فلا يكون أثراً.

---

(١) ك: «بالإمكان».

والجواب: ما قيل إن علة العدم عدم العلة. وفيه ما فيه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأنَّ عِلة الحاجة لو كانت هي الإمكان لزم احتياج العدم الممكن إلى المُؤَثِّر..» إلى آخره.

أقول: لو كان الإمكان محوجاً في جانب الوجود إلى السَّبب لكان محوجاً في جانب العدم إليه، والتَّالي / [ص: ٦٢أ] باطل، فالمقدّم مثله. وبيان الشَّرطيّة وانتفاء التَّالي قد مرَّ كلّ منهما، على أقصى ما يمكن أن يذكر.

وقول الإمام في الجواب: «إن عِلة العدم عدم العِلّة» منع للمقدّمة القائلة بأنَّ العدم نفي محض، فلا يكون أثراً.

وقال: «العدم لا يكون أثراً لأمر وجوديّ»، أمَّا لأمرٍ عدميّ فلا، فإنَّ عدم المشروط معلَّل بعدم الشَّرط، وعدم المسبّب بعدم السَّبب.

وقوله: «وفيه ما فيه» إشارة إلى ما يقال من أن العليّة والمعلوليّة من الصِّفات الوجوديّة فلا يوصف بها العدم. وأنت قد عرفْتَ ما فيه فلا نعيده مرّة أخرى.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر)

لأن علة الحاجة الإمكان، والإمكان ضروري اللزوم لماهية الممكن، فهي أبداً محتاجة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الممكن حال بقائه لا يستغني عن المُؤَثِّر..» إلى آخره.

أقول: الدَّليل على أن الممكن حال البقاء مفتقر إلى المُؤَثِّر هو أن عِلة الحاجة إلى المُؤَثِّر الإمكان لِمَا مرَّ، والإمكان من لوازم ماهيّة الممكن وإلَّا لجاز أن يصير

الموصوف بالإمكان في الجملة واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته، وهو محال. وإذا كان كذلك لزم بالضَّرورة تحقّق عِلة الحاجة إلى المُؤَثِّر حال البقاء، فيلزم الحاجة إليه في تلك الحالة عملاً بالعِلّة.

قال الإمام الرازي:

لا يقال: إنه حال البقاء أولى بالوجود، وتلك الأولوية مانعة من احتياجه إلى المؤثر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يقال: إنَّهُ حال البقاء صار أولى بالوجود..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الكلام أنْ يُقالَ: لِمَ قلتم بأنَّ الإمكان إذا كان من لوازم ماهيّة الممكن لزم احتياج الباقي إلى المُؤَثِّر؟ وإنَّما يلزم ذلك إنْ لو لم يكن الباقي حال بقائه[1] أولى بالوجود.

وهو ممنوعٌ، فإنَّ عندنا الممكن حال البقاء أولى بالوجود، وتلك الأولويّة مانعة من احتياجه إلى المُؤَثِّر. فالحاصل أنهم يمنعون كون الإمكان عِلة تامة للحاجة إلى المُؤَثِّر.

قال الإمام الرازي:

لأنّا نقول: هذه الأولوية المغنية عن المرجح إن كانت حاصلة حال الحدوث لزم استغناء الممكن عن المؤثر حال الحدوث، وإن لم تكن حاصلة حال الحدوث فهو أمر حدث حال البقاء، ولولاه لما حصل الاستمرار، فالشيء حال استمراره مفتقر إلى المرجح.

---

(١) ش، ك: «حال البقاء».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لأنَّا نقول: هذه الأولويّة المستغنية عن المُرجِّح، إن كانت حاصلة حال الحدوث، وجب الاستغناء عن المُؤَثِّر حال الحدوث..» إلى آخره.

أقول: هذا الجواب في الظَّاهر كالكلام على المستند، لكنَّا نوجِّهه ونقول: تلك الأولويّة[1] إمَّا أن تكون مانعة من الحاجة إلى المُؤَثِّر أو لم تكن، وأيّاً ما كان يلزم احتياج الباقي إلى المُؤَثِّر حالة البقاء.

أمَّا إذا لم تكن مانعة فلِمَا ذكرنا من الدَّليل السَّالم عن مانعيّة تلك الأولويّة.

وأمَّا إذا كانت مانعة فلأنَّ تلك الأولويّة المانعة من الحاجة إلى المُؤَثِّر إمَّا أن تكون حاصلة حال الحدوث أو لم تكن. والأوَّل باطل، وإلَّا لزم استغناء الممكن عن المُؤَثِّر حال الحدوث، عملاً / [ص: ٦٢ب] بالمانع، فتعيّن الثَّاني.

وإذا لم تكن حاصلة حالة الحدوث فهي أمر حصل حال البقاء، ولولاه لما حصل الاستغناء الموجب لاستمرار الباقي، فالباقي حال بقائه في استمراره محتاج إلى مُؤَثِّر وعِلة توجب استمراره وبقاءه، ولا معنى لاحتياج الباقي إلى المُؤَثِّر إلّا ذلك.

قال الإمام الرازي:

احتجوا بأن المؤثر حال بقاء الأثر إما أن يكون له فيه تـأثير أو لا يكون، فإن كان له فيه تأثير فذلك الأثر إن كان الوجود الذي كان حاصلاً فهو محال، لأن تحصيل الحاصل محال. وإن كان أمراً جديداً كان المؤثر مؤثراً في الجديد لا في الباقي. وإن لم يكن له فيه تأثير أصلاً استحال أن يكون مؤثراً.

---

(١) ص: «الأوليّة».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأنَّ المُؤَثِّر حال بقاء الأثر، إمَّا أن يكون له فيه تأثير أو[1] لا يكون..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا السؤال أنْ يُقالَ: لو افتقر الباقي حال بقائه إلى المُؤَثِّر فالمُؤَثِّر إمَّا أن يكون له فيه تأثير أو لا يكون، وكلاهما محالان.

أمَّا الأوَّل فلأنَّ التَّأثير يستدعي حصول أثر، فالأثر الحاصل منه إمَّا أن يكون هو الوجود الذي كان حاصلاً قبل ذلك وإمَّا أن يكون أمراً جديداً. والأوَّل محال لامتناعِ تحصيل الحاصل. والثَّاني أيضاً محال لأنَّه حينئذٍ يكون تأثير المُؤَثِّر في أمرٍ جديد لا في الباقي، وقد فرضنا أنَّه أثر في الباقي، هذا خلف.

وأمَّا الثَّاني -هو أنْ لا يكونَ له فيه تأثير- فهو أيضاً باطل، لأنَّه حينئذٍ لا يكون هناك أثر لامتناعِ حصول الأثر بدون التَّأثير، وإذا لم يحصل فيه منه أثر كان مستغنياً عن المُؤَثِّر، وقد فرضنا افتقاره إليه، هذا خلف.

قال الإمام الرازي:

والجواب: لا نعني بالتأثير تحصيل أمر جديد، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «[و]الجواب: لا نعني بالتَّأثير تحصيل أمر جديد، بل بقاء الأثر لبقاء المُؤَثِّر».

أقول: توجيه هذا الجواب أنْ يُقالَ: لا نسلِّم انحصار الأثر فيما ذكرتم، فإنَّه لا يلزم من عدم كون الأثر الوجود الذي كان حاصلاً أن يكون أمراً جديداً، لجواز أن

(١) ش: «أم».

يكون بقاء الموجود[1] الحاصل، فإنَّ المعنيَّ باحتياج الباقي إلى المُؤَثِّر هو أن يبقى الأثر ببقاء المُؤَثِّر، لا أنَّه يحصل هناك أمر جديد.

ولقائلٍ أن يعود ويقول: بقاء الأثر إمَّا أن يكون أمراً حاصلاً أو لم يكن، والأوَّل يوجب تحصيل الحاصل، والثَّاني يقتضي أن يكون التَّأثير في أمرٍ جديد لا في الباقي.

والأولى في الجواب أن نختار أن التَّأثير في أمر جديد، وهو بقاء الأثر واستمراره في الزَّمان الثَّاني، ولا معنى لتأثير المُؤَثِّر في الباقي سوى ذلك.

(١) في بعض النُّسخ «الوجود».

قال الإمام الرازي:

تقسيم الموجودات على رأي المتكلمين

الموجود إما أن يكون قديماً أو محدثاً، أما القديم فهو الذي لا أول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى.

والمحدث ما لوجوده أول وهو ما عداه تعالى.

قال الإمام الكاتبي:

[تقسيم الموجودات على رأي المتكلمين]

قال: «تقسم الموجودات[1] على رأي المتكلّمين..» (إلى آخره).

أقول: اعلم أن المتكلّمين قسموا الموجود إلى القديم والمحدث بأنْ قالوا: الموجود إمّا أنْ لا يكونَ لوجوده أوّل، أو يكون لوجوده أوّل. والأوّل هو الموجود القديم، والثّاني هو الموجود المحدث. فالموجود / [ص: ٦٣أ] القديم هو الذي لا أوّل لوجوده، وهو الله سبحانه وتعالى. والموجود المحدث هو الذي لوجوده أوّل، وهو كلّ ما عداه من الموجودات.

وفي هذا الكلام نظر، لأنَّ قوله: «وهو الله سبحانه وتعالى» يقتضي انحصار القديم الموجود في الله تعالى، وهو غير صحيح. أمّا على مذهب المتكلّمين فلأنَّ صفات الله [تعالى] قديمة وهي غير الله تعالى. وأمّا على مذهب الحكماء فلما نذكره بعدُ.

وأيضاً فقوله في تعريف الموجود المحدث: «وهو كلّ ما عداه من[2] الموجودات» لا يستقيم، لأنَّ صفات الله تعالى موجودة وهي غير الله، مع أنها ليست بمحدثة لامتناعِ أن يكون الباري عزَّ اسمه محلًّا للحوادث.

---

(١) ش: «تقسيم الموجوداتِ».

(٢) ك: «في».

قال الإمام الرازي:

قالت الفلاسفة: مفهوم قولنا: «كان الله موجوداً في الأزل» إما أن يكون عدمياً أو وجودياً.

والأول باطل، وإلا لكان قولنا: «ما كان موجوداً في الأزل» ثبوتياً، فيكون المعدوم موصوفاً بالوصف الوجودي، وهو محال. فثبت أن ذلك المفهوم وجودي. وهو إما أن يكون عين ذات الله تعالى أو غيره، والأول باطل، لأن كونه في الأزل غير حاصل الآن، وإلا لكان الآن هو الأزل، فكل ما وجد الآن وجد في الأزل، هذا خلف. لكن ذاته حاصلة الآن، فكونه في الأزل أمر زائد على ذاته، وذلك الأمر كان موجوداً في الأزل فقد كان في الأزل مع الله تعالى غيره، ثم ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى كان ويكون لذاته، و ذلك هو الزمان، فالزمان موجود في الأزل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قالت الفلاسفة: مفهوم قولنا: «كان الله (تعالى) موجوداً في الأزل» إمَّا أن يكون عدميّاً أو وجوديّاً[1]..» إلى آخره.

أقول: اعلم أن هذا الكلام إشارة من الإمام إلى شبهة من شبه الفلاسفة في قِدَم العالَم، والغرض من ذكرها في هذا الموضع إبطال قولهم، حيث ادَّعَوُا انحصار الموجود القديم في الله تعالى، وذلك لأنَّهم يثبتون قِدَم الزَّمان، ويلزم من قدمه قِدَم الحركة لاستحالة وجود العارض بدون المعروض، ثم من قدمها قِدَم الجسم لاستحالة وجود الحركة بدون وجود الجسم، وهذه الأمور غير الله تعالى[2]، وهي قديمة، فبطل انحصار الموجود القديم في الباري تعالى[3].

---

(١) ش: «وجوديّاً أو عدميّاً».

(٢) ش: «سبحانه وتعالى».

(٣) ش: «في الله سبحانه وتعالى».

أمَّا أن الزَّمان قديم فلأنَّه صحَّ عن النَّبيّ ﷺ أنَّه قال: «كان الله (تعالى) موجوداً، ولم يكن معه شيء»[1]، وصِدْقه يقتضي صدق قولنا: «كان الله تعالى موجوداً في الأزل».

إذا ثبت هذا فنقول: مفهوم هذا القول الثَّاني إمَّا أن يكون عدميّاً أو وجوديّاً. والأوَّل باطل وإلّا لَكان نقيضه -وهو قولنا: «ما كان الله موجوداً في الأزل»- وجوديّاً لوجوب كون أحد النقيضَيْن وجوديّاً. لكن ذلك محال لأنَّ العدم يصدق عليه أنَّه ما كان موجوداً في الأزل، فيلزم اتِّصاف العدم بالصِّفة الوجوديّة، وهو محال بالضَّرورة.

فإذن مفهوم قولنا: «كان الله (تعالى) موجوداً في الأزل» أمر وجوديّ، وحينئذٍ لا يخلو: إمَّا أن يكون عين ذات الله تعالى أو عبارة عن أمر آخر غيره.

والأوَّل محال، لأنَّ كونه في الأزل غير حاصل الآن، وإلّا لَكان الآن هو الأزل. / [ص: ٦٣ب] ولو كان كذلك لكان كلّ ما وجد في الآن وجد في الأزل وبالعكس. وهو محال، لأنَّ الحاصل في الأزل غير مسبوق بالغير، والحاصل في الآن مسبوق بالغير، فلو كان الحاصل في أحدهما عين الحاصل في الآخر لزم كون الشَّيء الواحد بعينه مسبوقاً بالغير وغير مسبوق به، وإنَّهُ خلف محال.

فتعيّن الأمر الثَّاني، وهو أن ذلك المفهوم عبارة عن أمر آخر مغاير لذات الله تعالى، ثم إن ذلك الأمر المغاير هو الذي يلحقّه لذاته معنى كان ويكون، وذلك هو الزَّمان، فالزَّمان موجود في الأزل، فقد وجد في الأزل معنى آخر غير الله تعالى فبطل قولكم: «لا موجود في الأزل، إلّا الله تعالى». وعلى هذا وجب حمل كلام صاحب الشَّرع، على أن المراد أنَّه تعالى كان في الأزل، ويكون في الأبد لذاته، وغيره محتاج في

(١) نحوه عند البخاري من حديث عمران بن حصين (٣١٩١) ولفظه: «كان الله ولم يكن شيء غيره..»، و(٧٤١٨) ولفظه: «كان الله ولم يكن شيء قبله..». ورُوي من حديث بُريدة.

وجوده إليه، فالموجود المطلق بالحَقِيقة هو الله تعالى، وما عداه لَمّا كان العدم لازماً له لولا وجوده كان إطلاق الموجود عليه بطريق المجاز.

قال الإمام الرازي:

قال المتكلمون: معنى كون الله تعالى قديماً أنّا لو قدرنا أزمنة لا أول لها لكان الله تعالى موجوداً معها بأسرها. ومما يقرر ذلك أنّه لو اعتبر الزمان في ماهية الحدوث والقدم لكان ذلك الزمان إما أن يكون قديماً أو حادثاً فإن كان قديماً مع أنه ليس له زمان آخر، فقد صار القدم معقولاً من غير اعتبار الزمان، وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كل موضع. وإن كان حادثاً لم يعتبر في حدوثه زمان آخر، لاستحالة أن يكون للزمان زمان آخر. وإذا عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان فليعقل مثله في سائر المواضع.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قال المتكلّمون: معنى قولنا: «كان الله (تعالى) قديماً» (هو) أنَّا لو قدّرنا أزمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى موجوداً معها بأسرها..» إلى آخره.

أقول: قبل الشروع في تفسير هذا السؤال نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون المفهوم من قولنا: «كان الله تعالى موجوداً في الأزل» أمراً عدميّاً؟

قوله: «لو كان كذلك لكان نقيضه وجوديّاً، وإنَّهُ محالٌ لصدقه على العدم».

قلنا: قد مرَّ ضعف هذا الكلام.

وإنَّهُ منقوض بالامتناع، فإنَّ نقيضه اللَّاامتناع، مع أن كلًّا منهما عدميّ. ثم بعد التجاوز عن هذا، فالذي يدلّ على أن هذا المفهوم عدميّ هو أنَّه لو كان وجوديّاً يلزم قيام الموجود بالمعدوم، إذ يصدق على الأمس أنَّه كان موجوداً وعلى عدم الحادث اليومي أنَّهُ كان متحقّقاً في الأزل.

سلَّمناه، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون عبارة عن ذات الله تعالى؟

قوله: «لأنَّ ذاته موجودة في الأزل، وكونه في الأزل غير موجود في الآن».

قلنا: لا نسلِّم صدق المقدّمة الأولى، فإنَّ صدقها يقتضي كون الباري زمانيّاً، وإنَّهُ محالٌ. بل معنى قولنا: «إن الله تعالى موجود في الأزل» هو أنَّه متى صدق على هذا الآن، أو على غيره من الأزمنة والآنات أنها موجودة صدق / [ص: ٦٤أ] أيضاً على ذاته تعالى أنها موجودة، وصدقها بغير هذا المعنى ممنوع.

سلَّمناه، لكن[1] لِمَ لا يجوز أن يكون عبارة عن صفة قائمة بذات الله تعالى وهو القدم والبقاء على ما ذهب إليه بعض أصحابنا؟

سلَّمنا[2]، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المراد من قولنا: «كان الله تعالى موجوداً في الأزل» هو أنَّه قديم؟ ومعنى قولنا «إنَّهُ قديم» (هو) أنَّا لو قدّرنا أزمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى موجوداً معها بأسرها، لا أنَّه موجود فيها لأنَّ ذاته منزَّهة عن أن يكون زمانيّاً أو مكانيّاً. وعلى هذا التقدير لا يحصل مطلوبكم. وهذا المنع الأخير هو توجيه لما ذكره الإمام.

ثم إن الإمام أكَّد هذا المنع بقوله: «ومما يقرّر ذلك أنَّه لو اعتبر الزَّمان في ماهيّة العدم والحدوث لكان ذلك الزَّمان إما أن يكون قديماً أو حادثاً». وتقريره أن يقال: كون الشيء قديماً ليس معناه أنَّه وجد في زمان وأن الزَّمان لا بُدَّ منه في كونه قديماً. وكذلك كون الشَّيء حادثاً لا يشترط فيه الزَّمان.

والدَّليل عليه هو أن الزَّمان لو كان معتبراً في ماهيّة القديم والحادث فذلك الزَّمان المعتبر إمَّا أن يكون قديماً أو حادثاً، فإنْ كان قديماً مع أنَّه لا يشترط في كونه قديماً أن يكون له زمان آخر لاستحالة أن يكون للزَّمان زمان فقد صار القديم

(١) ك: «ولكن».
(٢) ش، ك: «سلّمناه».

معقولاً من غير اعتبار الزَّمان. وإذا عقل القديم في موضع من[1] غير اعتبار الزَّمان، فليعقل مثله في حقّ الله تعالى وفي سائر الأمور القديمة، وقد فرضنا افتقاره إلى الزَّمان، هذا خلف.

وإن كان حادثاً لا يشترط في كونه حادثاً زمان آخر لاستحالة أن يكون للزَّمان زمان آخر، فإذا تحقّق تصوّر حدوث حادث من غير اعتبار زمان فليتصوّر مثله في حقّ العالم وفي جميع الأمور الحادثة، وقد فرضنا افتقاره إلى الزَّمان، هذا خلف.

(١) ص: «في»!

قال الإمام الرازي:

خواص القديم والمحدث

(مسألة: اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل استناده إلى الفاعل، واتفقت الفلاسفة على أنه غير ممتنع)

فإن العالم قديم عندهم زماناً مع أنه فعل الله تعالى.

وعندي أن الخلاف في هذا المقام لفظي، لأن المتكلمين لم يمتنعوا من استناد القديم إلى المؤثر الموجب بالذات. ولذلك زعم مثبتو الحال مِنّا أن عالمية الله تعالى وعلمه قديمان مع أن العالمية والقادرية معللة بالعلم والقدرة. وزعم أبو هاشم أن العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة مع أن الكل قديم. وزعم أبو الحسين أن العالمية حالة معللة بالذات. وهؤلاء وإن كانوا يمتنعون عن إطلاق لفظ القديم على هذه الأحوال، ولكنهم يعطون المعنى في الحقيقة.

وأما الفلاسفة فإنهم إنما أسندوا العالم القديم إلى الباري تعالى، لكونه عندهم موجباً بالذات، حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلاً بالاختيار لما جوزوا كونه موجِدا للعالم القديم. فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز استناد القديم إلى الموجب القديم وامتناع استناده إلى المختار.

قال الإمام الكاتبي:

[خواصّ القديم والمحدث]

قال: «خَوَاصّ القديم والمحدث: مسألة: اتَّفق المتكلّمون على أن القديم يستحيل إسناده إلى الفاعل، واتَّفقت الفلاسفة على أنَّه غير ممتنع..» إلى آخره.

أقول: أطبق المتكلّمون على أن القديم لا يحتاج إلى الفاعل والمُؤَثِّر محتجِّين بالبرهان الذي / [ص: ٦٤ب] ذكرناه في أن الباقي لا يحتاج إلى المُؤَثِّر، وقد عرفْتَ ما فيه.

وأمَّا الحكماء فاتَّفقت كلمتهم على جواز ذلك لأنَّهم أثبتوا قِدَم العالَمِ، وزعموا أنَّه مجعول الله تعالى. والخلاف فيه راجع إلى أن الحدوث هل يعتبر في كون الشَّيء أثراً أم لا؟ فعند المتكلّمين الحدوث معتبر في ذلك، وعند الحكماء غير معتبر.

[و] الإمام رحمه الله قال: الخلاف في هذا المقام لفظيّ، وذلك لأنَّ المتكلّمين لمّا اعتقدوا أن الباري لا يفعل على سبيل الإيجاب بالذَّات -بل أفعاله واقعة منه بالقدرة والاختيار- قطعوا بأنَّ القديم يمتنع إسناده إلى الفاعل، لأنَّ الفاعل بالاختيار إنما يفعل بالقصد، والقصد إلى إيجاد الموجود محال بالضَّرورة، حتى إنّ المتكلّمين لو زعموا أنَّه موجب بالذَّات لم يمتنعوا من إسناد القديم الممكن إليه.

ولذلك زعم مثبتو الحال مِنَّا أن عالميّة الله تعالى معلّلة بعلمه، مع أن علمه وعالميَّتَه قديمان. وكذلك زعم أبو هاشم من المُعْتَزِلة أن العالميّة والقادريّة والحيِّيّة والموجوديّة معلّلة بحالة خامسة، مع أن الأحوال الأربعة والحالة الخامسة قدماء. وهؤلاء وإن كانوا لا يصرِّحون بإطلاق لفظ القديم على هذه الأمور لكنَّهم يقولون به في المعنى والحَقِيقة، فثبت أن إسناد القديم إلى المُؤَثِّر الموجب بالذَّات ممَّا لا يُنكره(١) المتكلّمون ولا الحكماء أصلاً(٢).

وأمَّا الحكماء لمّا اعتقدوا أن الباري تعالى موجب بالذَّات لا فاعل بالاختيار لا جَرَمَ اعتقدوا جواز إسناد القديم إلى الفاعل، حتى إنّهم لو اعتقدوا أنَّه يفعل بالاختيار لما جوَّزوا إسناد القديم إليه. فإذن اتَّفق الكُلّ على جواز إسناد القديم إلى الموجب بالذَّات وامتناع إسناده إلى الفاعل بالاختيار، فلا خلاف بينهم في المعنى والحَقِيقة، وإنَّما الخلاف في اللفظ فقط. نعم، الخلاف واقع في أنَّه تعالى موجب بالذَّات أو فاعل بالاختيار، فأصل هذه المسألة يرجع إلى هذه القاعدة العظيمة التي عليها مدار أكثر المسائل الإلهيّة.

---

(١) وقد تُقرأ في ص، ك: يذكره.
(٢) ش، ك: «المتكلمون أصلاً ولا الحكماء».

قال الإمام الرازي:

(مسألة: أهل السنّة) أثبتوا القدماء، وهي ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته)

والمعتزلة وإن بالغوا في إنكاره لكنهم قالوا به في المعنى، لأنهم قالوا الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات، والثابت في الأزل على هذا القول أمور كثيرة، ولا معنى للقديم إلا ذلك.

قال الإمام الكاتبي:

[أثبت أهل السنّة القدماء الخمسة]

قال: «أهْل السُّنّة أثبتوا القدماء الخمسة[1]، وهي ذات الله (تعالى) وصفاته، والمُعتزِلة بالغوا في إنّكاره، لكنَّهم قالوا / [ص: ٦٥أ] به في المعنى..» إلى آخره.

أقول: اختلف النَّاس[2] في صفات الله تعالى، فالجمهور من الفلاسفة نفوها عنه وأثبتوا ذاتاً واحدة بريّة عن الصِّفات الحقيقيّة.

وأمَّا المُعْتَزِلة فوافقوا الفلاسفة في ذلك وقالوا: يمتنع ثبوت قديم آخر سوى ذات الله تعالى.

وأمَّا أصحابنا فقد اتَّفقوا على أن لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته، فأثبتوا قدماء مع الله تعالى.

قال الإمام: «والمُعتزِلة وإن بالغوا في إنَّكار قديم سوى الله تعالى، لكنَّهم قالوا به في المعنى، لأنَّهم يثبتون الأحوال الأربعة المعلّلة بالحالة الخامسة، وزعموا أن تلك الأحوال الخمسة ثابتة في الأزل مع الله تعالى. فعلى هذا الثَّابت في الأزل أمور كثيرة، ولا معنى للقديم إلّا ذلك».

---

(١) كذا في النُّسخ، وهو خطأ ظاهر.

(٢) ش، ك: «أقول: الناس اختلفوا».

ولقائلٍ أن يقول: هذا قول مثبتي الأحوال من المُعْتَزِلة كأبي هاشم، وأمَّا من أنكر الحال فلا يقول بذلك.

ولَئِن سلَّمنا، لكن لا نسلِّم أن القديم لا معنى له إلّا ذلك، بل القديم عبارة عن الموجود الذي لا أوَّل له، وهذه الأحوال ليست موجودة في الخارج، فلا تكون قديمة.

فإنْ قلت: الموجود في الخارج ما له تحقّق وثبوت [فيه]، وهذه الأحوال كذلك.

قلتُ: لا نسلِّم ذلك فإنَّه عين محلّ النِّزَاع. اللَّهُمَّ إلّا أنْ يُقالَ: لا نعني بالموجود إلّا ذلك، وحينئذٍ نحن نسلِّم أن مع الله تعالى قدماء بهذا التفسير، أمَّا في الحَقِيقة فممنوع.

قال الإمام الرازي:

وأما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على إنكاره، لكنهم عولوا فيه على السمع، لأن دليل التمانع لا يدل إلا على نفي إلهين، وأما على نفي قديم غير قادر ولا حي فلا.

قال الإمام الكاتبي:

[لا قديم إلا الله وصفاته]

قال: «وأمَّا القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته، فقد اتَّفق المسلمون على إنَكاره».

أقول: اتَّفق المسلمون على نفي قديم ليس هو ذات الله [تعالى] وصفاتِه[1]، وعوَّلوا في ذلك على الدَّليل السَّمْعيّ، لأنَّ دليل التمانع المذكور في القرآن لا يدلّ إلّا على نفي إلهيّن قادرين، أمَّا على نفي قديم ليس بحيّ فلا يدلّ عليه.

---

(١) ش: «على نفي قديم سوى الله تعالى وصفاتِه».

وعند هذا اختلف المتكلّمون في طريق نفيه:

فبعضهم نفوه بالدَّليل العَقْلِيّ بأنْ قالوا: لو وجد قديم غير الله تعالى وصفاته فلا يخلو: إمَّا أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً.

والأوَّل باطل لما ذكرناه من نفي موجودين واجبَي الوجود. والثَّاني أيضاً باطل، لأنَّه لو كان كذلك لكان محتاجاً إلى المُؤَثِّر، وكلّ محتاج إلى المُؤَثِّر لا بُدَّ أن يكون حادثاً، لأنَّ تأثيره فيه إمَّا حال وجوده أو حال عدمه. فإنْ كان /[ص: ٦٥ب] الأوَّل فإمَّا أن يؤثر فيه حال حدوثه، أو لا حال حدوثه. وهذا القسم الأخير محال لامتناعِ إيجاد الموجود، فتعيّن الأوَّل أو الثَّاني. وأيّاً ما كان يلزم أن يكون حادثاً.

ولأنَّه لو كان ممكناً لكان مقدوراً لله تعالى، لأنَّ الموجب لتعلّق قدرته بغيره كون ذلك ممكناً، وهو متحقّق فيه. وإذا كان مقدوراً يلزم أن يكون حادثاً لما تقرّر في بدائه العقول، أن كلّ ما كان وجوده بالقدرة والاختيار لا بُدَّ أن يكون حادثاً.

وبعضهم قدحوا في هذا الدَّليل بأنْ قالوا: لِمَ لا يجوز أن يكون واجباً لذاته؟ وما ذكرتموه في نفيه بناء على كون الوجوب وصفاً ثبوتيّاً، وهو ممنوعٌ.

وبتقدير تسليمه، فلِمَ لا يجوز أن يكون أمراً زائداً على ذات كلّ واحدٍ منهما، ويمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر بتمام ماهِيَّته وحقيقته؟

ولَئِن سلَّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون ممكناً؟ وما ذكرتم من الدَّلالة على نفيه فضعيف، لأنَّا لا نسلِّم أن التَّأثير حال الوجود يقتضي إيجاد الموجود، ولِمَ لا يجوز أن يكون تأثيره في إبقائه واستمراره؟

ولا نسلِّم أن عِلة تعلّق قدرة الله تعالى بالغير إنما هو الإمكان، بل عندنا عِلة ذلك التعلّق الحدوث.

وبعد تسليم مقدّماته فهو منقوض بصفات الله تعالى والأحوال القائمة به، كالعالِمِيّة والقادريّة وغيرهما.

ثم قالوا: إذن ظهر ضعف هذا الدَّليل.

قال القاضي: الطَّريق في نفيه السَّمْع، واحتجَّ عليه بالكتاب والسُّنّة والإجماع، أمَّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام:١٠٢] فلو ثبت قديم لكان الباري خالقاً له، ولو كان خالقاً له لكان حادثاً.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم أنَّه لو كان خالقاً لكان حادثاً[١]، وإنَّما يلزم ذلك إن لو لم تكن خالقيته له على سبيل الإيجاب الذي لا ينافي قِدَم الأثر.

وكذلك استدلّوا بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾﴾ [البقرة:٢٨٤] فالآية[٢] تقتضي كونه قادراً على جميع الأشياء، فلو ثبت قديم غير الله تعالى لكان مقدوراً لله تعالى، فيكون حادثاً.

ولقائلٍ أن يقول: خصّ عنه ذات الله تعالى وصفاته، وإنَّما خصّ للمشترك، أو لأنَّ النَّصّ إذا كان مخصوصاً كان مجازاً، والاسْتِدْلال بالمجاز لا يفيد اليقين.

وأمَّا السُّنّة: فما روي عنه ﷺ أنَّه قال لعمران بن حصين حين سأله عن مبدأ هذا الأمر، فقال ﷺ: «كان الله تعالى، ولم يكن معه شيء»[٣].

ولِقائلٍ أنْ يقولَ: هذا خبر واحد، فلا يفيد اليقين.

وأمَّا الإجماع: فلأنَّ[٤] المسلمين أجمعوا قاطبة على نفي /[ص: ٦٦أ] قديم قائم بنفسه مع الله، وأجمعوا على تكفير من أثبته، والإجماع حُجّة قاطعة.

---

(١) كذا في النُّسخ، والمقصود: «لو كان خالقاً (له) لكان حادثاً» ليصحَّ المعنى.

(٢) ص، ك: «فلأنه».

(٣) سبق تخريجه ص ١١٨.

(٤) ك: «فإن».

ولقائل أن يقول: لا نسلم كون الإجماع حجّة قاطعة، وكيف لا؟ فإنّه ثبت بالنُّصوص والظواهر الواردة في الكتاب، نحو قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ[1] غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء:١١٥]، وقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»[2]، وغير ذلك.

قال الإمام الرازي:

وأما الحرنانيون فقد أثبتوا خمسةً من القدماء: اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس، وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية والسماوية، وواحد منفعلٌ غير حيٍ وهو الهيولى، واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والخلاء.

أما قدم الباري تعالى فالدليل عليه مشهور، وأما قدم النفس والهيولى فهو بناءً على أن كل محدث مسبوق بمادة، فقالوا: لو كانت النفس حادثة لكانت مادية، ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى لا إلى نهاية ولزم التسلسل، وإن كانت قديمة فهو المطلوب. وأما الهيولى فأن كانت حادثة لزم التسلسل، وإن كانت قديمة فهو المطلوب. وأما الدهر فهو الزمان وهو غير قابل للعدم، لأن كل ما صح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية، فيكون الزمان موجوداً حالما فرض معدوماً وهذا محال. فإذن قد لزم من فرض عدم الزمان محال لذاته فيكون واجباً لذاته. وأما الخلاء فهو أيضاً واجب لذاته، لأن الواجب لذاته هو الذي يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه، والخلاء كذلك، لأنه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات، وذلك غير معقول.

---

(١) في الأصول الثلاثة: «ومن يتبع»!

(٢) رواه بألفاظ متقاربة: من حديث ابن عمر: الترمذي (٢١٦٧)، الطبراني «الكبير» (١٣٦٢٣، ١٣٦٢٤)، الحاكم «المستدرك» (٣٩٢-٣٩٧)، ومن حديث أنس: ابن ماجه (٣٩٥٠)، ومن حديث ابن عباس: الحاكم (٣٩٨، ٣٩٩)، ومن حديث أبي بصرة الغفاري: أحمد (٢٧٢٢٤)، والطبراني «الكبير» (٢١٧١).

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الحرنانيُّون فقد أثبتوا خمسة من القدماء: اثنان حيَّان فاعلان، وهما الباري والنَّفس..» إلى آخره.

أقول: هذه فرقة منسوبة إلى رجل يقال له[1] «حرنان». وهؤلاء قالوا: القدماء خمسة: اثنان حيَّان فاعلان، وهما الباري والنَّفس.

أمَّا الباري فلا شَكَّ أنَّه حيّ فاعل لهذا العالم المحسوس.

وأمَّا النَّفس فهي حيّة لذاتها وفاعِلة، لأنَّ سبب حياة هذه الأبدان البشَريّة والأجسام الفلكيّة هو النَّفس، فإذا تعلّقت بها تعلّق التَّدبير والتَّصرُّف جعلتها حيّة. وإليه أشار الإمام بقوله: «وعنوا بالنَّفس ما يكون مبداً للحياة، وهي الأرواح البشَريّة والسَّماويّة». وأيضاً سبب حدوث هذا العالم في الوقت الذي حدث فيها إنما هو التفات النَّفس إلى الهَيُولى. وهذا المذهب محكيٌّ عن أفلاطُن، فإنَّه كان يقول بقدم النُّفوس[2] البشَريّة.

وأمّا القديم الثَّالث: فهو الهيولى، وهي مُنْفَعِلة لأنَّها تقبل الصُّور من واهب الصُّور، وتصير محلًّا لها، ولا معنى لانفعالها سوى ذلك. وهذا أيضاً مذهب أفلاطُن[3] وأرسطو، إلّا أن الفَرْقَ هو أن أفلاطن[4] يثبتها خالية عن الصُّور في الأزل، وأرسطو يمنع من ذلك ويقول إنها لا تخلو عن الصُّور.

واثنان آخران لا حيَّان، ولا فاعلان، ولا منفعلان، وهما الدّهر والفضاء. أمَّا الدّهر فالمراد به الزَّمان، وأمَّا الفضاء فالمراد به الخلاء.

---

(١) ك: «يقال: إنه».

(٢) ش: «النفس».

(٣) رسمها في ش: «أفلاطون».

(٤) رسمها في ش: «أفلاطون».

أمَّا قِدَم الباري فقد استدلّوا عليه بأنَّه لا بُدَّ من انتهاء الممكنات إلى مُؤَثِّر واجب لذاته، وذلك الواجب لا يجوز أن يكون حادثاً، وإِلَّا لافتقر إلى محدث، والكلام فيه كما في الأوَّل، فيلزم التَّسلسُل، وهو محال.

وأمَّا النَّفس فقد استدلّوا على قدمها بأنها لو كانت حادثة لكان لها مادّة، لما سنبيِّن بعدُ أن كلّ حادث حدوثاً زمانيّاً لا بُدَّ أن يكون مسبوقاً بمادّة ومدّة، لكن كون النَّفس مادِّيّة محال لما سنبيِّن أنها مجرَّدة، فلا تكون حادثة. / [ص: ٦٦ ب]

وبتقدير كونها مادِّيّة فمادَّتُها لا تكون حادثة وإلّا لَكان لها مادّة أخرى، والكلام في المادّة الثَّانية كالكلام في المادّة الأولى، ولزم التَّسلسُل، وهو محال. فإذن لا بُدَّ من الانتهاء إلى ما يكون قديماً، ولا نعني بالنَّفس إلّا ذلك.

وأمَّا الهَيُولى فقد احْتَجّوا على قدمها بأنها لو كانت حادثة لكان لها هيولى أخرى، والكلام[1] فيها كما في الأوَّل، ولزم التَّسلسُل، وهو محال.

وأمَّا الزَّمان فقد احْتَجّوا على قدمه بأنَّه لو كان حادثاً لصحّ عليه العدم، وكلّ ما كان ممكناً لا يلزم من فرض وقوعه محال، لكن يلزم من فرض عدم الزَّمان محال، لأنَّه لو عدم لكان عدمه قبل وجوده قبليّةً بالزَّمان، فيلزم أن يكون للزَّمان زمان، فالزَّمان موجود حالَ ما فرض معدوماً، وإنَّهُ محالٌ.

وكما أنَّه لا أوَّل له فكذلك لا آخر له، لأنَّه لو عدم بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده بعديّة بالزَّمان، فيلزم المحال المذكور، وكلّ ما يلزم من فرض عدمه محال، فهو واجب لذاته، فالزَّمان واجب لذاته.

وأمَّا الخلاء فقد احْتَجّوا على قدمه بأنْ قالوا: إنَّه واجب لذاته لأنَّه يلزم من فرض عدمه المحال، وكلّ ما كان كذلك فهو واجبٌ[2] لذاته. أمَّا المقدّمة الأولى

---

(١) ك: «فالكلام».

(٢) ش، ك: «وكل ما كان كذلك كان واجباً».

فلأنَّ الفضاء لو ارتفع لما بقيت الجهات متميّزة -أعني لا تتميّز جهة الفوق عن جهة السفل، ولا جهة اليمين عن جهة اليسار- وذلك محال بالضَّرورة.

وأمَّا المقدّمة الثَّانية فظاهرة.

واعلم أن الكلام في هذه المسائل سيأتي فيما بعد، فلا نشتغل الآن بضعف هذه الوجوه والأَدِلة لِئَلَّا تتكرَّر.

قال الإمام الرازي:

(مسألة زعم عبدالله بن سعيد منا أن القدم صفة، وزعمت الكرامية أن الحدوث صفة. وهما باطلان)

لأن القدم لو كان صفة لكانت قديمة، والحدوث لو كان صفة لكانت حادثة، ولزم التسلسل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «مسألة: زعم عبد الله بن سعيد -منا- أن القِدَمَ صفة، وزعمت الكرَّاميّة أن الحدوث صفة..» إلى آخره.

أقول: ها هنا بحثان:

الأوَّل: ذهب عبد الله بن سعيد -من أصحابنا- والشَّيخ أبو الحسن الأَشْعَريّ أولاً إلى أن القدم صفة زائدة على ذات القديم، فيكون قِدَم الله تعالى صفة زائدة على ذاته. وأمَّا صفات الله تعالى، فقد قال عبد الله بن سعيد: إنها لا توصف لا بالقدم ولا بالحدوث. قال: لأنَّا لو وصفناها بالقدم لزم قيام المعنى بالمعنى، وإنَّهُ محالٌ. والشَّيخ أبو الحسن الأَشْعَريّ رجع عن هذا المذهب ثانياً وزعم أن المرجع بالقدم إلى البقاء. وقال الأستاذ /[ص: ٦٧أ] أبو إسحاق الإسْفَرَايِنِيّ: المرجع به إلى المعنى الذي لأجله كان الله تعالى مُنَزَّهاً عن المكان والجهة، وادَّعَى اتِّفاق الأصحاب عليه.

وقبل تعديد حُجَجهم نقول: القديم يطلق على الشَّيء الذي يكون ما مضى من زمان وجوده أكثر ممّا مضى من زمان وجود شيء آخر. ويطلق أيضاً على الشَّيء الذي لا أوَّل لزمان وجوده. والزَّمان بهذا المعنى ليس بقديم لأنَّ الزَّمان ليس له زمان. ويطلق أيضاً على الشَّيء الذي ليس لوجوده مبدأ به وجب.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: استدلّ عبد الله بن سعيد على أن القِدَمَ صفة زائدة بوجوهٍ:

الأوَّل: أنَّه عبارة عن نفي العدم السَّابق، ونفي النَّفي ثبوت، فالقِدَم صفة ثبوتيّة. والمقدّمة الأولى ممنوعة.

الثَّاني: نقيضه اللَّاقدم، وهو عدميّ لصدقه على المعدوم، فالقدم ثبوتيّ.

الثَّالث: الحدوث يقابله وهو عدميّ، لأنَّ مفهومه ليس إلّا وجود وعدم ذلك الوجود في زمان مضى، وإذا[1] لم يكن الحدوث وجوديّاً كان القدم وجوديّاً. وضعف هذين الوجهين لا يخفى عليك بعد إحاطتك بما مرَّ من الأبحاث.

واحتجَّ الإمام على إبطال هذا المذهب بأنْ قال: لو كان القدم صفة وجوديّة فإمَّا أن تكون حادثة أو قديمة. والأوَّل محال، وإلَّا لزم أن يكون الله تعالى ليس بقديم، أو محلًّا للحوادث. والثَّاني أيضاً محال، وإلّا لَكان له قِدَم آخر. والكلام فيه كالكلام في الأوَّل، ولزم[2] التَّسلسُل.

وأجاب[3] عبد الله بن سعيد عن هذا[4] وقال: لا نسلِّم الحصر، بل ها هنا قسم آخر، وهو أنْ لا تكونَ قديمة ولا حادثة، وكيف [لا]؟ فإنَّ صفات الله تعالى ليست بقديمة، ولا حادثة.

---

(١) ش: «في زمان معيّن، فإذا».

(٢) ش، ك: «ويلزم».

(٣) ك: «وأجاب».

(٤) ص: «وأجاب عنه عبد الله بن سعيد عن هذا».

وهذا الجواب في غاية السقوط، لأنَّ كلّ معنى لا بُدَّ أن يكون له أوَّل أو لا يكون له أوَّل، والأوَّل الحادث، والثَّاني القديم.

نعم، له أن يختار أنَّه قديم.

قوله: «فحينئذٍ يكون له قِدَم آخر».

قلنا: لا نسلِّم، ولِمَ لا يجوز أن يكون قدمه عين ذاته؟ كالوجود، فإنَّه موجود لا بوجود زائد بل بنفسه. وكذا السَّواد، فإنَّ كونه سواداً ليس لأمرٍ زائد، بل لذاته، وكذا القول في البياض وغيره من الحقائق.

ثم قال عبد الله بن سعيد: ما ذكرتموه من الدَّلالة قائمة في البقاء / [ص: ٦٧ب] مع أنَّكم تذهبون إلى أنَّه صفة زائدة على ذات الباري تعالى.

ولا[1] جواب عنه، إلّا بالمنع من كون البقاء صفة زائدة.

البحث الثَّاني: زعمت الكرَّاميّة وبعض الحكماء أن الحدوث صفة زائدة على ذات الحادث، خلافاً لجمهور العقلاء.

حُجّة الأوَّلينَ وجهان:

الأوَّل: مسبوقيّة وجود الشَّيء بالعدم صفة من صفات الحادث وليست هي عدميّة، لأنَّا ندرك بالضَّرورة التفرّقة بينها وبين نفس العدم، فهي إذن ثبوتيّة.

الثَّاني: نقيضه اللَّاحدوث المحمول على العدم عدميّ، فيكون الحدوث وجوديّاً.

وكلاهما ضعيفان.

أمَّا الأوَّل: فلأنَّه لا يلزم من امتيازها عن نفس العدم كونها وجوديّة لجواز الامتياز في العدمات.

---

(١) ك: «فلا».

وأمَّا الثَّاني فقد عرفْتَه غير مرة.

وأمَّا الجمهور فقد احْتَجّوا بوجوهٍ:

الأوَّل: أنّ الحدوث لو كان صفة وجوديّة، فإمَّا أن تكون حادثة أو قديمة. والأوَّل باطل، وإلَّا لكان لها حدوث آخر ويتسلسل. والثَّاني أيضاً محال، وإلّا لَكان الحادث قديماً، لأنَّا لا نعني بالقديم إلّا ما له صفة القدم.

الثَّاني: أنّ من الحوادث ما هو عَرَض، فلو كان الحدوث معنًى ثبوتيّاً لزم قيام المعنى بالمعنى، وإنَّهُ محالٌ.

الثَّالث: أن الحدوث عبارة عن مسبوقيّة الشَّيء بالعدم، وهي من النسب والإضافات، والنسب والإضافات لا وجود لها في الخارج.

والوجهان الأولان قد عرفْتَ ضعفهما في البحث الأوَّل، وأمَّا الثَّالث فلا نسلِّم كون الإضافات أموراً عدميّة في الخارج.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: زعمت الفلاسفة أن كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة)

أما المادة فلأن المحدث مسبوق بالإمكان، وهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقتدار القادر عليه، لأن صحة اقتدار القادر عليه موقوفة على كون الشيء ممكناً في نفسه، ولو كان إمكانه نفس صحة اقتدار القادر عليه لزم توقف الشيء على نفسه. فثبت أن الإمكان صفة موجودة، وهي سابقة على وجود الممكن، فتستدعي محلاً وهو المادة.

والجواب عنها ما مر في مسألة المعدوم.

وأما المدة فقالوا: كل محدث فعدمه قبل وجوده، فتلك القبلية ليست نفس العدم، فإن العدم قبلُ كالعدم بعدُ، وليس القبل بعد، فهي صفة وجودية، فتستدعي

موصوفاً موجوداً. فقبل ذلك الحادث شيء موصوف بالقبلية لا إلى أول، فهنا قبليات لا أول لها، والذي يلحقه القبلية لذاته هو الزمان، فهنا أزمنة لا أول لها.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «زعمت الفلاسفة أن كلّ محدث فهو مسبوق بمادّة ومدّة..» إلى آخره.

أقول: ذهبت الفلاسفة إلى أن كلّ حادث حدوثاً زمانيّاً -أعني حصول الشَّيء في الزَّمان بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق- مسبوق بمادّة وهي الهيولى ومدّة وهي الزَّمان:

أمَّا تقدّم الهيولى عليه فلأنَّ كلّ محدث فهو مسبوق بالإمكان، / [ص: ٦٨أ] أعني: إمكان وجوده سابق على وجوده، لأنَّ الإمكان لو لم يكن سابقاً عليه لكان قبل وجوده إمَّا واجباً لذاته أو[1] ممتنعاً لذاته.

والأوَّل محال.

أمَّا أولاً: فلأنَّه حينئذٍ يلزم أن يكون موجوداً قبل وجوده.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّه يلزم انقلاب الشَّيء من الوجوب الذَّاتِيّ إلى الإمكان الذَّاتِيّ، وإنَّهُ محالٌ.

والثَّاني أيضاً محال لهذا بعينه.

والإمكان صفة وجوديّة، لأنَّه لو كان عدميّاً لم يكن الشَّيء ممكناً في نفسه، لأنَّه لا فرق بين قولنا: «إمكانه عدميّ» وبين قولنا: «لا إمكان له».

وليس هذا الإمكان عبارة عن صحّة اقتدار القادر على المحدث، لأنَّ القادر إنما يصحّ منه إيجاد فعل ولم يصحّ منه إيجاد فعل لأنَّ الأوَّل ممكن في نفسه والثَّاني

---

(١) ص: «إما واجباً لذاته، وإمّا».

محال، فإذن صحّة اقتدار القادر على الفعل موقوف على كون الشَّيء ممكناً في نفسه، فلو كان إمكانه نفس هذه الصِّحّة لزم أن يكون الشَّيء موقوفاً على نفسه، وإنَّهُ محالٌ.

فَعُلِمَ أنَّ الإمكان سابق على المحدث، وهو صفة وجوديّة [و]مغايرة لصحّة اقتدار القادر[1]، فلا بُدَّ له من محلّ يقوم به، وذلك المحلّ هو الذي يعنى بالمادّة والهيولى، فثبت أن كلّ محدث فهو مسبوق بالهيولى.

ولا يجوز أن تكون الهيولى حادثة، وإلّا لَكانت مسبوقة بهيولى أخرى، ولزم إمَّا الدَّوْر وإمَّا[2] التَّسلسُل المحالان.

وقوله: «والجواب عنها ما مرَّ في مسألة المعدوم[3]» إشارة إلى ما ذكره جواباً عن الحُجّة الثَّانية للقائلين بأنَّ المعدوم شيء، وطريق إيراده ها هنا أن نقول: لا نسلِّم أن الإمكان صفة وجودية[4].

قوله: «وإلَّا لم يبق بين قولنا: «إمكانه عدميّ» و«إمكانه لا»، فرقٌ».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّ الفرق بينهما ظاهر، لأنَّ القول الأوَّل يدلّ على أن إمكان الممكن مفهوم عدميّ ليس له تحقّق في الخارج، والثَّاني يدلّ على نفي الممكن عن الخارج. ومن البيِّن تغايرهما.

ولَئِن سلَّمنا، لكن لا نسلِّم أن محلّ الإمكان يجب أن يكون أمراً ثبوتيّاً، وذلك لأنَّ المحكوم عليه بالإمكان حالة العدم ليس هو الذَّات الثَّانية / [ص: ٦٨ب] لامتناعِ التغيّر على الذَّوَات، فهو إمَّا الوجود أو[5] اتِّصاف الماهيّة به، وكلّ واحدٍ منهما ليس ثابتاً حال العدم، فالمحكوم عليه بالإمكان لا يجب أن يكون ثابتاً.

---

(١) ك: «الفاعل».

(٢) ش: «إما الدور أو».

(٣) ك: «في مسألة المعدوم شيء».

(٤) ش، ك: «وصف وجودي».

(٥) ص: «إما الوجود وإما».

وأمَّا تقدّم المدّة وهي الزّمان على كلّ محدث فلأنَّ كلّ محدث فعدمه قبل وجوده، فهذه القبليّة إمَّا أن تكون نفس ما عَرَض له القبليّة، أو نفس عدمه، أو معنًى ثالثاً مغايراً لهما.

والأوَّل محال، لأنَّ معروضها إمَّا ماهِيَّته أو وجوده أو مجموعهما، والكُلّ محال.

أمَّا الأوَّل والثَّالث فلأنَّ الأشياء المشتركة في القبليّة قد تكون مختلفة بالماهيّة، لأنَّها قد تَعْرِض للإنسان والفرس والحركة، فلو كانت القبليّة نفس تلك الماهيّة أو المجموع الحاصل منها ومن الوجود لزم كون الشَّيء موافقاً في الماهيّة لما يخالفه في الماهية، وإنَّهُ[1] محالٌ.

ولِقائلٍ أنْ يقولَ: إنما يلزم ذلك إنْ لو لم تكن القبليات العارضة للحقائق المختلفة مختلفة بالماهيّة، وهو ممنوعٌ.

وأمَّا الثَّاني فلأنَّ القبليّة لو كانت نفس وجوده لما عَرَضت للعدم ولا البعديّة والمعيّة للوجود، لامتناعِ أن يكون أحد المتقابلين عارضاً للآخر. والتالي محال، لأنَّ القبليّة كما تَعْرِض للوجود تعرض للعدم أيضاً، والبعدية والمعية كما تعرض للعدم تَعْرِض للوجود أيضاً.

والثَّاني -وهو أن تكون القبليّة نفس عدمه- فهو[2] أيضاً باطل لمثل هذا الدَّليل بعينه. ولأنَّ القبليّة لو كانت نفس عدمه لكانت البعديّة أيضاً كذلك، لكن العدم قبل كالعدم بعد، فالقبل بعد، هذا خلف.

والشَّرطيّة ممنوعة، اللَّهُمَّ إلّا إذا تمسك بالإجماع، لأنَّ كلّ من قال إن القبليّة عدميّة إنما قال به لكونها من الأمور النِّسْبيّة، والبعديّة أيضاً كذلك فتكون عدميّة،

---

(١) ش: «وهو».

(٢) ش: «وهو».

فإذن القبليّة مغايرة لهذه الأمور. وكذا الكلام في البعديّة، والمعيّة، وهي أمور وجوديّة لأنَّ نقائضها وهي اللّاقبليّة واللّابعديّة واللّامعيّة أمور عدميّة لصدقها على الممتنعات وبعض المعدومات الممكنة، والصَّادق على العدم عدميّ لامتناع قيام الموجود بالمعدوم، وليست من الأمور المستقلة بأنفسها لأنَّها أمور نِسبيّة، فلا بُدَّ لها من محلّ تقوم به ويكون معروضاً لها بالذَّات.

وليس ذلك هو الشَّيء الذي يقال له (إنه) قبل [لما مرَّ]، بل الزَّمان، / [ص: ٦٩أ] لأنَّا إذا قلنا: «هذه الحركة حصلت قبل تلك الحركة» معناه أن هذه الحركة حصلت في زمان متقدّم على حصول تلك الحركة، فالتَّقدُّم بالذَّات إنما عَرَض للزَّمان وللحركة بالتبع والعَرَض. فإذن القبليّة والبعديّة والمعيّة عَرَضت للزَّمان بالذَّات ولغيره بالعَرَض والتبع.

والزَّمان إنما توجد أجزاؤه على سبيل التقضي والتجدُّد، فقبلَ كلِّ قبلٍ قبلٌ إلى غير النهايّة، وإلّا لَكان الزَّمان مسبوقاً بالعدم فيكون حادثاً، ولو كان حادثاً لكان مسبوقاً بزمان آخر، فيلزم أن يكون للزَّمان زمان آخر، وإنَّهُ محالٌ. فثبت بهذين الدَّليلين أن كلّ محدث فهو مسبوق بمادّة ومدّة، وأن المادّة والزَّمان قديمان.

قال الإمام الرازي:

والجواب: أن تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب أن يكون بالزمان لكان تقدم عدم كل واحد من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان، ولكان تقدم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان، فيلزم أن يكون الله تعالى زمانياً، وأن يكون الزمان زمانياً، وهما محالان.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: أن تقدّم عدم الحادث على وجوده لو وجب أن يكون بالزَّمان لكان تقدّم عدمِ كل واحد من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا الجواب أنْ يُقالَ: ما ذكرتم من الدَّليل وإن دلَّ على أن كلّ حادث مسبوق بزمان، أي يكون عدمه واقعاً قبل وجوده في زمان، ولكن معنا ما ينفي ذلك، (وبيانه) وهو أنَّه لو وجب أن يكون تقدّم عدم الحادث على وجوده بالزَّمان لكان تقدّم عدم اليوم على وجوده بالزَّمان ضرورة تقدّم عدمه على وجوده، وكذا تقدّم عدم كلّ جزء من أجزاء الزَّمان على وجوده فيلزم أن يكون للزَّمان زمان، والكلام فيه كما في الأوَّل، فيؤدي إلى وجود أزمنة لا نهاية لها يحيط كلّ واحد منها بالآخر، وهو محال.

ولقائلٍ أن يقول: الشَّرطيّة ممنوعة، وإنَّما تصدق إنْ لو كان معنى تقدّم عدم اليوم على وجوده هو معنى تقدّم عدم الحادث على وجوده. وليس كذلك، فإنَّ المعني بالتَّقدُّم الأوَّل هو أن الزَّمان المتأخّر -وهو اليوم مثلاً- لم يوجد مع الباري عزَّ اسمه في الزَّمان المتقدّم عليه، والمتأخّر على هذا التفسير يتوقّف وجوده على وجود زمان آخر قبله، وعلى هذا يكون قبل كلّ زمان زمان آخر، والتَّسلسُل على هذا الوجه غير باطل عندنا، بل هو عين ما نذهب إليه.

وأمَّا قوله: «ولكان تقدّم الباري تعالى على هذا الجزء من الزَّمان بالزَّمان فيلزم أن يكون الله زمانيّاً» إشارة إلى دليل آخر على إبطال هذه المقدّمة، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كان تقدّم الشَّيء على الشَّيء يستدعي أن يكون المتقدّم واقعاً في زمان لم يوجد فيه المتأخّر لكان الباري تعالى زمانيّاً ضرورة تقدّمه على اليوم وعلى جميع أجزاء الزَّمان،/ [ص: ٦٩ ب] وهو محال.

ولقائلٍ أن يقول: لِمَ قلتم بأنَّ تقدّم الباري على الزَّمان المعيّن ليس بالزَّمان، بل هو أيضاً بالزَّمان عندنا، لأنَّ الزَّمان المعيّن لمّا لم يكن موجوداً مع الباري تعالى في الأزمنة المتقدّمة لا جَرَمَ كان الباري تعالى متقدّماً عليه، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن الأولى أن نجعل ما ذكره الإمام من الوجهين في الجواب مستنداً للمنع بأنْ يُقالَ: بعد تسليم أن القبليّة والبعديّة والمعيّة[1] أمور

---

(١) ك: «والمعية والبعدية».

وجوديّة غير مستقلة بأنفسها بل لا بُدَّ لها من محلّ تقوم به ويكون معروضاً لها بالذَّات مع ما فيه، لا نسلِّم أن ذلك المحلّ هو الزَّمان.

قوله: «لأنَّا إذا قلنا: «هذه الحركة حصلت قبل تلك الحركة»، معناه: أن هذه الحركة حصلت في زمان متقدّم على حصول تلك الحركة».

قلنا: لا نسلِّم، وما الدَّليل عليه؟ فإنَّ معنى تقدّم الشَّيء على الشَّيء لو كان ما ذكرتم لزم أن يكون الباري تعالى زمانيّاً، وأن يكون للزَّمان[1] زمان ضرورة تقدّم الباري تعالى على اليوم وعلى كلّ جزء من أجزاء الزَّمان وتقدّم بعض[2] أجزاء الزَّمان على البعض. ولمّا كان ذلك باطلاً فكذا ما ذكرتموه.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: العدم لا يصح على القديم)

ولما كانت هذه المسألة إحدى مقدمات مسألة الحدوث لا جرم رأينا أن نذكر برهانها هناك.

---

(١) رسمها في ص: «لزمان».

(٢) ص: «وتقدّم بعض بعض»!

فنقول: الحال قد يكون سبباً لقوام المحل إما بأن يقتضي الحال وجود المحل، ثم أن تصير نفسه حالة فيه. أو بأن يقتضي الأثر حلول مؤثره فيه، وعلى التقديرين لا يلزم الدور.

قال الإمام الكاتبي:

[تقسيم الممكنات على رأي الحكماء]

قال: «تقسيم الممكنات على رأي الحكماء..» إلى آخره.

أقول: الإمام -رحمه الله- أشار في هذا الفصل المختصر إلى أكثر مباحث الحكمة، ونحن نشرحها إن شاء الله تعالى، فنقول: ذهب الحكماء إلى أن الجسم مركَّب من الهيولى والصُّورة، وقالوا إن الصُّورة حالة في الهيولى، ومع حلولها فيها مقومة لوجود الهيولى. والمقوِّم يطلق تارة على جزء الماهيّة كالحَيَوان بالنِّسْبة إلى الإنسان، وتارة على ما يحتاج إليه الشَّيء في وجوده، فالهيولى لمّا احتاجت في وجودها إلى الصُّورة كانت الصُّورة مقوِّمة لوجودها لا لماهِيَّتها. واحْتَجّوا على ذلك بأنَّ بين الهيولى والصُّورة ملازمة، أي: لا ينفكّ شيء منهما[1] عن الأخرى، وذلك يقتضي احتياج إحداهما إلى الأخرى، وإلَّا لجاز انفكاك إحداهما عن الأخرى، فلا يكون اللُّزوم بينهما ثابتاً، هذا خلف.

وحينئذٍ لا يخلو: إمَّا أن تكون كلّ واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى، وهو محال لإفضائه إلى الدَّوْر. أو تكون الصُّورة محتاجة إلى الهيولى فقط، وهو أيضاً محال لأنَّ الهيولى قابلة لها، فلو كانت محتاجة إليها أيضاً، كان الشَّيء الواحد بعينه قابلاً وفاعلاً معاً، وهو محال. أو تكون الهيولى محتاجة إلى الصُّورة، وهو المطلوب.

(١) ك: «لا ينفك إحداهما».

والحكماء سألوا أنفسهم وقالوا: الصُّورة حالة في الهيولى، والحالّ في الشَّيء مفتقر إلى ذلك الشَّيء، فالصُّورة مفتقرة إلى الهيولى، فلو كانت مُقوِّمة لوجودها لَزِمَ الدَّوْرُ، وإنَّهُ محالٌ.

فأشار الإمام إلى جوابه بقوله: «الحالُّ قد يكون سبباً لقوام المحلّ..» إلى آخره. وتقريره أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن الحالّ في الشَّيء مفتقر إليه، لجواز أن الحالَّ يقتضي وجود المحلّ، ثم بعد ذلك يصير أيضاً عِلة لحلول نفسه في ذلك المحلّ، لكن يكون اقتضاؤه هذا الحلول مشروطاً باقتضائه وجود المحلّ. فكذلك ها هنا تصير الصُّورة عِلة لوجود الهيولى، ثم بعد ذلك تصير هي أيضاً عِلة لحلولها في الهيولى، لكن يكون الاقتضاء الثَّاني مشروطاً بالاقتضاء الأوَّل، وليس في ذلك دور أصلاً. أو نقول: يجوز أن يكون الأثر -وهو الهيولى في هذه الصُّورة- /[ص: ١٧٠أ] عِلة لصيرورة مُؤَثِّره -وهو الصُّورة ها هنا- حالة فيها، ولا دور في ذلك أيضاً.

قال الإمام الرازي:

فالمحل المتقوِّم بنفسه المقوِّم لما يحلُّ فيه يسمى بالموضوع، فهو أخص من المحل، فيكون عدمه أعم من عدم المحل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فالمحلّ المتقوم بنفسه، المقوِّم لما يحلّ فيه يسمى بالموضوع..» إلى آخره.

أقول: لّما ثبت أن الحالّ قد يصير مقوماً لوجود محلّه انقسم المحلّ بالضَّرورة إلى قِسْمَيْن: إلى محلّ لا يتقوم بما يحلّ فيه، وإلى محلّ يتقوم بما يحلّ فيه، فالمحلّ الذي لا يتقوم بما يحلّ فيه يسمى بالموضوع، والحالّ فيه بالعَرَض. والمحلّ الذي يتقوم بما يحلّ فيه يسمى بالهيولى، والحالّ فيه بالصُّورة. فالموضوع والهيولى كلّ واحد منهما أخصّ من المحلّ، فعدم الموضوع إذن أعمّ من عدم المحلّ لما عرفْتَ أن عدم الخاصّ أعمّ من عدم العامّ. فإذا نفينا عن الشَّيء كونه في الموضوع لا يلزم أنْ لا يكونَ في المحلّ، والصُّورة والعَرَض كلّ واحدٍ منهما أخصّ من الحالّ.

قال الإمام الرازي:

إذا عرفت ذلك فنقول: الممكن إما أن يكون في الموضوع، وهو العرض. أو لا يكون، وهو الجوهر. والجوهر إما أن يكون في المحل، وهو الصورة. أو يكون محلاً، وهو الهيولى. أو مركباً من الصورة والهيولى، وهو الجسم فقط بالاستقراء. أو لا حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما، وهو إما أن يكون متعلقاً بالأجسام تعلق التدبير، وهو النفس. أو لا يكون متعلقاً، وهو العقل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «إذا عرفْتَ هذا فنقول: الممكن إمَّا أن يكون في الموضوع، وهو العَرَض..» إلى آخره.

أقول: الممكن الموجود في الخارج إمَّا أن يكون حالًّا في موضوع أو لا يكون، والأوَّل هو العَرَض، والثَّاني هو الجوهر. ثم الجوهر إمَّا أن يكون في محلّ أو لا يكون، والأول هو الصُّورة، والذي لا يكون في محلّ إمَّا أن يكون محلًّا، وهو الهيولى، أو يكون مركَّباً من الهيولى والصُّورة وهو الجسم، أو لا يكون حالًّا ولا محلًّا[1] ولا مركَّباً من الهيولى والصُّورة، وحينئذٍ لا يخلو: إمَّا أن يكون متعلّقاً بالأجسام تعلّق التَّدبير والتَّصرُّف وهو النَّفس، أو لا يكون متعلّقاً بها هذا التعلّق وهو العقل.

قال الإمام الرازي:

وأما العرض فهو إما أن يقتضي نسبة أو قسمة أو لا نسبة ولا قسمة.

أما النِسَبُ فسبعة أقسام: الأين، وهو الحصول في المكان.

---

(١) ك: «حالًّا أو محلًّا».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «(و)أمَّا العَرَض فإمَّا أن يقتضي نِسْبة أو قسمة، أو لا نِسْبة، ولا قسمة..» إلى آخره.

أقول: لمّا فرغ من أقسام الجوهر شرع في أقسام العَرَض، فقال: «العَرَض إمَّا أن يقتضي نِسْبة»، أي: إمَّا أن يتوقّف تصوّره على تصوّر أمر خارج عنه أو لا يكون كذلك، والأوَّل هو الأعراض النِّسْبيّة، وسيجيء تفصيلها.

وأمَّا الثَّاني فإمَّا أن يكون قابلاً للقسمة أو لا يكون، والأوَّل هو المقدار المتَّصِل والمنفصل، والثَّاني هو الكيفيّات كالألوان وغيرها، أمَّا الأعراض النِّسْبيّة فسبعة أقسام:

أحدها: الأين، وهو عبارة عن حصول الشيء في المكان، كقولنا: «في البيت»، أو: «في السوق»، وعند بعض الحكماء عبارة عن أمر به يصحّ للجسم أن ينتقل عن المكان وإليه بالحركة وأن يسكن فيه.

وأمَّا المكان فقد اختلفوا في أمره: فقال أرسطو /[ص: ٧٠ب] وأتباعه إنه عبارة عن السَّطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسَّطح الظَّاهر من الجسم المحوي. وقال أفلاطن[١] وأتباعه إنَّهُ عبارة عن البعد المُجَرَّد عن المادّة. وقال المتكلّمون إنَّهُ عبارة عن الشَّيء الذي يَتمكَّن فيه المتمكّن. ولكل واحدٍ حُجَج لا يليق ذكرها بهذا الموضع، فأخرناها إلى الموضع اللَّائق بها.

ثم الأين منه ما هو حقيقيّ ومنه ما هو غير حقيقيّ. أمَّا الحقيقيّ فهو كون الشَّيء في مكانه الخاصّ به الذي لا يستغني عنه، ككون زيد في الموضع الذي شغله بالمماسّة مماسّة حقيقيّة.

---

(١) رسمها في ش، ك: «أفلاطون».

وأمَّا الغير الحقيقيّ فهو الذي لا يكون كذلك، ككون زيد في البيت، فإنَّ جميع البيت لا يكون مشغولاً به على وجه يُماسُّ ظاهره جميع جوانب البيت. ومنه ما هو أبعد من ذلك ككون زيد في الدَّار، ومنه ما هو أبعد من هذا ككونه في البلد، ومنه ما هو أبعد من هذا ككونه في الإقليم أو في المعمورة من الأرض أو في الأرض كلها أو في العالم، فإن هذه أينات غير حقيقية، ولهذا إذا سئل عنه: «أين هو»؟ يصحّ أن يجاب عنه بأي واحد كان من هذه الأينات، فيقال: «هو في البيت»، أو «في الدَّار» إلى غير ذلك من المذكورة[١].

قال الإمام الرازي:

والمتى، وهو الحصول في الزمان أو في ظرفه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومتى، وهو حصول الشَّيء في الزَّمان و[٢] في طرفه».

أقول: مقولة «متى» عبارة عن هيئة تَعْرِض للشَّيء بسبب نسبته إلى الزَّمان وكونه[٣] فيه أو في أطراف الزَّمان، فإنَّ كثيراً من الأشياء لا تقع إلّا في طرف الزَّمان وهو الآن، وهو الذي نسبته إلى الزَّمان نِسْبة النُّقْطة إلى الخطّ.

وهو -أعني مقولة «متى»- إمَّا حقيقيّ، وهو كون الشَّيء في الزَّمان الذي لا يفضل عليه، بل يطابق وجوده، ككون الكسوف مثلاً في ساعة معيّنة من الليل. وإلى غير حقيقيّ، وهو الذي لا يكون كذلك، ككون الكسوف في يوم كذا، بل في شهر كذا، بل في سنة كذا، بل في دور كذا.

---

(١) ك: «من الأينات المذكورة».

(٢) ش: «أو».

(٣) ك: «فكونه».

إلّا أن الفرق بين المكان الحقيقيّ والزَّمان الحقيقيّ هو أن الزَّمان الحقيقيّ يجوز أن تنسب إليه أشياء كثيرة، تطابق وجود كلّ واحد منها. وأمَّا المكان الحقيقيّ فيستحيل فيه ذلك لامتناعِ حصول الجسمين في حالة واحدة في مكان واحد بعينه.

قال الإمام الرازي:

والمضاف، وهو النسبة المتكررة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والمضاف، وهو النِّسْبة المتكرّرة».

أقول: الإضافة عبارة عن حالة تَعْرِض للجوهر بسبب كون شيءٍ آخر في مقابلته، ولا يعقل وجودها إلّا بالقياس إلى ذلك الشَّيء. كالأُبُوّة والبُنُوّة والموازاة والمحاذاة[1]، /[ص: ٧١أ] فإنَّ حَقِيقة الأُبُوّة لا تُعْقَل إلّا بالقياس إلى البُنُوّة، وكذلك البُنُوّة لا تُعْقَل إلّا بالقياس إلى الأُبُوّة. ولذلك سمى هذه النِّسْبة بالنِّسْبة المتكرّرة، أي: لا يعقل كلّ واحد من المُضَافَيْنِ، إلّا بالقياس إلى الآخر. ولا كذلك الأب والابن، فإنَّ لكلٍّ واحدٍ منهما ذاتاً وماهيّة ليست بمضافة من حيث تلك الماهيّة، بل تلحقها الإضافة، وبسبب تلك الإضافة يقال لأحدهما: أب، وللآخر: ابن. فالمضاف الحقيقيّ هو الأُبُوّة والبُنُوّة لا الأب والابن.

وليست الإضافة معنًى واحداً في المتضايفين، بل لكلٍّ واحدٍ منهما إضافة مخصوصة إلى الآخر مغايرة لإضافة الآخر إليه، وهو في الأُبُوّة والبُنُوّة ظاهر، إذ كلّ إضافة مخالفة للأخرى بالنَّوْع.

---

(١) هنا مقابله في حاشية ص: «حاشية: الموازاة: عبارة عن كون الشيئين بحيث لا يتلاقيان وإن أخرجا على الاستقامة إلى غير النهاية. والمحاذاة: عبارة عن كونهما بحيث يتلاقيان عند إخراجهما، أو إخراج أحدهما على الاستقامة».

والإضافة تَعرِض للمقولات كُلّها، أمَّا الجوهر كالأب والابن، وللكمّ المتَّصِل كالصَّغِير والكبير، والمنفصل كالقليل والكثير، وللكيف كالأحرِّ والأبرد، وللمضاف نفسه كالأقرب والأبعد، وللأين كالأعلى والأسفل، ولِمَتَى كالأقدم والأحدث، وللوضع كالأشدّ انتصاباً وانحناءً، وللملك كالأكسى والأعرى، وللفعل كالأقطع والأصرم، وللانفعال كالأشدّ تقطُّعاً وتسخُّناً.

قال الإمام الرازي:

والملك، وهو كون الشيء محاطاً بغيره الذي ينتقل بانتقاله.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والملك، وهو كون الشَّيء محاطاً بغيره الذي ينتقل بانتقاله».

أقول: هذه المقولة كما يقال لها«الملك» يقال لها«الجدة» أيضاً، قال الشَّيخ في «الشفاء»: «أمَّا مقولة الجدة فلم يتَّفق لي إلى هذه الغاية فهمها، ولا أجد الأمور التي تُجعل كالأَنْوَاع لها أنواعاً لها، ولا أعلم شيئاً يوجب أن تكون مقولة الجدة جنساً لتلك الجزئيّات، ويشبه أن يكون غيري يعلم ذلك، فليتأمل ذلك من كتبهم». ثم ذكر في آخر الفصل أنَّه نِسْبة إلى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب إليه كالتسلُّح والتَّنعل ولبس القميص، فمنه ذاتِيّ كحال الهرّة عند إهابها، ومنه عَرَضِي كحال الإنسان عند قميصه، هذا كلامه بعينه.

والذي لخصه الإمام وسائر العلماء من كتب الشَّيخ: أن الملك هو كون الجسم بحيث يحيط بكُلّه أو ببعضه ما ينتقل بانتقاله، ككون الإنسان متقمِّصاً أو متعمّماً أو منتعلاً أو متختماً، وهذه الحالة إنما تتم بِشَرْطِين:

أحدهما: الإحاطة بكُلّه أو ببعضه. والثَّاني: الانتقال. فإنْ انتفى أحدهما -كما إذا وضع الإنسان قميصاً على رأسه فإنَّه ينتقل بانتقاله لكن لا يحيط به، أو جلس في بيت فإنَّ أجزاء البيت / [ص: ٧١ب] تحيط به، لكنَّها لا تنتقل بانتقاله- لا يكون ملكاً.

قال الإمام الرازي:

وأن يفعل، وهو التأثير.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأن يفعل، وهو التَّأثير».

أقول: هذه المقولة عبارة عن كون الشَّيء بحيث يؤثِّر في غيره أثراً غير قارّ الذَّات بل لا يزال يتجدد، كالتَّسخين ما دام يسخن والتَّبريد ما دام يبرد والتَّقطيع ما دام يقطع.

قال الإمام الرازي:

وأن ينفعل، وهو التأثر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأن ينفعل، وهو التأثُّر».

أقول: هذه المقولة عبارة عن كون الشَّيء متأثراً عن غيره ما دام يتأثر، كالتَّسخن والتَّبرد والتقطع، لا كالسُّخونة والبرودة فإنَّ السُّخونة عبارة عن الأثر الحاصل للمحلّ القارّ الذَّات[1] بعد وقوف الحركة، فكان من مقولة الكيف.

وأمَّا التّأثُّر فهو عبارة عن الاستحالة والتّغيُّر والتّبدُّل من حالٍ إلى حالٍ، وهو عين الحركة.

واسم «أن يفعل» و«أن ينفعل» أولى بهاتين المقولتين من اسم الفعل والانفعال، لأنَّ الفعل والانفعال كما يقعان على التَّأثير والتّأثُّر اللذين هما التَّحريك

---

(١) مقابل هذا الموضع في حاشيتَي ص، ك: «حاشية [حاشية: من ص فقط]: القارُّ الذّات: هو الذي تكون أجزاؤه موجودة معاً، وغير القارِّ الذّات ما يقابله».

والحركة فقد يقعان أيضاً على الأثر الحاصل بعد وقوف الحركة، لأنَّ السُّخونة الحاصلة في المحلّ بعد تمام التَّسخين قد يضاف إلى الفاعل فيقال: «هذا فعله». وقد يضاف إلى المحلّ فيقال: «هذا انفعاله» وأمَّا «أن يفعل»، و«أن ينفعل» فلا يقعان إلّا على التَّحريك والحركة.

قال الإمام الرازي:

والوضع، وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب، وما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والوضع، وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب[1]، وما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة».

أقول: الوضع عبارة عن هيئة تَعْرِض للجسم بسبب نِسْبة أجزائه بعضها إلى بعض نِسْبة تتخالف الأجزاء لأجلها في الموازاة والمحاذاة والانحراف والقرب والبعد بالقياس إلى جهات العالم وأجزاء المكان إن كان في مكان، كالقيام والقعود والاستلقاء والاضطجاع والانبطاح والتَّربيع والافتراش، فكون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض هذه النِّسْبة هو مقولة الوضع.

وظاهر كلام الشَّيخ والإمام يدلّ على أنَّه يُعتبر فيه نسبتان: نِسْبة بعض الأجزاء إلى البعض ونسبتها إلى الأمور الخارجة عنها.

ولفظة[2] «الوضع» كما يقال على ما ذكرناه فقد يقال أيضاً على ما يَعْرِض للكمِّ المتَّصِل، وهو كونه بحيث يمكن أن تَعْرِض له أجزاء متَّصِلة على الثبات،

(١) ص: «التسبب».
(٢) ك: «ولفظ».

ويشار إلى كلّ واحدٍ منها أين هو من الآخر، وهو قريب من الوضع الذي هو المقولة وعلى كلّ ما يكون في جهة معيّنة بحيث يمكن /[ص: ٧٢أ] أن يشار إليه إشارة حِسِّيّة، فيقال لهذا الشَّيء: «إنه ذو وضع» سواءً كان له أجزاء(١) بالقُوّة أو بالفعل أو لم يكن، فعلى هذا للنقطة وضع لأَنَّه يمكن أن يشار إليها إشارة حِسِّيّة.

قال الإمام الرازي:

وأما العرض الذي يقتضي القسمة فإما أن يكون بحث ينقسم إلى أجزاء مشتركة في حد واحد، وهو الكم المتصل. أو لا يشترك في حد واحد، وهو الكم المنفصل.

أما المتصل: فإما أن تكون الأجزاء المفترضة فيه بحيث توجد معاً، وإما أن لا يكون كذلك. فالأول هو الكم المتصل القار الذات، وهو إما أن يكون ذا بعد واحد، وهو الخط. أو ذا بعدين، وهو السطح. أو ذا ثلاثة أبعاد، وهو الجسم التعليمي. وأما الذي لا يكون قار الذات فهو الزمان فقط. وأما الكم المنفصل فهو العدد.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا العَرَض الذي يقتضي القسمة..» إلى آخره.

أقول: لمّا ذكر الإمام الأعراض النِّسْبيّة شرع في ذكر الأعراض التي تقتضي القسمة.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: العَرَض الذي يقتضي القسمة هو الكمّ، وقد ذكروا في تعريفه أموراً ثلاثة:

أحدها: أَنَّه العَرَض الذي يقبل المساواة واللَّامساواة لذاته.

والثَّاني: أَنَّه العَرَض الذي يقبل التجزّؤ والانقسام.

---

(١) ك: «الأجزاءُ».

والثَّالث: أنَّه العَرَض الذي يمكن أن يُفرض واحد فيه أو في غيره ويصير هو معدوداً ومقدَّراً به.

وهو -أعني الكمّ- إمَّا أن يكون بحيث يمكن أن يُفرض فيه أجزاء تتلاقى على جزء واحد مشترك بينها وإمَّا أنْ لا يكونَ كذلك. والأوَّل هو الكمّ المتَّصِل، والثَّاني هو الكمّ المنفصل.

أمَّا الكمّ المتَّصِل فإمَّا أن يكون قارّ الأجزاء ذا وضع، أي: توجد لأجزائه المفروضة فيه اتِّصال وثبات يمكن أن يشار إلى كلّ واحدٍ منها أين هو من الآخر، وإمَّا أنْ لا يكونَ بهذه الحالة.

والأوَّل هو المقدار. والثَّاني هو الزَّمان، إذ ليس لأجزائه المفروضة فيه اتِّصال وثبات ووضع، لأنَّها لا توجد معاً بل على سبيل الانقضاء والتجدُّد، ولا يمكن أن يشار إلى واحدٍ منها أين هو من الآخر.

والمقدار إمَّا أن يكون امتداداً واحداً وهو الخطّ، وعرَّفوه بأنَّه طول لا عَرْض له.

أو يمكن أن يُفرض فيه امتدادان متقاطعان على زاوية قائمة وهو السَّطح، وعرَّفوه بأنَّه طول وعَرْض فقط.

أو يمكن أن يفرض فيه ثلاثة امتدادات متقاطعة على زوايا قوائم وهو الجسم التعليميّ[1]، وعرَّفوه بأنَّه طول وعَرْض وعمق. وإنَّما سمي بهذا الاسم لأنَّ البحث في العُلُوم التعليميّة -أعني العُلُوم الرياضيّة- يقع عن الجسم بهذا المعنى، ويسمى ثخناً أيضاً لأنَّه حشو ما بين السطوح.

---

(١) مقابله في هامش ص: «حاشية: إذا وقع خط على خط وصيّر الزاويتين الحادثتين المتساويين يقال لكل واحدة منها: قائمة، وللخط الواقع: عمود، وإن كانت إحداهما أعظم فالعظمى تسمى: منفرجة، والصغرى حادة».

وأمَّا الكمّ المنفصل فهو العدد لا غير، إذ ليس يمكن أن يفرض بين أجزائه المفروضة فيه حدّ واحد مشترك تتلاقى عنده وتتَّحِد به، فإنَّه ليس بين الاثنين والثَّلاثة حدّ مشترك بهذه الصِّفة كالنُّقْطة المشتركة بين قسمي الخطّ والخطّ المشترك بين قسمي السطح والسَّطح المشترك بين قسمي الجسم والآن المشترك بين / [ص: ٧٢ب] الماضي من الزَّمان والمستقبل.

قال الإمام الرازي:

وأما العرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة فهو الكيف، وأقسامه أربعة. أحدها: المحسوسات بالحواس الخمس. وثانيها: الكيفيات النفسانية. وثالثها: التهيؤ إما للدفع، وهو القوة. أو للتأثر، وهو اللاقوة. ورابعها: الكيفيات المختصة بالكميات، إما المتصلة، كالاستقامة والانحناء. وإما المنفصلة، كالأولية والتركيب والتقدم والتأخر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا العَرَض الذي لا يقتضي قسمة، ولا نِسْبة فهو الكيف، وأقسامه أربعة: أحدها: المحسوسات بالحواسّ الخمسة..» إلى آخره.

أقول: لَمّا ذكر الأعراض النِّسْبيّة والمقتضية للقسمة شرع في ذلك العَرَض الذي لا يقتضي شيئاً منهما -أعني النِّسْبة والقسمة- وقال: العَرَض الذي شأنه ذلك هو الكيف. وعرَّفه الإمام في «الملخَّص» بأنَّه العَرَض الذي لا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره، ولا يقتضي القسمة واللَّاقسمة في محلّه اقتضاءً أوليّاً. فالعَرَض كالجنس البعيد، وبه يتميّز عن الجوهر، وقولنا: «لا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره» تخرج عنه جميع الأعراض النِّسْبيّة التي عددناها. وقولنا: «لا يقتضي القسمة واللَّاقسمة» يخرج عنه الكمّ بأقسامه الثَّلاثة والوَحْدة والنُّقْطة. وإنَّما قيّد اقتضاءه اللَّاقسمة بالأوليّ ليندرج فيه العلم بالمعلومات التي لا تنقسم، فإنَّ هذا العلم (لا)[1] يقتضي اللَّاقسمة، لكن لا لذاته، بل بواسطة وَحْدة المعلوم.

---

(١) كذا في ص، وبغير «لا» في الباقي، وهو الصواب.

وأنواع الكيف أربعة:

أحدها: الكيفيّات المحسوسة بالحواسّ الخمس[1]، كالألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة، وهي -أعني الكيفيّات المحسوسة- إن كانت راسخة[2] كصفرة الذهب وحلاوة العسل تسمى كيفيّات[3] انفعاليات، إمَّا لانفعال الحواسّ عنها أو لانفعالات حصلت في موضوعاتها بسبب حصولها فيها، إمَّا في أصل الخِلْقة كما في المثالين المذكورين وإمَّا بعد الخِلْقة كملوحة ماء البحر وصفرة من به سوء مِزَاج في الكبد.

وإن كانت غير راسخة مثل حُمرة الخجل وصفرة الوَجَل تسمى انفعالات، وإن كانت في الحَقِيقة كيفيّات لكثرة الانفعال الحاصلة في موضوعاتها لسرعة استبدالها.

وثانيها: الكيفيّات النفسانيّة[4] أي: المختصّة بذوات الأَنْفُس، وهي إن كانت راسخة سميت ملكات كالعلم والكتابة في انتهائها، وإن كانت غير راسخة تسمى حالاً كغضب الحليم[5] والكتابة في ابتدائها.

وثالثها: التهيؤ، أي: الاستِعْداد الشديد، إمَّا نحو اللَّاانفعال والدفع كالمِصْحاحيّة والصَّلابة، وتسمى قُوّة. وإمَّا نحو التّأثُّر والانفعال كالمراضيّة واللّين، وتسمى لا قُوّة طبيعيّة ووَهْناً طبيعيّاً.

---

(١) ص: «الخمسة».

(٢) في هامش ص: «ش: أي: ثابتة بحيث لا تزول».

(٣) ك: «الكيفيات».

(٤) ك: «النفسية»، ش: «الكيفيات من النفسانيةِ».

(٥) ك: «الحكيم».

ورابعها: الكيفيّات /[ص: ١٧٣أ] المختصّة بالكَمِّيّات، أمَّا المختصّة بالكَمِّيّات المتَّصِلة فكالتَّربيع والتَّثليث والاستقامة والانحناء، وأمَّا المختصّة بالكَمِّيّات المنفصلة فكالزَّوْجيّة والفرديّة والأوليّة والتَّركيب.

والعدد الأوَّل عدد لا يعدّه إلّا الواحد، كالاثنين والثَّلاثة والسَّبعة[١]، والعدد المركَّب عدد يعدّه عدد غير الواحد، كالأربعة والسِّتّة والثمانية، فإنَّ الأربعة يعدها[٢] الاثنان، والسِّتّة (يعدّها) الاثنان والثَّلاثة، والثمانية (يعدّها) الاثنان والأربعة.

قال الإمام في «الملخَّص»: «وأجود ما ذكروه في الحصر: أن الكيفيّة إمَّا أن تكون مختصّة بالكَمِّيّات كالتَّثليث والتَّربيع والزَّوْجيّة والفرديّة، وإمَّا أن لا تكون مختصّة بها، وحينئذٍ إن كانت محسوسة فهي الانفعاليات والانفعالات، وإن لم تكن محسوسة فإنْ كانت استِعْدادا نحو الكمال فهو القُوّة واللَّاقُوّة، وإن كانت كمالاً فهو الحال والملكة».

ثم قال: «واعلم أنَّا لمّا فسّرنا الحال والملكة بالكيفيّات النَّفسانيّة رجع حاصل هذا التقسيم إلى أن كلّ كيفيّة غير مختصّة بكَمِّيّة ولا محسوسة إذا لم تكن استِعْدادا لقبول أو دفع فهي كيفيّة نفسانيّة.

وهو ممنوعٌ لجواز وجود كيفيّة جسمانيّة لا تكون مختصّة بالكَمِّيّات ولا تكون محسوسة ولا مختصّة بذوات الأَنْفُس ولا تكون ماهِيَّتها نفس الاستِعْداد، وإذا كان كذلك فالجزم بأنَّ كلّ كيفيّة غير مختصّة بالكَمِّيّة ولا محسوسة ولا استِعْداد كانت حالاً أو ملكة دعوى من غير دليل».

---

(١) ش: «كالثلاثة والخمسة والسبعة».

(٢) ش: «يعده».

قال الإمام الرازي:

أما المتكلمون فقد أنكروا وجود الأعراض النسبية. أما الإضافة فلأنها لو كانت موجودة لكانت في محل، وحلولها في محلها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل، فكانت غير ذاتها. وذلك الغير أيضاً يكون حالاً في المحل، فيكون حلوله زائداً عليه، ولزم التسلسل.

ولأن كل حادث يحدث فإن الله تعالى يكون موجوداً معه في ذلك الزمان، فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى، وهو محال.

ولأن الإضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها بناءً على أن الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات، فحصول وجودها لماهيتها إضافة بين وجودها وماهيتها، وتلك الإضافة سابقة على تحقق الإضافة الموجودة، فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه، هذا خلف.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا المتكلّمون فقد أنكروا وجود الأعراض النِّسْبيّة، أمَّا الإضافة فلأنَّها لو كانت موجودة لكانت في محلّ..» إلى آخره.

أقول: اعلم أن المتكلّمين أنكروا كون الأعراض النِّسْبيّة أموراً وجوديّة، بل زعموا أنها اعتبارات ذهنيّة لا وجود لها في الخارج.

أمَّا الإضافة فقد احْتَجّوا على كونها كذلك بوجوه:

الأوَّل: أن الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان لكانت حالة في محالَّ ضرورةَ أنها ليست من الأمور القائمة بأنفسها، ولو كانت حالّة في محلّ لكان كونها في المحلّ إضافة أخرى عارضة لها، فتحتاج هي أيضاً إلى محلّ، والكلام فيها كالكلام في الأولى، ويلزم منه التَّسلسُل، وإنَّهُ / [ص: ٧٣ب] محالٌ.

الثَّاني: لو كانت الإضافة موجودة في الأعيان لزم أن يكون الباري تعالى محلًّا للحوادث، والتَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشَّرطيّة: هو أن كلّ حادث يحدث فإنَّ الله تعالى يكون موجوداً معه، وتلك المعيّة إضافة، وهي ما كانت موجودة قبل ذلك الوقت وتزول بَعْدَه، فيكون الباري (تعالى) محلًّا لتلك المعيّة الحادثة التي هي إضافة.

الثَّالث: لو كانت الإضافة موجودة في الأعيان لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود لما ثبت أن الوجود وصفٌ مشترك بين جميع الموجودات، ومتميّزة عنها بخصوصيتها[1]، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، وإذا[2] كان كذلك كان وجودها غير ماهِيَّتها، لكن الوجود ما لم يتقيّد بتلك الخصوصيّة لم توجد الإضافة في الأعيان، فيكون ذلك التقيّد سابقاً على وجود الإضافة، لكن ذلك التقيّد هو نفس الإضافة، فإذن لا توجد الإضافة في الخارج إلّا إذا وجدت الإضافة قبلها، والكلام في الإضافة الثَّانية كالكلام في الأولى، فيلزم أن لا توجد الإضافة إلّا بعد وجود إضافات لا نهاية لها، وإنَّهُ محالٌ. ولأنَّه يلزم أن تكون الإضافة موجودة قبل نفسها، وإنَّهُ أدخل في الاستحالة.

والجواب عن الأوَّل أن نقول: لا نسلِّم أن الإضافة لو كانت حالة في محلٍّ كان حلولها في المحلّ إضافة أخرى عارضة لها، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان للإضافة مفهوم آخر وراء هذا الحلول وليس كذلك، فإنَّ الأُبُوّة العارضة للموضوع -مثلاً- مفهومها عين[3] مفهوم العُروض للموضوع، وليس لها مفهوم آخر وراء ذلك العروض للموضوع، وإذا كان كذلك لا يلزم أن يكون للعروض للموضوع عروض آخر للموضوع، حتى يلزم التَّسلسُل.

---

(١) ش: «بخصوصياتها»، ك: «لخصوصياتها».

(٢) ك: «فإذا».

(٣) ك: «غير».

وفيه نظر، لأنَّ حلولها في المحلّ مشروط بوجودها ونِسْبة بينها وبين محلّها، والمشروط مغاير للشرط، والنِّسبة للمنتسب.

وعن الثَّاني أن نقول: لا نسلِّم صدق الشَّرطيّة، وإنَّما تصدق إن لو كان معنى قولنا: «إن الله تعالى موجود مع الحادث المعين» كونه موجوداً معه في الزَّمان أو في المكان وهو ممنوعٌ، فإنَّ الله تعالى منزَّه عن ذلك. بل معنى ذلك صدق الوجود عليه زمان صدق الوجود على غيره / [ص: ٧٤أ] من الحوادث، وذلك لا يوجب إضافة ولا نِسْبة، فلا يلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى.

وعن الثَّالث: (أنَّا) لا نسلِّم كون الوجود وصفاً مشتركاً بين جميع الموجودات. وما ذكر من الدَّليل عليه فقد أجبنا عنه.

ولَئِن سلَّمنا كون الوجود مشتركاً لكن لا نسلِّم أنَّه يلزم تقدّم الإضافة على نفسها، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان مفهوم تقيّد الوجود بالخصوصيّة مغايراً لمفهوم الإضافة، وهو ممنوعٌ. بل عندنا مفهوم الإضافة ومفهوم ذلك التقيّد واحد. وفيه ما مرَّ في الجواب عن الوجه الأول.

قال الإمام الرازي:

وأما نسبة الشيء إلى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة أخرى إلى ذلك الزمان، ولزم التسلسل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا نِسْبة الشَّيء إلى الزَّمان، فلو كانت وجوديّة لكان لها نِسْبة أخرى إلى ذلك الزَّمان..» إلى آخره.

أقول: قال المتكلّمون: نِسْبة الشَّيء إلى الزَّمان التي هي مقولة «متى» ليست صفةً وجودية، لأنها لو كانت صفة وجودية لكانت حاصلة في الزمان، فيكون

حصولها في الزمان أيضاً نِسْبة أخرى زائدة عليها، ولها أيضاً حصول في الزَّمان، والكلام في الحصول الثَّاني والثَّالث كما في الأوَّل فيلزم التَّسلسُل.

لا يقال: لا نسلِّم أنها لو كانت وجوديّة وحاصلة في الزَّمان لكان حصولها في الزَّمان نِسْبة أخرى زائدة عليها، ولِمَ لا يجوز أن يكون حصولها في الزَّمان عين وجودها؟ وعلى هذا لا يلزم التَّسلسُل.

لأنَّا نقول: لأن حصولها في الزَّمان مشروط بوجودها، والشَّرط مغاير للمشروط ولِأنَّ حصولها في الزَّمان نِسْبة بينها وبين ذلك الزَّمان، والنِّسْبة بين الشيئَيْنِ متأخّرة عنهما مغايرة[1] لهما.

قال الإمام الرازي:

وكذا التأثير لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة إلى مؤثر، وكان تأثير المؤثر فيها صفة أخرى، ولزم التسلسل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وكذلك التَّأثير..» إلى آخره.

أقول: الدَّليل على أن تأثير الشَّيء في الشَّيء ليس أمراً مغايراً لذات المُؤَثِّر والأثر هو أنَّه لو كان كذلك لكان عَرَضاً قائماً بذات المُؤَثِّر أو الأثر ضرورة أنَّه ليس جوهراً قائماً بنفسه مبايناً عن ذات المُؤَثِّر والأثر، ولو كان كذلك لكان مفتقراً إليه، فيكون ممكناً لذاته مفتقراً إلى مُؤَثِّر، فيكون تأثير المُؤَثِّر فيه أيضاً أمراً (آخر) مغايراً له ولمُؤَثِّره، والكلام فيه كما في الأوَّل، فيلزم التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ك: «متغايرة».

قال الإمام الرازي:

وكذا القبول لو كان صفة زائدة لكانت موصوفية الذات بها صفة أخرى، ولزم التسلسل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وكذلك القبول..» إلى آخره.

أقول: لو كان مقولة: «أن ينفعل» التي [هي] عبارة عن قبول الشَّيء للشَّيء أمراً زائداً لكان ذلك القبول عَرَضاً قائماً بالمحلّ، فتكون موصوفيّة ذلك المحلّ بذلك القبول أمراً زائداً على ذلك القبول، والكلام فيها كما في الأوَّل، ولزم التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ.

فهذا جميع دلائل نفاة الأعراض النِّسْبيّة.

قال الإمام الرازي:

أما الحكماء: فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الأرض مثلاً أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد.

وهو ليس أمراً عدمياً، لأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً، فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية، وإلا لكان نفي النفي عدمياً وهو محال، فالفوقية أمر ثبوتي.

وليست هي نفس الذات، لأن الجسم من حيث إنه جسم غير مقول بالقياس إلى الغير، ومن حيث إنه فوق مقول بالقياس إلى الغير. ولأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً، والذات باقية في الحالتين والفوقية غير حاصلة في الحالين.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الحكماء / [ص: ٧٤ب] فقد احْتَجّوا على ثبوت هذه النسب، بأنَّ كون السَّماء فوق الأرض -مثلاً- أمر حاصل، سواء وجد الفرض والاعتبار، أو لم يوجد..» إلى آخره.

أقول: احْتَجَّ الحكماء على كون هذه النسب أموراً وجوديّة في الأعيان بأنْ قالوا: كون السَّماء فوق الأرض إمَّا مُجَرَّد اعتبار عقليّ أو أمر محقّق في الخارج. والأوَّل باطل، لأنَّه لو كان كذلك لما كان هذا الحكم ثابتاً قبل الفرض والاعتبار، واللَّازم كاذب لأنَّ هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد.

ولِأنَّ الفوقيّة قد تحصل للشَّيء بعدما لم تكن حاصلة له فالفوقيّة حصلت إذن بعد عدمها، والحاصل بعد عدمه لا يكون عدميّاً، وإلّا لَكان نفي النَّفي عدميّاً، فالثُّبوت عدم، هذا محال[1]. فعُلم أن الفوقيّة صفة ثبوتيّة في الخارج.

وليست هي نفس ما عَرَض له الفوقيّة، لأنَّ ما عَرَض له الفوقيّة -وهو الجسم مثلاً من حيث إنَّهُ تلك الذَّات- ليس أمراً مقولاً بالقياس إلى غيره، ومن حيث إنَّهُ معروض[2] للفوقيّة مقول بالقياس إلى الغير، فالفوقيّة مغايرة لتلك الذَّات.

ولِأنَّ الفوقيّة لو كانت نفس ما عَرَضت له لزال معروضها بزوالها. وليس كذلك، لأنَّ الشَّيء قد لا يكون فوقاً[3] ثم يصير فوقاً وبالعكس، وهو -أعني معروض الفوقيّة- باقٍ في الحالتين، والفوقيّة غير حاصلة حالَ[4] عدمها، فالفوقيّة مغايرة لمعروضها. هذا تقرير ما ذكره الإمام.

---

(١) ش: «هذا خلف».

(٢) ص: «ومن حيث إن معروضَ».

(٣) زيادة في ك: «قد لا يكون فوقاً، وبالعكس».

(٤) ك: «حالة».

والحكماء ذكروا لإثبات هذا المطلوب وجهاً آخر، وهو أن[1] المفهوم من كون الشَّيء مُؤَثِّراً في غيره وقابلاً له مغاير لتلك الذَّات المخصوصة، لأنَّه يمكننا تعقُّل تلك الذَّات المخصوصة مع الذهول عن كونها مُؤَثِّرة في الغير أو قابلة له، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم.

وليس أمراً عدميّاً، لأنَّ قولنا للشَّيء: «إنَّهُ مُؤَثِّر» نقيض لقولنا: «إنَّهُ ليس بمُؤَثِّر»، وقولنا: «ليس بمُؤَثِّر» عدميّ لصدقه على الأمر العدميّ وامتناع صدق الموجود على المعدوم، فهو إذن وجوديّ لوجوب كون أحد النقيضَيْن وجوديّاً. و(أنت) لا يخفى عليك فساد هذا الوجه بعد إحاطتك بما سبق من المباحث.

قال الإمام الرازي:

ثم إن مَعْمَراً من قدماء المتكلمين أثبت لقوة هذه الحجة الأعراض النسبية، ولم يجد دافعاً للتسلسلات المذكورة فالتزمها وأثبت أعراضاً لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ثم إن مَعْمراً من قدماء المتكلّمين أثبت -لقُوّة هذه الحُجّة- هذه الأعراض النِّسْبيّة..» إلى آخره.

أقول: معمرٌ الذي كان من قدماء المُعْتَزِلة وسابقاً على [الشيخ أبي الحسن] الأَشْعَريّ بالزَّمان /[ص: ١٧٥أ] لَمَّا تأمّل في حُجّة الفلاسفة في إثبات النسب والإضافات وجدها قويّة الأركان صحيحة المقدّمات فاعترف بمقتضاها، وقال: حاصل ما ذكره المتكلّمون على أنها ليست وجوديّة أنها لو كانت كذلك يلزم التَّسلسُل، ونحن نمنع استحالة التَّسلسُل بل نلتزمه في هذه الأعراض ونقول بأعراض لا نهاية لها يقوم بعضها بالبعض.

---

(١) ص: «وهو أنه».

قال الإمام الرازي:

وقال المتكلمون: هذا باطل، لأن كل عدد موجود فله نصف، ونصفه أقل من كله، وكل ما كان أقل من غيره فهو متناهٍ، فنصفه متناه في العدد، وكل ما نصفه متناه في العدد فكله متناه لأنه ضعف المتناهي.

قال مَعْمَرٌ: لا نسلم أن كل عدد فله نصف، بل ذلك من خواص العدد المتناهي. سلمناه، لكن لم قلتم بأن كل ما كان أقل من غيره فهو متناهٍ، أليس أن مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته؟ وتضعيف الألف مراراً لا نهاية لها أقل من تضعيف الألفين مراراً لا نهاية لها؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قال المتكلّمون: هذا باطل..» إلى آخره.

أقول: لّما منع معمرٌ استحالة التَّسلسُل أجاب المتكلّمون عنه بوجهين:

الأوَّل: أن كلّ عدد موجود فله نصف بالضَّرورة، ونصفه أقَلّ من كُلّه وإلَّا لزم أن يكون جزء الشَّيء مساوياً له، وهو محال بالضَّرورة، وكلّ ما كان أقَلّ من غيره فهو متناهٍ، فنصف كلّ عدد متناهٍ.

أمَّا الكُبْرى: فلأنَّا إذا قابلنا الفرد من الأقَلّ بالفرد من الأكثر فإمَّا أن تثبت هذه المقابلة لكلِّ فردٍ من الأقَلّ لكلِّ فرد من الأكثر من غير تكرير أو لا تثبت، فإنْ ثبتت يلزم أن يكون عدد أفراد الأقَلّ مساوياً لعدد أفراد الأكثر، فالأقَلّ مثل الأكثر، وهو محال بالضَّرورة. وإن لم تثبت يلزم أن يفنى عدد أفراد الأقل، فتكون أفراد الأقَلّ متناهية. وإذا كان نصف كلّ عدد متناهياً كان الكُلّ أيضاً متناهياً، لأنَّ الزَّائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً، وهو المطلوب.

قال معمر: لا نسلِّم أن كلّ عدد فله نصف، بل ذلك عندي من خَوَاصّ العدد المتناهي، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

أجاب المتكلّمون عنه: بأنَّه لا حاجة لنا إلى هذه المقدّمة، بل نقول: كلّ عدد موجود بدون عشرة أفراد منه أقَلّ منه مع تلك الأفراد العشرة، والعلم به ضروريّ، ثم تتمَّم[1] الحُجّة المذكورة إلى آخرها.

ثم لّما أجاب المتكلّمون عن منع صُغْرَى القياس قال معمر: لا نسلِّم صدق الكُبْرى، وهي[2] قولكم: كلّ ما كان أقَلّ من غيره فهو متناهٍ. ومستند المنع هو أن مقدورات الله تعالى أقَلّ من معلوماته لاندراج الواجبات والممتنعات في المعلومات دون المقدورات، إذ القدرة لا تتعلّق إلا بالممكنات، مع أن كل واحد من المقدورات والمعلومات لا نهاية لها. وكذلك تضعيف الأَلْف مراراً لا نهاية لها أَقَلُّ من تضعيف الألفين مراراً لا نهاية لها، مع أن كلّ واحد منهما غير متناهٍ.

أجاب المتكلّمون عنه بأنْ قالوا: / [ص: ٧٥ب] المدَّعَى في الكُبْرى [هو] أن كلّ عدد موجود هو أقَلّ من عدد آخر موجود فهو متناهٍ لما ذكرناه من البرهان، وما ذكرتموه من الصُّورتين فلا نسلِّم وجودهما في الخارج.

أمَّا الصُّورة الأولى فلأنَّا إذا قلنا: «مقدورات الله تعالى غير متناهِية وكذلك معلوماته» ليس معناه أنها موجودة ولا نهاية لأفرادها، بل معناه: أن أي ممكن يفرض فالقدرة صالحة لأنْ تتعلّق به، وأي معلوم يفرض فالعلم صالح لأنْ نعلمه، ولا ينتهي العقل عند[3] حدّ يجزم بأنَّه لا يقدر على الزَّائد على ذلك الحد ولا نعلم الزَّائد عليه، مع أن الموجود في الخارج من المقدورات والمعلومات أبداً يكون متناهياً.

وكذلك الجواب عن الصُّورة الأخرى، لأنَّ معنى تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها أن أي حدّ يُفرض في التضعيف فالعقل يقدر على تضعيفه مرّة أخرى، ولا ينتهي إلى حدّ لا يقدر العقل على تضعيفه بعد ذلك، وكذلك تضعيف الألفين مراراً

---

(١) ش: «تتمّ».

(٢) ش، ك: «وهو».

(٣) ك: «ولا ينتهي العقل إلى».

لا نهاية لها، لا أن تلك الأعداد المضعَّفة بغير نهاية موجودة في الخارج، فإنَّ الموجود في الخارج منها أبداً متناهٍ.

قال الإمام الرازي:

ونحن نقول: حجة الفلاسفة على إثبات النِسب يقتضي كون التقدم والتأخر صفتين موجودتين. وذلك محال، لأن الإضافتين توجدان معاً، فمحلاهما يوجدان معاً، فالقبل موجود مع البعد، هذا خلف.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ونحن نقول: حُجّة الفلاسفة على إثبات النسب تقتضي كون التَّقدُّم والتأخّر صفتين موجودتين، وذلك محال..» إلى آخره.

أقول: هذا اعتراض من الإمام على حُجّة الفلاسفة، ولكن ليس على مقدّمة معيّنة، بل هو نقض إجمالي على الحُجّة المذكورة، وقرّر ذلك من وجهين:

الأوَّل: أنّ ما ذكرتم من الدَّليل لو صحّ جميع مقدّماته لزم أن يكون التَّقدُّم والتأخّر صفتين موجودتين في الخارج زائدتين على ذات المتقدّم والمتأخّر، وذلك محال.

أمَّا الشَّرطيّة: فلأنَّ كون الشَّيء متقدّماً على غيره ليس من الأمور الفرضيّة الاعتباريّة، وذلك لأن[1] كون آدم عليه السلام قبليْ[2] أمر محقّق سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد. وليس أمراً عدميّاً، لأنَّ القبليّة والبعديّة تَعْرِضان للشَّيء بعد أن لم يكن كذلك، والحاصل بعد عدمه ثبوتيّ، وليس نفس ذات المتقدّم والمتأخّر، لأنَّ ذات المتقدّم والمتأخّر من حيث إنَّهُ تلك الذَّات غير مقول بالقياس إلى الغير، ومن حيث إنَّهُ متقدّم ومتأخّر مقول بالقياس إلى الغير.

---

(١) ك: «فإن».

(٢) ش: «قبله».

وأمَّا استحالة التَّالي: فلأنَّ من خاصّيّة المتضايفين أن يكونا متساويين في الذِّهن وفي الخارج، على معنى أنَّه إذا وُجِد أحدهما بأحد الوجودين / [ص: ١٧٦أ] وُجد الآخر بذلك الوجود، وإذا زال أحد الوجودين عن أحدهما[1] زال ذلك الوجود عن الآخر. وذلك ظاهر والأمثلة أيضاً شاهدة (به)، إذ الأُبُوّة مساوية للبنوّة، والأخوّة للأخوّة، على ما ذكرنا من التفسير.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: لو كان التَّقدُّم أمراً موجوداً في الخارج لزم من وجوده فيه وجود التأخّر، فيكونان معاً موجودين في الخارج، وحينئذٍ إنْ وجد معهما محلّاهما لزم وجود المتأخّر في الخارج في جميع زمان وجود المتقدّم فيه، فلا يكون المتقدّم متقدّماً، هذا خلف.

وإن لم يوجد محلّاهما لزم تحقّق الصِّفة الإضافيّة في الخارج بدون وجود مفروضها[2]، وذلك محال.

أجاب الشَّيخ في «الشفاء» عنه وقال: لا نسلِّم أن كون الشَّيء متقدّماً على غيره ليس من الأمور الفرضيّة الاعتباريّة، وظاهر أنَّه كذلك، لأنَّ التَّقدُّم والتّأخّر إضافيّان يَعْرِضان لمعقولين أحدهما مأخوذ من الموجود الحاضر والآخر ليس مأخوذاً من الموجود الحاضر، فأمَّا قبل هذين التّعقلين فليس الشَّيء في نفسه متقدّماً ولا متأخّراً. مثلاً: إن العقل يتصوّر الزَّمانَيْنِ -أعني المتقدّم والمتأخّر- معاً، فيجد أحدهما سابقاً على الآخر، فيحكم على السَّابق بكونه متقدّماً وعلى الآخر بكونه متأخّراً، فيكون حصولها في الذِّهن فقط لا في الخارج. بخلاف كون السَّماء فوق الأرض فإنَّه صفة ثبوتيّة لا تتوقّف على اعتبار، لأنَّ السَّماء والأرض لمّا كانا موجودين في الخارج كانت فوقيّة أحدهما للآخر صفة وجوديّة.

هذا تقرير ما ذكره الشَّيخ، وأنت إذا تأملت حقّ التأمّل وجدت المنع مشتركاً.

---

(١) ك: «عن الآخر».

(٢) ص، ك: «معروضها».

قال الإمام الرازي:

ولأنا نحكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضياً، والمفهوم من كونه ماضياً ليس أمراً سلبياً لأنه صار ماضياً بعد ما لم يكن ماضياً، فهو إذن هو ثبوتي. وليس ثبوته في الذهن فقط، فإنا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماضٍ في نفسه وليس عبارة عن نفس ذلك اليوم، لأنه حين كان حاضراً لم يكن ماضياً، فيلزم أن يكون وصف كونه ماضياً عرضاً حقيقياً قائماً به حال عدمه، فيكون الموجود قائماً بالمعدوم، وهو محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولِأَنَّا نحكم على اليوم الماضي، في اليوم الحاضر، بكونه ماضياً..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الوجه الثَّاني من الاعتراض على الحُجّة المذكورة من طرف الحكماء، وتقريره أنْ يُقالَ: لو صحّ ما ذكرتم من الحُجّة لزم قيام الصِّفة الوجوديّة بالأمر العدمي، وإنَّهُ محالٌ.

بيان الشَّرطيّة: هو أَنَّا نحكم في اليوم الحاضر على الأمس بكونه ماضياً، فالمفهوم من كون الأمس ماضياً إمَّا أن يكون أمراً وجوديّاً أو أمراً عدميّاً.

والثَّاني محال، لأنَّ الأمس صار ماضياً بعد أن لم يكن ماضياً، وتبدُّل العدم بالعدم غير معقول.

فهو إذن وجوديّ، وحينئذٍ إمَّا أن يكون ثبوته في الذِّهن فقط، أو فيه وفي الخارج.والأوَّل محال، لأَنَّا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم -أعني الأمس- ماضٍ في نفسه، فهو إذن موجود في /[ص: ٧٦ب] الخارج، وحينئذٍ إمَّا أن يكون عبارة عن نفس ذلك اليوم أو يكون أمراً زائداً عليه. والأوَّل محال، لأَنَّه لو كان نفس ذلك اليوم لتحقّق حيث تحقّق، لكن ذلك اليوم كان ذلك اليوم حين كان

حاضراً ولم يكن ماضياً، فهو إذن أمر زائد عليه، ولو كان كذلك يلزم قيام الصِّفة الوجوديّة بالأمر العدميّ، وإنه محال. فعُلم أن ما ذكرتم من الحُجّة يقتضي هذا المحال، فتكون باطلة.

أجاب الحكماء عنه بأنْ قالوا: لِمَ قلتم بأنَّ المفهوم من كون الأمس ماضياً ليس أمرً عدميّاً؟

قوله: «لأنَّه صار ماضياً بعد أن لم يكن ماضياً، وتبدُّل العدم بالعدم غير معقول».

قلنا: كلّ واحدة من هاتين المقدّمتين مسلَّم، ولكن لِمَ قلتم: إنه[1] يلزم منهما أن يكون المفهوم من كونه ماضياً أمراً وجوديّاً؟ وإنَّما يلزم ذلك إنْ لو كان المفهوم من كونه ليس ماضياً[2] أمراً عدميّاً وهو ممنوعٌ، لأنَّ المفهوم من كونه ليس ماضياً هو عين المفهوم من كونه حالاً، والمفهوم من كونه حالاً أمر وجوديّ، وإذا كان كذلك كان ذلك تبدّلاً للأمر الوجوديّ بالأمر العدميّ، وهذا التّبدُّل يقتضي كون الحاصل بَعْدَه عدميّاً لا وجوديّاً.

فهذا تحقيق ما ذكره الحكماء في جواب هذا الوجه، ولا يتأتَّى مثل ذلك في كون السَّماء فوق الأرض، فتتمّ الحُجّة هناك دون ما هنا.

قال الإمام الرازي:

وأما الوضع فهو كهيئة الجلوس مثلاً، فإن أريد به ما لكل واحد من أجزاء الجسم من الأين ومماسة الغير فلا نزاع في ثبوته، وإن عُني به أمر وراء ذلك قائم بمجموع الأجزاء فهو محال، لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة.

---

(١) ص: «بأنه».

(٢) ش، ك: «ليس بماضٍ».

لا يقال: لم لا يجوز أن يقال: إنه عرضت لمجموع تلك الأجزاء وحدة باعتبارها صارت واحدة، وحينئذ لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها قيام الواحد بأكثر من الواحد.

لأنّا نقول الإشكال في كيفية قيام تلك الوحدة بها كالإشكال في قيام هيئة الوضع بها، فإن كان ذلك بسبب وحدة أخرى سابقة لزم التسلسل.

وكذا القول في الملك.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الوضع فهو كهيئة الجلوس مثلاً، فإنْ أريد به ما لكلٍّ واحد من أجزاء الجسم من الأين والمماسّة فلا نزاع فيه..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الاعتراض على مقولة الوضع، وتقريره أنْ يُقالَ: أيش تعني بالوضع؟ إن عنيت به مماسّة الأجزاء بعضها مع بعض أو مماسّتها للأمور الخارجة عنها فهذا مسلَّم وحقٌّ، لكن يرجع حاصله إلى القول بأنَّ المماسّة عَرَض زائد، ولا نزاع فيه إذ هو اختيار المتكلّمين.

وإن عنيت به الأين، وهي صفة تقتضي حصول الجسم في المكان المعيّن فهو أيضاً مسلّم، إذ هو الكون الذي يقول به بعض المتكلّمين.

وإن عنيت به عَرَضاً آخر قائماً بمجموع الأجزاء فهو محال، وإلَّا لزم أن يكون العَرَض الواحد قائماً بالمحالِّ الكثيرة، وإنَّهُ محالٌ على ما سيأتي.

لا يقال: لا نسلِّم استلزام هذا القسم لقيام العَرَض الواحد بالمحالِّ الكثيرة، وإنَّما يلزم ذلك إنْ لو لم تحصل لمجموع الأجزاء وَحْدة هو بِاعْتِبَارِها صار محلّا لهذا العَرَض / [ص: ٧٧أ] الذي هو الوضع.

لأنَّا نقول: الدَّليل على استلزام هذا القسم ما ذكرناه من المحال هو أن مجموع الأجزاء لا يخلو: إمَّا أن تقوم بها وَحْدة، أو لا تقوم بها وَحْدة، فإنْ كان الأوَّل كان

قيام تلك الوَحْدة بها إن لم يتوقّف على قيام وَحْدة أخرى بها لزم ما ذكرناه من المحال. وإن توقّف كان الكلام في الوَحْدة الثَّانية كالكلام في الأولى، ولا يتسلسل، بل تنتهي إلى وَحْدة تقوم بها، فيلزم أيضاً المحال المذكور.

وإن كان الثَّاني كان استلزامه لقيام العَرَض الواحد بالمحالِّ الكثيرة ظاهراً.

وهكذا الكلام في الملك بعينه فلا حاجة إلى إعادته، إذ يمكنك إيراد ما ذكرناه فيه.

قال الإمام الرازي:

وأما الكميات المتصلة فقيل: لا معنى للسطح إلا نهاية الجسم، ونهاية الشيء هي أن يفنى ذلك الشيء، وفناء الشيء لا يكون أمراً وجودياً.

وكذا القول في الخط و النقطة

قال الإمام الكاتبي:

قال: «أمَّا الكَمِّيّات المتَّصِلة فقيل: لا معنى للسطح، إلّا نهاية الجسم، ونهاية الشَّيء هي أن يفنى ذلك الشَّيء، وفناء الشَّيء لا يكون أمراً وجوديّاً، وكذلك القول في الخطّ والنُّقْطة».

أقول: الحكماء اتَّفقوا على أن السَّطح عَرَض قائم بالجسم، والخطّ عَرَض قائم بالسطح، والنُّقْطة عَرَض قائم بالخطّ، والمتكلّمون أنكروا جميع ذلك.

أمَّا السَّطح فلأنَّه عبارة عن نهاية الجسم، ونهاية الشَّيء هي أن يفنى ذلك الشَّيء ولا يبقى منه شيء، وفناء الشَّيء وعدم البقاء أمر عدميّ، فالسَّطح إذن أمر عدميّ. وكذلك قالوا: الخطّ نهاية السطح، ونهاية الشَّيء هي أن يفنى ذلك الشَّيء ولا يبقى منه شيء، وفناء الشَّيء وعدم البقاء أمر عدميّ، فالخطّ إذن أمر عدميّ. وهكذا نقول في النُّقْطة بالقياس إلى الخطّ. فإذن ليس لشيءٍ من هذه الأمور وجود في الخارج.

قال الحكماء: لا نسلِّم أن هذه الأمور عبارة عَمَّا ذكرتم، بل السَّطح عبارة عندنا عن أمر وجوديّ يلزمه نهاية الجسم، والخطّ عن أمر وجوديّ يلزمه نهاية السطح، والنُّقْطة عن أمر وجوديّ يلزمه نهاية الخطّ، لِمَ قلتم بأَنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ لهذا من دليل.

قال الإمام الرازي:

وأيضاً، السطح لو كان عرضاً حالاً في الجسم المنقسم في الجهات الثلاث، والحال في الشيء الذي يكون كذلك منقسم في الجهات الثلاث، فالجسم منقسم في الجهات الثلاث، فكان جسماً، هذا خلف.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأيضاً لو كان السَّطح عَرَضاً حالًّا في الجسم المنقسم في الجهات الثَّلاث..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الوجه الثَّاني لبيان أن السَّطح يمتنع أن يكون عَرَضاً موجوداً، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كان السَّطح عَرَضاً حالًّا في الجسم لكان منقسماً في الجهات الثَّلاث لأنَّ الجسم منقسم في الجهات الثَّلاث، والحالّ في المنقسم في الجهات الثَّلاث يكون كذلك، فالسَّطح إذن منقسم في الجهات الثَّلاث، والمنقسم في الجهات الثَّلاث جسم، فالسَّطح جسم، هذا خلف محال.

وكذلك لو كان الخطّ حالًّا في السَّطح المنقسم في الجهتين كان منقسماً في الجهتين، والنُّقْطة لو كانت حالة في الخطّ المنقسم في جهة واحدة كانت /[ص: ٧٧ب] منقسمة في تلك الجهة، ولو كان كذلك لكان[1] الخطّ سطحاً، والنُّقْطة خطّاً، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ش، ك: «كان».

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم أنَّه يلزم من حلول السَّطح في المنقسم في الجهات الثَّلاث انقسامه في الجهات الثَّلاث، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان حلوله فيه حلول السَّرَيَان، وهو ممنوعٌ. وكذلك القول في حلول الخطّ في السطح، والنُّقْطة في الخطّ.

واحتجَّ الحكماء على إثبات هذه الأمور بوجوه:

الأوَّل: أنَّا نجد الأجسام والسطوح والخُطُوط مماسّة، وليست مماسّتها بتمام ذواتها لأنَّ ذلك هو المداخلة، بل مماسّة الأجسام بسطوحها، والسطوح بالخُطُوط، والخُطُوط بالنقطَ[1]، وما[2] به التَّماسّ لا بُدَّ أن يكون أمراً وجوديّاً.

الثَّاني: أن الجسم والسَّطح والخطّ إذا قطعت حصل للجسم سطح وللسَّطح طرف وهو الخطّ وللخطّ طرف وهو النُّقْطة بعد أن لم يكن، والحاصل بعد العدم لا بُدَّ أن يكون وجوديّاً.

الثَّالث: أن كلّ واحد من السَّطح والخطّ والنُّقْطة مشار إليه بالحِسّ، والعدمُ المحض والنَّفي الصِّرف لا يكون كذلك.

قال الإمام الرازي:

وأما الزمان فهو مقدار الحركة عند أرسطاطاليس، فقد احتجوا على أنه لا يجوز أن يكون موجوداً بأمور.

أولها: أنه لو كان موجوداً لكان إما أن يكون قار الذات، فيكون الحاضر عين الماضي، فيكون الحادث اليوم حادثاً زمان الطوفان، هذا خلف. أو لا يكون قار الذات، وحينئذ يقضي العقل بأن جزءاً منه كان موجوداً ولم يبقَ الآن، وأن جزءاً منه

---

(١) ش، ك: «بالنقطة».

(٢) ك: «ومما».

حصل الآن، والماضي والآن، هو الزمان فيلزم فيه وقوع الزمان في الزمان، فلو كان الزمان أمراً وجودياً لزم التسلسل، وهو محال.

وثانيها: أن الزمان إما الماضي أو المستقبل أو الحال، ولا شك في أن الماضي والمستقبل معدومان، أما الحال فهو الآن، وهو إما أن يكون منقسماً أو لا يكون، فإن كان منقسماً لم توجد أجزاؤه معاً، فلا يكون الذي فرضناه موجوداً موجوداً هذا خلف. وإن لم يكن منقسماً كان عدمه دفعة لا محالة، وعند فنائه يحدث أمر آخر دفعة، فيلزم منه تتالي الآنات، ويلزم منه تركب الجسم من النقط المتتابعة، هذا خلف.

وثالثها: الزمان لو كان موجوداً لكان واجب الوجود لذاته. وفساد التالي يدل على فساد المقدم. بيان الشرطية: أنه لو كان موجوداً وفرضناه قابلاً للعدم فلنفرض أنه عدم، فيكون عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل، وهذه البعدية لا تتحقق إلا عند تحقق الزمان. فإذن: يلزم من فرض عدم الزمان وجوده، وذلك محال. فإذن: مجرد فرض عدمه يستلزم المحال. فإذن: فرض عدمه محال، فهو واجب لذاته.

وإنما قلنا إنه يستحيل أن يكون واجباً لذاته لأن كل جزء منه حادثٌ ممكنٌ والمجموع متقوم بالأجزاء والمتقوم بالممكن المحدث يستحيل أن يكون واجباً لذاته.

ورابعها: لو كان الزمان موجوداً لكان مقداراً لمطلق الوجود، فإنا كما نعلم بالضرورة أن من الحركات ما كانت موجودة أمس ومنها موجود الآن ومنها ما يوجد غداً، كذلك نعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجوداً بالأمس، وأنه موجود الآن وسيبقى موجوداً غداً. فإذا جاز إنكار أحدهما جاز إنكار الآخر، لكن يستحيل أن يكون مقداراً لمطلق الوجود، لأنه في نفسه إن كان متغيراً استحال انطباقه على الثابت، وإن كان ثابتاً استحال انطباقه على المتغير.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «(و) أمَّا الزَّمان فهو مقدار الحركة عند أرسطو، فقد احْتَجّوا على أنَّه لا يجوز أن يكون موجوداً بوجوه..» إلى آخره.

أقول: مسألة الزَّمان مسألة نفيسة، فنذكر ما قيل في نفيه وثبوته، وقبل الخوض فيه نقول[1]: إنَّهُ عند المتكلّمين عبارة عن مقارنة متجدّد موهوم بمتجدّد معلوم إزالةً للإبهام. كما يقال: آتيك عند طلوعِ[2] الشَّمس فإنَّ طلوع الشَّمس معلوم، ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام، وكذلك لو قرن بحادث آخر معلوم كقدوم زيد، لكن لمّا كان طلوع الشَّمس أعرف وأشهر كان مقارنته به أولى.

وأمَّا عند أرسطو فهو عبارة عن مقدار[3] حركة الفلك من حيث إنها تنقسم إلى متقدّمة ومتأخّرة لا تبقى المتقدّمة منها مع المتأخّرة، وذلك لأنَّ لكلِّ حركة مقداراً من وجهين:

أحدهما: من جهة المسافة، كما يقال: مشى فرسخاً أو فرسخين.

والثَّاني: من جهة الانقسام إلى المتقدّم والمتأخّر اللذين لا يجتمعان، كما يقال: مشى ساعة أو يوماً.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن من قال بأنَّ الزَّمان لا وجود له في الأعيان احْتَجَّ بوجوه:

أحدها: أن الزَّمان لو كان موجوداً فإمَّا أن يكون قارَّ الذَّات أو لا يكون قارّ الذَّات، بل / [ص: ٧٨أ] منقضياً، والقسمان باطلان.

أمَّا الأوَّل فلأنَّه لو كان قارّ الذَّات لكان الشَّيء الذي حدث الآن قد حدث في زمان الطوفان، وحينئذٍ لا يكون شيء من الأشياء قبل شيء، وكان الحاضر عين الماضي، والحِسّ شاهد ببطلانه.

---

(١) ش، ك: «فنقول».

(٢) ش، ك: «آتيك طلوعَ».

(٣) مقابله في حاشية ص: «حاشية: أي: هو الشيء الذي يتقدر به الحركة، لا بحسب المسافة، بل باعتبار أنه يقال: تحرك ساعة، أو يوماً، أو شهراً، إلى غير ذلك».

وأمَّا القسم الثَّاني فلأنَّه لو لم يكن قارّ الذَّات قضى العقل بأنَّ جزءاً منه كان موجوداً ولم يبق الآن، وجزءاً منه حصل الآن، والآن والماضي عبارتان عن الزَّمان، لأنَّ الأوَّل عبارة عن زمان حاضر غير منقسم، والثَّاني عن زمان ماضٍ، وحينئذٍ يلزم وقوع الزَّمان في الزَّمان، والكلام في الزَّمان الثَّاني كالأوَّل، فيلزم منه التَّسلسُل، وهو محال.

أجاب الحكماء عنه وقالوا: لِمَ لا يجوز أن يكون منقضياً؟

قوله: «لأنَّه حينئذٍ قضى العقل بأنَّ جزءاً منه كان موجوداً ولم يبق الآن، وجزءاً منه حصل الآن».

قلنا: إن عنيت بهذا الكلام أن العقل يحكم بأنَّ جزءاً منه حصل في زمان وليس موجوداً في هذا الزَّمان الحاضر، وأن جزءاً منه حصل في هذا الزمان الحاضر فهو ممنوع، وما الدَّليل عليه؟

وإن عنيت به أن العقل يحكم بأنَّ جزءاً منه تقدّم على جزءٍ آخر منه، وجزءاً آخر منه تقدّم على هذا الجزء السَّابق[1] إلى ما لا نهاية له فهو حقّ، ولا نسلِّم أن التَّسلسُل على هذا الوجه باطل، بل هو عين مذهبنا.

وثانيها: أن الزَّمان لو كان موجوداً لكان هو الماضي أو المستقبل أو الحال.

والقسمان الأولان باطلان لأنَّهما معدومان، والموجود لا يكون عين المعدوم.

والثَّالث أيضاً باطل لأنَّه إمَّا أن يكون منقسماً أو غير منقسم. والأوَّل باطل، لأنَّه حينئذٍ لا يوجدُ[2] جزآه معاً، بل يكون أحدهما سابقاً على الآخر، فلا يكون كلّ الحاضر حاضراً، هذا خلف. والثَّاني أيضاً باطل، لأنَّه حينئذٍ يكون عدمه دفعة لا محالة، وعند فنائه يحصل أمر آخر دفعةً. وعلى هذا ولو كان كذلك لزم منه تتالي

(١) زيادة في ك: «على هذا الجزء السابق، وأن جزءاً منه حصل في هذا الزمان الحاضر».

(٢) ك: «لم يوجدْ».

الآنات، ويلزم منه ثبوت الجزء الذي لا يتجزَّأ، لأنَّ المقطوع من المسافة في ذلك الآن بالحركة التي تطابقه لا ينقسم، وإلّا لَكان زمان قطع نصفها نصف زمان قطع كُلّها فيلزم انقسام الآن، وهو محال. وإذا لم يكن المقطوع في ذلك الآن بتلك الحركة منقسماً لزم القول بالجوهر الفرد.

أجاب الحكماء عنه بأنْ قالوا: لا نسلِّم أن الزَّمان لو كان موجوداً لكان هو الماضي أو المستقبل أو الحال، فإنَّ ها هنا قسماً آخر وهو أن يكون موجوداً / [ص: ٧٨ب] ولا يكون ماضياً ولا مستقبلاً ولا حالاً، فإنَّ الماضي والمستقبل والحال إنما يصدق على ما هو زماني، والزَّمان ليس كذلك، فلا يصدق عليه شيء من هذه الألفاظ.

وثالثها: لو كان الزَّمان موجوداً لكان واجباً لذاته، واللَّازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة هو أن الزَّمان لو كان موجوداً للزم من فرض عدمه لذاته محال، وكلّ ما لزم من فرض عدمه لذاته محال فهو واجب لذاته. أمَّا الصُّغْرَى فلأنَّا لو فرضنا عدم الزَّمان لكان عدمه بعد وجوده بعديّة زمانيّة، فالزَّمان موجود عندما فرض معدوماً، وإذا لزم من فرض عدمه لذاته وجوده كان عدمه لذاته مستلزماً للمحال. وأمَّا الكُبْرى فظاهرة.

وأمَّا بطلان التَّالي فلأنَّ كلّ جزءٍ من الزَّمان حدث بعد أن لم يكن، فيكون ممكناً، والمجموع متقوم بالأجزاء، والمتقوم بالممكن استحال أن يكون واجباً لذاته، ولِأنَّ كلّ جزء منه منقضٍ، وإلّا لَكان الحادث الآن قد حدث زمان الطوفان. وإذا كان كذلك كان كلّ جزءٍ منه قبل جزء آخر، وكلّ ما كان كذلك لا تجتمع أجزاؤه معاً في الوجود، والواجب لذاته استحال أن يكون كذلك.

وجوابه منع الصُّغْرَى.

قوله: «لأنَّا إذا[1] فرضنا عدمه كان عدمه بعد وجوده بعديّة زمانيّة» ممنوع، بل عدمه بعد انقضاء جزء آخر، لا على معنى أن عدمه يكون واقعاً قبل وجوده في زمان، فإنَّ ذلك محال، بل على معنى أن كلّ جزء منه يتأخّر[2] عن جزء آخر. وقد مرَّ مثل هذا في الجواب عن الوجه الأوَّل.

ورابعها: لو كان الزَّمان موجوداً لكان مقداراً لمطلق الوجود، أي: لكلِّ موجود، حتى لوجود الله تعالى. والتَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمَّا الشَّرطيّة فلأنَّ المعقول من الزَّمان الأمر الذي به يكون تقدّم الأشياء بعضها على البعض وتأخّر بعضها عن البعض ومعيّة بعضها مع البعض، التَّقدُّمَ والتّأخّرَ اللذين يمتنع أن يوجد المتقدّم والمتأخّر معاً. ثم إنَّا كما نعلم بالضَّرورة أن من الحركات ما كانت موجودة أمس ومنها ما يوجد غداً ومنها ما هي موجودة الآن، فكذلك نعلم بالضَّرورة أن الله تعالى كان موجوداً / [ص: ١٧٩أ] الأمس وأنَّهُ موجود الآن وسيبقى موجوداً أبداً، ولا يمكن الاعتراف بأحدهما دون الآخر. وإذا كان كذلك فيلزم أن يكون الزَّمان كما هو ثابت للحركات وسائر الموجودات منطبق عليها ثابتاً لله تعالى ولسائر المجردات[3] منطبقاً عليها.

وأمَّا استحالة التَّالي فلأنَّ الزَّمان إمَّا أن يكون مُتَغَيِّراً أو ثابتاً، وأيّاً ما كان استحال أن يكون الزَّمان مقداراً لمطلق الموجود[4]. أمَّا إذا كان مُتغَيِّراً فلأنَّه حينئذٍ استحال انطباقه على الموجودات الثَّابتة التي يمتنع عليها التّغيُّر والحركة، كالإله تعالى والعقول والنُّفوس المُجَرَّدة. وأمَّا إذا كان ثابتاً استحال انطباقه على المُتغَيِّرات والمُتحَرِّكات، لأنَّ الحركة لا تُعْقَل إلّا إذا كان الزَّمان مُتغَيِّراً، لأنَّها عبارة عن التّغيُّر

---

(١) ش، ك: «لأنا لو».

(٢) ك: «متأخر».

(٣) ك: «الموجودات».

(٤) ش: «الوجود».

من حال إلى حال. والعقل ما لم يفرض زمانَيْنِ في أحدهما يحصل الأمر المنتقل عنه وفي الآخر الأمر المنتقل إليه بحيث لا يكون الأوَّل مع الثَّاني لا يمكن تعقُّل معنى الحركة، فصحّ ما ادَّعَيْنَا[1]. وهذه الشُّبهة تبطل كون الزَّمان مقدار الحركة.

قال الإمام الرازي:

فإن قلت: نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان، ونسبة المتغير إلى الثابت هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد.

قلت: هذا التهويل خال عن التحصيل، لأني قد دللت على أن مفهوم «كان» و«يكون» لو كان أمراً موجوداً في الأعيان لكان إما أن يكون قارّ الذات، فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات. وإن لم يكن ثابتاً استحال وجوده في غير المتغيرات. وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قلت: نِسْبة المُتَغَيِّر إلى المُتَغَيِّر هو الزَّمان، ونِسْبة الثَّابت إلى المُتَغَيِّر هو الدّهر، ونِسْبة الثَّابت إلى الثَّابت هو السَّرْمَد..».

أقول: إن الشَّيخ ذكر في «الشفاء» ما يوهم أن يكون جواباً عن هذه الشُّبهة، والإمام عبَّر عنه بهذه العبارة. ونحن نذكر ما قاله[2] الشَّيخ على الوجه المشروح، ومنه تعرف ما قاله الإمام.

فنقول: الموجودات إمَّا أن يكون فيها تقدّم وتأخّر كجميع[3] أنواع المُتَغَيِّرات[4] والحركات، وإمَّا أن تكون ثابتة مسْتَمِرّة الوجود.

---

(١) ش: «ادّعيناهُ».

(٢) ك: «قال».

(٣) ش: «كجُمْع».

(٤) ص: «التغيّرات».

فإنْ كان الأوَّل كان وجودها في زمان، أي مطابقاً لزمان، ويكون وجود المتقدّم منه مطابقاً لزمان، ووجود المتأخّر مطابقاً لزمان آخر متأخّر عن الزَّمان الأوَّل، ولا يمكن أن يكون مطابقاً لطرفٍ من الزَّمان، ولا المتقدّم والمتأخّر مطابقين معاً لزمان واحد متقدّم أو متأخّر، بل ما تفرض أجزاء منه يكون مطابقاً لما يفرض[1] أجزاء من الزَّمان. ومثل هذا الشَّيء يقال له إنَّهُ موجود في الزَّمان، ونِسْبة بعض هذه الموجودات بالتَّقدُّم والمعيّة والبعديّة إلى البعض الآخر هو الزَّمان.

وإن كان الثَّاني فإنَّه لا يكون موجوداً في الزَّمان، أي: ليس شيء منه يطابق المتقدّم من الزَّمان وشيء آخر يطابق / [ص: ٧٩ب] المتأخّر منه، بل وجوده وجود مسْتَمِرّ ثابت، ولا يقال له: إنَّهُ موجود في الزَّمان، بل موجود مع الزَّمان. وفرق بين الأمرين، فإنَّا موجودون مع الشَّخص الواحد من الإنسان مثلاً، ولسنا موجودين فيه.

ونِسْبة بعض هذه الموجودات إلى القسم الأوَّل -أعني إلى الموجودات المُتَغَيِّرة- بالتَّقدُّم والمعيّة يسمى دهراً، و[2] يقال لمثل هذا الموجود إنَّهُ موجود في الدّهر.

وأمَّا السَّرْمَد فهو عبارة عن نِسْبة استمرار بعض المُبدِعات وثباتها كالإله تعالى إلى استمرار البعض الآخر وثباته كالعقول، فهذا شرح هذه العبارات.

وليس لها توجيه ظاهر على مقدّمات الشُّبهة المذكورة، ولهذا قال الإمام في جوابه: «هذا التّهويل خالٍ عن التّحصيل»، أي لا وجه لإيراد هذا الكلام، لأنَّه لمّا بيَّن أن الزَّمان لو كان موجوداً لكان مقداراً لمطلق الموجود[3]، وبيَّن أيضاً أنَّه لو كان مقداراً لمطلق الموجود[4] يلزم المحال، لأنَّه إن كان مُتَغَيِّراً استحال وجوده وانطباقه على الموجودات المسْتَمِرّة الوجود، وإن كان ثابتاً استحال وجوده وانطباقه على

(١) ك: «يعرض».

(٢) ك: «أو».

(٣) ك: «الوجود».

(٤) ك: «الوجود».

الموجودات التي هي مُتَغَيِّرة، ومتقدّم بعض أجزائه على البعض الآخر، كالحركات وغيرها كان ما ذكره الشَّيخ كلاماً غير وارد على شيء من مقدّمات دليله، فيكون خالياً عن التّحصيل.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن توجيه هذا السؤال أنْ يُقالَ: لِمَ قلتم بأنَّ الزَّمان إذا كان مفسَّراً بما ذكرتم، وكان من الحركات ما كانت موجودة أمس ومنها ما يوجد غداً ومنها ما هي موجود الآن وأن الله تعالى موجودٌ أزلاً وأبداً يلزم أن يكون الزمان[1] مقداراً لمطلق الوجود؟ وإنَّما يلزم ذلك إن لو أمكن انطباقه على جميع الموجودات، لأنَّ مقدار الشَّيء ما ينطبق عليه، وإنَّهُ محالٌ، فإنَّ من الموجودات ما هو مسْتَمِرّ الوجود، والزَّمان غير مسْتَمِرّ الوجود، وانطباق ما لا استمرار لوجوده على ما لا لوجوده استمرار محال بالضَّرورة.

أو نقول: إنها يكون مقداراً لمطلق الوجود إنْ لو جاز وقوع جميع الموجودات في الزَّمان، وليس كذلك، فإنَّ الموجودات المسْتَمِرّة الوجود لا يقال لها: إنها موجودة في الزَّمان، بل مع الزَّمان.

نعم، ينسب إلى الموجودات غير المسْتَمِرّة الوجود بالقبليّة والمعيّة، وهذه النِّسْبة يقال لها«الدّهر»، ويقال لتلك الموجودات إنها موجودة في الدّهر،لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ كيف وإنَّكم[2] شرطتم فيها فسَّرتم به الزَّمان امتناع وجود المتقدّم بالزَّمان مع المتأخّر، والتقدّم [والتّأخّر] على هذا التّفسير على الله [تعالى] محال لوجوب وجوده مع جميع الموجودات، وإذا كان كذلك استحال أن تكون جميع الموجودات زمانيّاً فضلاً عن أن يكون الزَّمان مقداراً لها.

---

(١) ك: «الزمن».

(٢) ك: «فإنكم».

قال الإمام الرازي:

وخامسها -وهو في إبطال قول أرسطاطاليس خاصة-: أن الزمان مقدارُ امتدادِ الحركة، وامتداد الحركة لا وجود له في الأعيان، لأن الامتداد لا يحصل إلا عند حصول جزئين، والجزءان لا يحصلان دفعة، بل عند حصول الأول فالثاني غير حاصل، وعند حصول الثاني فالأول فائت. وإذا لم يكن لامتداد الحركة وجودٌ في الأعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم. وهذا الوجه لخصه الإمام أفضل الدين الغيلاني أطال الله بقاءه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وخامسها: وهو في إبطال قول أرسطاطاليس[1] خاصّة، حيث قال: إن الزَّمان مقدار امتداد الحركة..» إلى آخره.

أقول: هذا الوجه في إبطال قول الحكماء، حيث اعتقدوا أن الزَّمان عبارة عن مقدار الحركة، وتقريره أنْ يُقال: لو كان الزَّمان موجوداً لكان مقداراً للحركة، والتَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمَّا الشَّرطيّة فإلزاميّة، لاعتقاد أرسطو وسائر الحكماء أن الزَّمان مقدار للحركة.

وأمَّا انتفاء التَّالي فلأنَّ امتداد الحركة لا وجود له في الأعيان، لأنَّ هذا الامتداد لا يحصل إلّا عند حصول جُزْأَيْن، والجزءان لا يحصلان دفعة، بل عند حصول الجزء الأوَّل فالجزء الثَّاني غير حاصل، وعند حصول الجزء الثَّاني فالجزء الأوَّل فائت، وإذا لم يكن امتداد الحركة موجوداً لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود، لاستحالة قيام الموجود / [ص: ٨٠أ] بما ليس بموجود.

---

(١) ص: «أرسطاليس».

وجوابه أن نقول: إن عنيت بالامتداد مفهوماً وراء الزمان[1] فنسلِّم أن الحركة لا امتداد لها.

وإن عنيت به نفس المقدار فلا نسلِّم ذلك.

قوله: «لأنَّ هذا الامتداد لا يحصل إلّا عند حصول جُزْأَيْنِ لا يحصلان دفعة».

قلنا: مسلَّم، ولكن لِمَ قلتم بأنَّه يلزم من هذا أنْ لا يكونَ موجوداً؟ فإنَّه لا يلزم من عدم كونه موجوداً غير قارِّ الأجزاء أن لا يكون موجوداً، فإن الموجود أعمّ من الموجود القارِّ الأجزاء والموجود غير القارّ الأجزاء، ولا يلزم من نفي الأخصّ نفي الأعمّ، فيجوز أن يكون موجوداً غير قارّ الأجزاء يطابق كلّ جزء منه جزءاً من الحركة، ويكون الموجود منهما دائماً جزأين[2] متطابقين فقط، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

واحتجَّ الحكماء على وجود الزَّمان بوجوهٍ:

أحدها: أنَّا نحكم على بعض الأشياء بأنَّه قبل البعض وعلى بعضها بأنَّه بعد غيره وعلى بعضها بأنَّه مع غيره، والمفهوم من هذه الأمور ليس هو المفهوم من الذَّوَات، لأنَّ الذَّات التي عَرَضتْ[3] لها القبليّة تارة قد تَعرِض لها بعينها البعديّة أو المعيّة أخرى، والقبليّة لا تَعْرِض لها البعديّة والمعيّة، وبالعكس، فهي إذن أمر زائد عليها. وليست عبارة عن أمر عدميّ لأنَّ العدم طبيعة واحدة لا اختلاف فيها من حيث هي عدم، وهذه المفهومات مختلفة. وليست من الأمور القائمة بأنفسها، والعلم به ضروريّ، فلا بُدَّ لها من معروض يعرض له بالذَّات، أي بغير واسطة. واحترزنا[4] بالذَّات عن الأشياء التي عَرَضت لها هذه الأمور بواسطة كالحركة

(١) ك: «وراء الذات».
(٢) ش: «بجزأين».
(٣) ش، ك: «عرض».
(٤) ك: «واحترز».

مثلاً، فإنَّ تقدّم بعض أفراد الحركة على البعض الآخر إنما كان لحصول المتقدّمة في زمان متقدّم على الحركة المتأخّرة، حتى لو فرضنا حصول المتأخّرة في الزَّمان المتقدِّم والمتقدّمة في الزَّمان المتأخّر لانقلب الأمر، والذي يَعْرِض له هذه القبليّة والبعديّة والمعيّة بالذَّات هو الزَّمان.

وثانيها: أن كلّ حركة تفرض في مسافة على مقدار من السُّرْعة فإنَّه يحصل بين ابتداء تلك الحركة وانتهائها إمكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحدّ من السُّرْعة، ولا يمتلئ بتلك الحركة على ذلك الحدّ من السُّرْعة إذا كانت المسافة أقَلّ من تلك المسافة، فهذا الإمكان الممتدُّ له خصوصيّة /[ص: ٨٠ب] بِاعْتِبَارِها تقبل حركة دون أخرى، فهو إذن أمر موجود.

وليس نفس المسافة، لأنَّا لو فرضنا مع الحركة الأولى حركة أخرى تساويها في الابتداء والانتهاء لكنَّها تكون أبطأ من الحركة الأولى فَتَانِكَ الحركتان تشتركان في هذا الإمكان وتتفاوتان في مقدار المسافة، ضرورةَ أن البطيئة تقطع في ذلك الإمكان من المسافة أقَلّ ممَّا تقطعه السريعة، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فهذا الإمكان مغاير للمسافة.

وليس أيضاً نفس الحركة، لأنَّا لو فرضنا معها حركة تساويها في السُّرْعة والانتهاء لكنَّها ابتدأت بعد ابتداء الأولى وجدت السريعة الثانية تقطع من المسافة أقلّ ممّا تقطعها السريعة الأولى.فهاتان الحركتان تشتركان في السُّرْعة، وتتفاوتان في هذا الإمكان، فوجب أن يكون هذا الإمكان مغايراً لنفس الحركة ولوصف كونها سريعة. وهذا بعينه يدلّ على وجود هذا الإمكان، لأنَّ الإمكان الذي يتسع للحركة السريعة الصَّغِيرة جزء من الإمكان الذي يتسع للحركة السريعة الكبيرة وأقَلّ منه، فهذا الإمكان قابل للزِّيادة والنُّقصان والمساواة والمفاوتة فيكون موجوداً.

وثالثها: وهو لإبطال قول المتكلّمين خاصّة، حيث جعلوا الزَّمان عبارة عن معيّة حادث يحدث أو مقارنة متجدّد لمتجدّد، وذلك لأنَّ المعيّة ليست نفس ما

عَرَضت له المعيّة، لأنَّ المعيّة لا تختلف باختلاف المعروضات، والأشياء التي تَعْرِض لها[1] المعيّة تختلف، وما لا يختلف استحال أن يكون عين ما يختلف، فهي إذن أمر زائد عليها قائم بها لكونها من الأمور الإضافيّة.

وليست من اللوازم، لأنَّ الشَّيء الذي عَرَضَت له المعيّة يجوز أن يَعْرِض له البعديّة والقبليّة، فهي إذن من العوارض، وعروضها لأجل أن ذلك الشَّيء والذي عَرَضَت له المعيّة بالقياس إليه حصلا في زمان واحد، فالمعيّة إذن معلولة للزَّمان، فاستحال جعلها نفس الزَّمان.

ثم قالوا: إذا ثبت أن الزَّمان أمر موجود فنقول إنَّهُ من عوارض الحركة ولواحقها، لأنَّ الزَّمان قابل للمساواة والمفاوتة، فيكون كمّاً. وليس كمّاً قارّ الذَّات لِمَا مرَّ غير مرة، فهو إذن غير قارّ الذَّات، فيكون دائماً على التّقضي والتّجدّد، وكلّ ما كان كذلك لا بُدَّ له من موضوع[2] على مرَّ[3] أن / [ص: ٨١أ] كلّ حادث مسبوق فهو بمادّة، ولا شَكَّ أنّه مقدار، وليس قائماً بنفسه، فهو في موضوع.

وحينئذٍ لا يخلو: إمَّا أن يكون مقداراً لذلك الموضوع أو لهيئة له.

والأوَّل محال، لأنَّ ذلك الموضوع إن كان هو المسافة لزم أن يكون المتساويان في المسافة متساويين في هذا المقدار وهو باطل، لأنَّا نرى المختلِفَين في هذا المقدار متساويين في المسافة وبالعكس. وإن كان هو المُتَحَرِّك لكان كلَّما كان هذا المقدار أعظم كان المُتَحَرِّك أعظم، فيلزم أن يكون الأبطأ أعظم من الأسْرع[4]، لأنَّ هذا المقدار في الإبطاء أعظم، [وإنَّهُ محالٌ]. وإن كان هو الجسم من حيث هو جسم

(١) ك: «له».
(٢) ش: «من مادة»!
(٣) ك: «لما مرّ».
(٤) ك: «الإسراع».

لازداد بزيادة هذا المقدار وانتقص بنقصانه، وليس كذلك. ولمّا بطل القسم الأوَّل تعيّن أنَّه مقدار لهيئة الموضوع.

وليس مقداراً لهيئة قارة، وإلّا لَكان قاراً، فهو إذن مقدار لهيئة غير قارة. ولا نعني بالحركة سوى تلك الهيئة غير القارة.

هكذا ذكروه في الكتب، ولا حاجة لهم في بيان أن كلّ ما كان كمّاً غير قارّ الذَّات لا بُدَّ له [من موضوع، إلى المقدّمة القائلة بأنَّ كلّ حادث فهو مسبوق بمادّة، بل يكفي أنْ يُقالَ]: إذا كان كمّاً غير قارّ الذَّات [كان] مقداراً[1]، وليس قائماً بنفسه، [فهو في موضوع][2]، ويُتمّم الدَّليل المذكور إلى آخره.

قال الإمام الرازي:

وأما الكميات المنفصلة فليست أموراً وجودية، لأنه لا معنى للعدد إلا مجموع الوحدات. والوحدة لا يجوز أن تكون صفة وجودية زائدة على الذات، وإلا لكان كل واحد من أشخاص تلك الماهية -أعنى ماهية الوحدة- واحداً، فيلزم التسلسل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الكَمِّيّات المنفصلة فليست أموراً وجوديّة..» إلى آخره.

[الوحدة عدميّة]

أقول: ذهب الحكماء إلى أن الوَحْدة والكثرة أمران وجوديّان، والمتكلّمون أنكروا ذلك وزعموا أنهما أمران عدميّان، لأنَّ الوَحْدة لو كانت صفة وجوديّة زائدة على ماهيّة الواحد لكان كلّ واحد من أَشْخَاص ماهيّة الوَحْدة واحداً، فيكون له وَحْدة أخرى زائدة عليه، والكلام فيها كما في الوَحْدة السَّابقة، ولزم منه التَّسلسُل،

(١) ك: «مقدوراً».

(٢) ما بين معقوفين في هذه الفقرة مطموس في ص.

وإنَّهُ محالٌ. وإذا لم تكن الوَحْدة أمراً وجوديّاً كانت الكثرة أيضاً كذلك، لكونها عبارة عن مجموع الوحدات، وامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم.

أجاب الحكماء عنه بأنْ قالوا: لا نسلِّم أنَّه إذا كان كلّ واحد من أَشْخَاص ماهيّة الوَحْدة واحداً يلزم أن يكون له وَحْدة أخرى زائدة عليه، ولِمَ لا يجوز أن يكون وَحْدة الوَحْدة نفس ماهِيَّتها، والأشياء التي لها ماهيّة وراء الوَحْدة تكون وحدتها زائدة عليها، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

قال الإمام الرازي:

ولأن الاثنينية لو كانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدتين فإما أن تكون بتمامها قائمة بكل واحدة من الوحدتين، فيلزم قيام الواحد بالاثنين، ويلزم أن يكون كل وحدة وحدها اثنين وهو محال. وإن توزعت على الوحدتين كان القائم بكل واحدة من الوحدتين غير القائم بالأخرى، فلم تكن الاثنينية صفة واحدة بل مجموع أمرين. وإن جاز ذلك فلتُجعل الاثنينية نفس تينك الوحدتين.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولِأنَّ الاثنينيّة لو كانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدتين..» إلى آخره.

أقول: لّما بيّن أن الوَحْدة ليست صفة وجوديّة شرع في بيان أن الاثنينيّة أيضاً كذلك، واحتجَّ عليه بأنَّ الاثنينيّة لو كانت صفة وجوديّة واحدة لكانت قائمة بالوحدتين، والتَّالي محال، فالمقدّم مثله.

أمَّا الشَّرطيّة فظاهرة، وأمَّا استحالة التَّالي فلأنَّها لو قامت بالوحدتين فإمَّا أن يكون بتمامها قائمة بكلِّ واحدة منهما، أو قام بِكُلِّ واحدة[1] منهما شيء من الاثنينية[2]، وكلاهما محالان.

---

(١) ك: «واحد».

(٢) ش، ك: «من الوحدة».

أمَّا الأوَّل فلوجهين:

أحدهما: لو كان كذلك لزم قيام العَرَض الواحد بأكثر من محلّ واحد، وإنَّهُ محالٌ.

الثَّاني: أنَّه حينئذٍ يلزم أن يكون كلّ واحد من تَيْنِكَ الوحدتين اثنين لأنَّه لا معنى للاثنين إلّا ما قامت به الاثنينيّة، فتكون الوَحْدة اثنين، وإنَّهُ محالٌ.

وأمَّا الثَّاني فلأنَّه لو كان كذلك لكان القائم بإحدى الوحدتين غير القائم بالأخرى، وحينئذٍ لم تكن الاثنينيّة / [ص: ٨١ب] صفة واحدة بل مجموع أمرين، وهو باطل عندكم. ولا أعرف لقوله: «وإن جاز ذلك فلنجعل الاثنينيّة نفس تَيْنِكَ الوحدتين» وجهاً ومدخلاً في نفي هذا التَّالي.

أجاب الحكماء عنه، بأنْ قالوا: لا نسلِّم استحالة التَّالي.

قوله: «لأنَّها لو قامت بالوحدتين فإمَّا أن تكون بتمامها قائمة بِكُلِّ واحدة من الوحدتين أو قام بِكُلِّ واحدة منهما شيء من الوَحْدة».

قلنا: لا نسلِّم الحصر، ولِمَ لا يجوز أن يقوم بالمجموع من حيث هو مجموع؟

ولقائلٍ أن يقول: المجموع إمَّا أن يكون له مفهوم زائد على الوحدتين أو لا يكون، فإنْ كان الأوَّل: كان الكلام في قيامه بالوحدتين كالكلام في قيام الاثنينيّة بهما، وإن كان الثَّاني فالأمر فيه ظاهر ممَّا مرَّ.

[و]جوابه: أن يقال: لا نسلِّم أن الواقع إن كان هو الثَّاني كان الأمر فيه ظاهراً، فإنَّ المجموع عين الوحدتين ومغاير لكلٍّ واحدة منهما، وتقوم الوَحْدة بهما من حيث هما مجموع الوحدتين، [ولا امتناع في ذلك]، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

وأما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة ثبوتية بأن الإنسان الواحد يخالف العشرة في مسمى الواحدية ويشاركها في مسمى الإنسانية، فالواحدية صفة

زائدة على الماهية. وليست أمراً عدمياً، لأنها لو كانت عدماً لكانت عدم الكثرة. فالكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة عدم العدم، فتكون ثبوتية. وإن كانت وجودية فلا معنى للكثرة إلا مجموع الوحدات، فإذا كانت الوحدة عدمية لزم أن يكون مجموع العدمات أمراً وجودياً، وهو محال.

فثبت بهذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين وجوديين قائمين بالذات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الفلاسفة فقد احْتَجّوا على كون الوَحْدة صفة وجودية[١]..» إلى آخره.

أقول: الحكماء احْتَجّوا على أن الوَحْدة صفة وجوديّة بأنْ قالوا: الإنسان الواحد مثلاً يشارك العشرة من الإنسان في كونه إنساناً ويخالفها في كونه واحداً، ويشارك الفرس الواحد في الواحديّة ويخالفها[٢] في الإنسانيّة، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فالواحديّة صفة زائدة على ماهيّة الواحد.

وليست أمراً سلبيّاً، لأنَّها لو كانت كذلك لم تكن سلباً[٣] لأيّ شيء كان وإلَّا لزم من صدق الوَحْدة عدم جميع الأشياء.وإذا لم تكن عبارة عن عدم أي شيء كأن تكون عبارة عن عدم أمرٍ معيّن، وذلك الأمر إمَّا الكثرة أو غيرها. والثَّاني محال، لأنَّ كلّ ما لا يكون عدماً للكثرة[٤] جاز اجتماعه معها، فلو لم تكن الوَحْدة عبارة عن عدم الكثرة جاز اجتماعها مع الكثرة، فيجوز أن يكون الشَّيء الواحد موصوفاً بالكثرة والوحدة معاً، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ك: «صفة ثبوتية».

(٢) ش: «ويخالفه».

(٣) ص، ك: «سلبيّاً».

(٤) ك: «الكثرةِ».

وإذا بطل كونها عبارة عن عدم غير الكثرة تعيّن كونها عبارة عن عدم الكثرة، فالكثرة حينئذٍ إن كانت عدميّة كانت الوَحْدة وجوديّة، لأنَّ عدم العدم لا بُدَّ أن يكون وجوديّاً، وقد فرض أنها عدميّة، هذا خلف.

وإن كانت وجوديّة -وهي عبارة عن مجموع الوحدات التي هي إعدام- فيلزم أن يكون الحاصل من مجموع أمور عدميّة أمراً وجوديّاً، وهو محال.

فهي -أعني الوَحْدة- إذن أمر وجوديّ زائد على ماهيّة الواحد، وهو المطلوب.

وهذا البرهانُ[1] بعينه يدلّ على أن الكثرة أيضاً صفة وجوديّة، لأنَّها لو كانت عدميّة كانت[2] عدماً للوَحْدة لِمَا مرَّ، فالوَحْدة إن كانت عدميّة كانت هي وجوديّة، لأنَّ عدم العدم وجود، والمقدَّر خلافه. وإن كانت وجوديّة، والكثرة عبارة عن مجموع الوحدات التي هي وجودات، فيلزم أن يكون الحاصل من مجموع أمور وجوديّة أمراً عدميّاً، وإنَّهُ / [ص: ٨٢أ] محالٌ.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أن (كل) ما لا يكون عدماً للكثرة، جاز اجتماعه معها.

قال الإمام الرازي:

وأما الكيفيات فالمختصة منها بالكميات غير موجودة، لأن ما دل على بطلان وجود الكم دل على بطلان ما يقوم به.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الكيفيّات فالمختصّة[3] منها بالكَمِّيّات غير موجودة..» إلى آخره.

(١) ك: «وهو المطلوب في هذا البرهانِ».
(٢) ك: «لكانت».
(٣) ص: «والمختصة».

أقول: الكيفيّات المختصّة بالكَمِّيَّات المتَّصِلة -كالاستقامة والانحناء- والمختصّة بالكَمِّيّات المنفصلة -كالأوليّة والتّركيب- تَعْرِض أولاً وبالذَّات للكمِّ، وبواسطة عروضها له يَعْرِض للخطّ والسطح والعدد. والخطّ المستقيم هو الخطّ الذي إذا فرضت عليه نقط كم كانت فإنها تكون بأسرها على سمت واحد، أي لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض. والسطح المستقيم هو السطح الذي إذا فرضت عليه خطوط مستقيمة كم كانت فإنها بأسرها تكون على سمت واحد، أيلا يكون بعضها أرفع، وبعضها أخفض. والمنحنى من كلّ منهما ما يقابله. أمَّا الأوليّة والتّركيب فقد عرفْتَهما.

قال الإمام: «لمّا أبطلنا كون الخطِّ والسَّطح والجسم التعليميّ أموراً وجوديّة لزم منه أن لا يكون هذه الأمور العارضة لها وجوديّة، وإلا لزم كون المعدوم محلًّا للأمر الوجوديِّ، وإنه محال بالضرورة».

قال الإمام الرازي:

وأما الصلابة فهي عبارة عن التأليف بناءً على القول بالجوهر الفرد. واللين: عبارة عن عدم الممانعة، فيكون عدمياً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الصَّلابة فهي عبارة عن التّأليف بناءً على القول بالجوهر الفرد».

أقول: اختلف العلماء في ماهيّة الصَّلابة، فذهب المتكلّمون إلى أنها عبارة عن التّأليف الواقع بين الجواهر الفردة[1]. ثم اختلفوا، فمنهم من قال: (ما) يقوم بِكُلِّ جوهر تأليف مغاير لما يقوم بالآخر. ومنهم من قال: يقوم بِكُلِّ جوهرين تأليف

(١) ك: «الجوهر الفرد».

واحد يربط بينهما ويشدّ أحدهما بالآخر. وهو مذهب أبي هاشم، وستجيء هذه المسألة فيما بعد.

وأمَّا الحكماء فذهبوا إلى أنها عبارة عن صفة قائمة بذات الصلب، وليس ذلك براجع إلى تأليف الجواهر والأجزاء لكونهم منكرين للجوهر الفرد، وعرَّفوها بأنها الاستِعْداد الطَّبيعيّ نحو اللَّاانفعال.

وأمَّا اللّين فمنهم من قال إنها صفة وجوديّة، وعرَّفوها بأنها الاستِعْداد الطَّبيعيّ نحو الانفعال. والتّقابل بينها وبين الصَّلابة تقابل التّضادّ، وهو مذهب أكثر الحكماء.

ومنهم من جعله عبارة عن عدم الممانعة عَمَّا من شأنه أن يكون ممانعاً، والتّقابل[1] بينهما تقابل العدم والملكة. وهو الذي اختاره الإمام في هذا الكتاب.

أمَّا الحكماء فقد احْتَجّوا عليه بأنْ قالوا: إن الاستِعْداد الطَّبيعيّ نحو اللَّاانفعال يوجب للجسم الموصوف به أموراً ثلاثة:

أحدها: عدميّ، وهو اللَّاانغماز[2]. والثَّاني: المقاومة المحسوسة. والثَّالث: بقاء شكله على ما كان عليه. وهذان وجوديّان، فذلك الاستِعْداد استحال أن يكون عدميّاً لأنَّه عِلة لهذين الأمرين الوجوديّين، وعِلة الأمر الموجود يجب أن يكون موجوداً.

وأمَّا الاستِعْداد الطَّبيعيّ نحو الانفعال يوجب[3] للجسم الموصوف به الانغماز الذي هو حركة مخصوصة، والحركة وجوديّة، والاستِعْداد الذي هو علّتها يكون [أمراً] وجوديّاً. فعلم أن كلّ واحد من الاستِعْدادين صفة وجوديّة، فيكون التّقابل بينهما تقابل التّضادّ.

---

(١) ش: «ممانعاً فيكون التقابل».

(٢) حيثما جاءت هذه الكلمة في ش في هذا المبحث رسمها بالراء (الانغمار).

(٣) ص: «لا يوجب».

وأمَّا الإمام فقد احْتَجَّ في «الملخَّص» على ما اختاره بأنْ قال: «أمَّا الاستِعْداد الطَّبيعيّ نحو الانفعال الذي فسَّرتم (به) اللّين لا معنى له إلّا (قبول الجسم اللّين) للانغماز[1] الذي هو /[ص: ٨٢ب] عبارة عن حركة حاصلة في سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه، واستِعْداده لقبول تلك الحركة معلَّل بالجسم الطَّبيعيّ واستِعْداده لقبول ذلك الشَّكل بكونه متكمِّماً[2]. وإذا كان كون اللَّين جسماً طبيعيّاً[3] ذا كمّ هو العِلّة لهذا الاستِعْداد استحال أن تكون هناك صفة أخرى تقيّد هذه القابليّة، لأنَّ ما بالذَّات لا يكون بالغير.

وأمَّا الاستِعْداد الطَّبيعيّ نحو اللَّاانفعال الذي فسَّرتم به الصَّلابة لا معنى له إلّا استِعْداد الجسم الصّلب لامتناع قبول الانغماز، وذلك الاستعداد ليس لذات الجسم الطَّبيعيّ لامتناعِ أن يكون الشَّيء الواحد بعينه عِلة لأمرين متضادّين[4]، ولا لزوال صفة وجودية عن الجسم الطبيعي وإلا لكان قبول الانغماز معللاً بتلك الصفة الوجوديّة، وقد بيَّنَّا أنَّه معلَّل بذات الجسم الطَّبيعيّ. وإذا لم يكن معلَّلاً لا بذات الجسم ولا بزوال صفة وجوديّة عنها كان معلَّلاً بصفة وجوديّة، وذلك يدلّ على أن التّقابل بين الصَّلابة واللّين تقابل العدم والملكة».هذا تقرير ما ذكره.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أن معنى الاستِعْدادين ما ذكرتم، ولِمَ لا يجوز أن يكون معناهما ما ذكره الحكماء؟

---

(١) ش: «إلا الانغماز».
(٢) مقابله في حاشية ص تعليق: «أي: ذا كمّ».
(٣) مقابله في حاشية ص تعليق: «حاشية: الجسم الطبيعي: هو الشيء الذي يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم، وليس هذه الأبعاد الثلاثة هو الجسم التعليمي».
(٤) مقابله في حاشية ص تعليق: «أي: لا يعلل بشيء آخر لامتناع اجتماع علّيتين على معلول واحد».

سلَّمنا، لكن ما ذكرتموه لا يدلّ على أن اللّين عبارة عن أمر عدميّ بل على أنَّه معلَّل بذات الجسم وأن الصَّلابة معلّلة بصفة وجوديّة زائدة. وذلك لا يستلزم أن يكون التّقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وإنَّما يستلزم ذلك إن لو كان اللّين عدميّاً، وهو ممنوعٌ لجواز أن يكون كلاهما صفتين وجوديّتين وإحداهما تكون معلّلة بذات الجسم والأخرى بصفة وجوديّة زائدة، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

قال الإمام الرازي:

تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين

المحدث إما أن يكون متحيزاً أو قائماً بالمتحيز أو لا متحيزاً ولا قائماً بالمتحيز. أما القسم الثالث فقد أنكره الجمهور من المتكلمين.

وأقوى ما لهم فيه: أنا لو فرضنا موجوداً غير متحيز ولا حالاً فيه لكان مساوياً لذات الله تعالى فيه، ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية.

وهذا ضعيف، لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضي التماثل، وإلا لزم تماثل المختلفات، لأن كل مختلفين فلا بد وأن يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «تقسم[1] المحدثات على رأي المتكلّمين..» إلى آخره.

أقول: المحدث إمَّا أن يكون مُتَحَيِّزاً أو حالًّا في المُتَحَيِّز أو لا مُتَحَيِّزاً أو[2] لا حالًّا فيه. وبعض المتكلّمين سلَّموا هذه القسمة لكن منعوا وجود القسم الثَّالث وحصروا الموجود منه في قِسْمَيْن فقط -أعني المُتَحَيِّز والحالّ في المُتَحَيِّز-، واحْتَجّوا عليه بأنَّه لو كان في الوجود موجود غير مُتَحَيِّز ولا حالّ في المتحيِّز لكان مساوياً لذات الله تعالى في هذه الصِّفة لكونه سبحانه وتعالى أيضاً كذلك، ولو كان مساوياً له في هذه الصِّفة لكان مساوياً له في الماهيّة، لأنَّهما لو اختلفا في الماهيّة لزم أن تكون الصِّفة الواحدة معلّلة بعِلَّتَيْن مختلفتين وهو محال، لأنَّ احتياجها إلى كلٍّ[3] منهما يقطعها عن الأخرى، فيلزم استغناؤها عن كلّ واحدة منهما حال احتياجها إليها، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ش: «تقسيم».

(٢) ش: «و».

(٣) ك: «إلى كلِّ واحدة».

وهو / [ص: ٨٣أ] فاسد، لأنَّ ذلك اشتراك في وصف سلبيّ، والاشتراك في الأوصاف السَّلْبيّة، بل في الأوصاف الثُّبوتيّة، بل في الأوصاف الذَّاتِيّة لا يوجب الاشتراك في تمام الماهيّة، فإنَّ كلّ مختلفين لا بُدَّ أن يشتركا في سلب كلِّ ما عداهما عنهما وفي كون كلّ واحد منهما مخالفاً للآخر، فالمخالفة مشتركة بينهما وهي صفة ثبوتيّة. وكذلك الضِّدان يشتركان في كونهما ضدّين مختلفين، وكذلك الإنسان والفرس يشتركان في الحَيَوانيّة مع اختلافهما في الماهيّة.

وأمَّا قوله: «لو اختلفا في الماهيّة لزم تعليل الصِّفة الواحدة بعِلَّتَيْن مختلفتين» ممنوع، لاحتمال أن لا تكون الصِّفة معلّلة لكونها سلبيّة غير محتاجة إلى عِلة. أو إن كانت معلّلة لكن تكون علّتها أمراً مبايناً عنهما.

وبعض المتكلّمين منعوا صحّة هذه القسمة وادَّعَوُا انحصار المحدث الموجود في القِسمَيْن الأوَّلينِ فقط، وذكروا في صحّة ذلك وجهين:

أحدهما: أن المحدث إمَّا أن يفتقر إلى محلٍّ أو لا يفتقر، والأوَّل هو العَرَض والثَّاني هو الجوهر.

والثَّاني: أن المحدث إمَّا أن يكون مُتَحَيِّزاً أو[1] لا يكون، والأوَّل هو الجوهر، والثَّاني هو العَرَض.

وكلاهما فاسدان:

أمَّا الأوَّل فلأنَّا لا نسلِّم أن كلّ ما لا يفتقر إلى محلّ كان جوهراً، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان مُتَحَيِّزاً وهو ممنوعٌ، فإنَّ عند الحكماء ما لا يفتقر إلى المحلّ ينقسم إلى المُتَحَيِّز وهو الجوهر، وإلى ما لا يكون مُتَحَيِّزاً وهو المفارقات[2].

---

(١) ص: «و».

(٢) مقابله في حاشية ك تعليق: «أي: العقول التسعة».

وأمَّا الوجه الثَّاني فلأنَّا لا نسلِّم أن ما لا يكون مُتَحَيِّزاً لا بُدَّ أن يكون عَرَضاً بمعنى أنَّه يكون قائماً بالمتحيِّز، فإنَّ عند الحكماء ما لا يكون مُتَحَيِّزاً قد يكون عَرَضاً بهذا التّفسير وقد يكون جوهراً روحانيّاً، وهو الملائكة على اصطلاح المتكلّمين والعقول على اصطلاح الحكماء.

قال الإمام الرازي:

وأما المتحيز فقد قال المتكلمون إنه إما أن يكون قابلاً للانقسام أو لا يكون قابلاً. والأول هو الجسم، والثاني هو الجوهر الفرد.

وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع إلا على الطويل العريض العميق. وعلى التفسير الذي قلنا الجسم ما فيه التأليف، وأقله جوهران. وهذا بحث لغوي.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «أمَّا المُتَحَيِّز فقد قال المتكلّمون: إنه إمَّا أن يكون قابلاً للانقسام أو لا يكون، والأوَّل هو الجسم، والثَّاني هو الجوهر الفرد».

أقول: ذهب المتكلّمون إلى أن المُتَحَيِّز ينقسم إلى قِسْمَيْن: أحدهما الجسم، والآخر الجوهر الفرد.

واحْتَجّوا على ذلك بأنَّ المُتَحَيِّز إمَّا أن يكون قابلاً للانقسام أو لا يكون قابلاً للانقسام، والأوَّل هو الجسم، والثَّاني هو الجوهر الفرد.

أمَّا الجسم فعند أصحابنا يحصل من انضمام جوهر إلى جوهر، لأنَّ الجسم عندهم لمّا كان هو المؤتلف، ولا شَكَّ أن عند انضمام الجوهرين أحدهما إلى الآخر حصلت حَقِيقة المؤلفيّة[1].

---

(١) ك: «المؤتلفية».

وأمَّا عند المُعْتَزِلة فاسم الجسم لا يقع إلّا على الطَّويل والعريض والعميق. ثم اختلفوا بعد ذلك، فذهب بعضهم منه إلى أن الطُّول والعَرْض والعمق يحصل بائتلاف ستّة جواهر، وبعضهم /[ص: ٨٣ب] قالوا: لا يحصل إلّا من ثمانية جواهر، لأنَّا إذا وضعنا جوهراً بجنب جوهر حصل الطُّول وهو الخطّ، وإذا وضعنا بجنبه خطّاً آخر حصل الطُّول والعَرْض، وإذا وضعنا فوقه أربعة أخرى حصل الطُّول والعَرْض والعمق التي هي الأبعاد الثَّلاثة فيحصل الجسم.

قال الإمام: والنِّزاع في ذلك لأنَّا نسمي المؤتلف من جوهرين جسماً، والمُعتزِلة لا يسمّونه جسماً، فالنِّزاع في التّسمية، وذلك من المباحث اللّغويّة، لا من المباحث العقليّة.

وأمَّا الجوهر الفرد فعرَّفوه بأنَّه المُتَحَيِّز الذي لا يقبل القسمة أصلاً، فبـ«المُتَحَيِّز» يخرج الربّ تعالى والعَرَض، وبعدم القسمة أصلاً الجسم. وبعضهم عرّفوه بأنَّه الجِرم الذي لا يقبل الانقسام. وبعضهم بأنه ما يتألف منه الأجسام التّأليف الأوَّل. وكُلّها متقاربة.

قال الإمام الرازي:

وأما الحال في المتحيز فهو العرض، وهو إما أن يجوز اتصاف غير الحي به أو لا يجوز، أما الأول: فهو المحسوس بإحدى الحواس والأكوان.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الحالّ في المُتَحَيِّز فهو العَرَض..» إلى آخره.

أقول: اختلف عبارات المتكلّمين في حدّ العَرَض، فمِنْ قائل: إنَّهُ القائم بالجوهر. ومِنْ قائلٍ: القائم بالمتحيِّز. ومن قائلٍ: إنَّهُ الحاصل في الحيِّز بالتّبع. ومن قائل: إنه المشار إليه بالحِسّ بكونه هنا أو هناك بالتّبع. ومن قائلٍ: إنَّه الذي لا يبقى زمانَيْنِ لذاته وعينه.

ثم اختلفوا في تفسير حلول العَرَض في المُتَحَيِّز، فمنهم من قال: إنَّهُ محسوس، ولا شيء أعرف من المحسوس حتى يجعل معرِّفاً له، فاستحال تعريفه. ومنهم من فَسَّره بأنَّه عبارة عن الحصول في الحيِّز بطريق التّبعيّة. وهو باطل، لأنَّ صفات الله تعالى حالة في ذاته، والحلول بهذا التّفسير محال عليه تعالى وعلى صفاته.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: العَرَض إمَّا أن يجوز اتِّصاف غير الحيّ به، أو لا يجوز ذلك.

أمَّا الأوَّل فهو المحسوسات بالحواسّ الخمسة[1]، كالأصوات والألوان والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والأكوان.

والكون[2] جنس تحته أربعة أنواع: الاجتماع والافتراق والحركة والسُّكون.

لأنَّ المُتَحَيِّز إمَّا أن يكون مجتمعاً مع غيره أو لا يكون، والأوَّل هو الاجتماع والثَّاني هو الافتراق. وكيف كان فإمَّا أن يبقى المُتَحَيِّز في حَيِّزه[3] أكثر من زمان واحد أو لا يبقى، والأوَّل هو السُّكون، والثَّاني هو الحركة قبل الكون.

وأنواعه غير محسوسة، لأنَّا لا نشاهد إلّا المجتمعين والمفترقين والمُتَحَرِّك والسَّاكن، أمَّا وصف الاجتماع والافتراق والحركة والسُّكون فغير محسوس البتّة. ولذلك اختلفوا في أنها من الأمور الوجوديّة أم لا، ولو كانت محسوسة لَمَا وقع فيها الخلاف. وبعضهم ذهبوا إلى أنها أمور محسوسة ومن أنكر ثبوتها فهو مكابر.

قال الإمام الرازي:

وأما المحسوسة فمنها المحسوسة بالبصر إحساساً أولياً، وهي الألوان والأضواء.

---

(١) ش: «الخمس».

(٢) مقابله في حاشية ص تعليق: «ش: الكون: هو الحصول في الحيّز. والحيّز: هو المكان».

(٣) ك: «في حيّزٍ».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «(و)أمَّا / [ص: ٨٤أ] المحسوسات، فمنها المحسوس بالبصر إحساساً أوليّاً، وهو الألوان والأضواء».

أقول: المحسوس بالبصر ينقسم إلى قِسْمَيْن: أحدهما ما يحسّ به أولاً، أي بغير واسطة الإحساس بشيءٍ آخر. والثَّاني ما يحسّ به ثانياً، وهو الذي يكون الإحساس به بواسطة الإحساس بغيره. مثال الأوَّل الألوان والأضواء، ومثال الثَّاني الشَّكل، فإنَّ الإحساس به يتوقّف على الإحساس باللَّون.

وذهب الشَّيخ أبو عليٍّ ابنِ سينا: إلى أن الضَّوء شرط لوجود اللَّون، محْتَجّاً بأنَّا لا نرى اللَّون في الظُّلْمة، فإمَّا أن يكون ذلك لعدمه أو لأنَّ الظُّلْمة مانعة من الإبصار. والقسم الثَّاني محال، لأنَّ من جلس في غار في ليلٍ مظلم، وجلس خارج الغار أقوام وأوقدوا عندهم ناراً فإنَّ الذي في الغار يرى الجالسين عند النَّار ويرى الهواء مستنيراً، والجالسون عند النَّار لا يرون الذي في الغار ويرون الهواء مظلماً. فلو كانت الظُّلْمة كيفيّة مانعة من الإبصار لما اختلفت حالها في المنع باختلاف الأَشْخَاص، فتعيّن الأوَّل وهو المطلوب.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أن عدم رؤية اللَّون منحصر فيما ذكرتم من الأمرين لاحتمال قسم آخر وهو عدم كونه في الضَّوء، فإنَّ مِنْ شَرْطِ المرئيّ أن يكون مضيئاً لذاته أو لغيره، وها هنا انتفى الأمران فلذلك لا نراه، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

فأما الألوان فالقدماء قالوا: الخالص هو السواد، أما البياض فهو إنما يتخيل من اختلاط الهواء بالأجسام الصغار الشفافة، كما في الثلج والزجاج المدقوق. ومنهم من اعترف بالبياض كما في بياض البيض المسلوق. والمعتزلة قالوا: الخالص هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «أمَّا الألوان: فالقدماء قالوا: الخالص هو السَّواد..» إلى آخره.

أقول: ذهب بعض القدماء إلى أن اللَّون الحقيقيّ هو السَّواد دون البياض، لأنَّ السَّواد لا ينسلخ عن الجسم.

وأمَّا البياض فهو قابل لكلِّ الألوان، والقابل لكلِّ الألوان عارٍ عنها، فالبياض عارٍ عن الألوان.

وأمَّا الذي نتخيّله منه فهو بسبب مخالطة الهواء الأجسامَ الشَّفَّافة المتصغّرة جدّاً، فإنَّ زبد الماء أبيض ولا سبب لبياضه إلّا ذلك. وكذلك الثَّلج ولا سبب لبياضه أيضاً إلّا ذلك، لأنَّه أجزاء جمديّة شفَّافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضَّوء. والبِلَّوْر المسحوق والزجاج المسحوق نراهما على لون مع أن سطوحهما عند الاجتماع لم ينفصل بعضها عن بعض حتى يقال: حصل هناك عند الانفعال أو بسببه لون.

وأمَّا الشَّيخ أبو عليٍّ [بنِ سينا] فقد سلم أن الشَّيء قد يُرى أبيض لما ذكروه، ولكن مع ذلك البياض قد يحدث بغير ما ذكروه، واحتجَّ عليه بوجهين:

أحدهما: أن البيض المسلوق يصير بياضه الشَّفَّاف أبيض، وليس ذلك لأنَّ النَّار أحدثت فيه تخلخلاً وهوائيّة، لأنَّه يصير بعد الطَّبخ أثقل، وذلك لمفارقة الهوائيّة. / [ص: ٨٤ب] وإلى هذا الوجه أشار الإمام بقوله: «كما في بياض البيض المسلوق».

الثَّاني: ابيضاض الدَّواء المُسَمَّى بـ «لبن العذراء» ليس لأنَّ أجزاءً هوائيّة خالطت الأجزاء المائيّة، لأنَّه بعد الابيضاض يجفّ وقبله لا يجفّ، وذلك يدلّ على أن الأرضيّة بعد الابيضاض أكثر ممَّا قبله، فليس كلّ بياض على الوجه الذي ذكروه. وحَقِيقة هذا الدَّواء خلّ طُبخ فيه المرداسنج حتى ينحلّ فيه، ثم يصفّى حتى يبقى الخلّ في غاية الإشفاف، ثم يطبخ بما طبخ فيه القَلْي ويصفّى غاية التّصفية حتى صار

كأنَّه الدمع، ويُحتاط في ذلك ويبالغ في تصفيته غاية الاحتياط والمبالغة ليحصل المطلوب من ذلك، ثم يخلط هذان الماءان، فإذا خلطا ينعقد فيه المنحلّ الشَّفَّاف من المُرْداسَنْج ويَبيضُّ في غاية البياض. فَعُلِمَ أنَّ البياض والسَّواد لونان حقيقيّان، والمتوسّطات بينهما -أعني الحمرة والخضرة والصفرة[1]- كُلّها أيضاً ألوان حقيقيّة. وهو اختيار أصحابنا بأسرهم والمُعتزِلة.

قال الإمام الرازي:

أما الضوء فقيل إنه جسم. وهو خطأ، لأن الأجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في كونها مضيئة ومظلمة. وعند أبي علي: الضوء شرط وجود اللون، وعندنا: شرط صحة كونه مرئياً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الضَّوء فقيل: إنَّهُ جسم، وهو خَطَأ..» إلى آخره.

أقول: قبل الخوض في شرح ذلك لا بُدَّ من الفرق بين الضَّوء والنُّور والشُّعاع والبريق، فنقول: الظهور إذا كان للشَّيء من ذاته يسمى ضوءاً، وذلك مثل ما للشمس والنَّار. والظهور الذي للشَّيء من غيره يسمى نوراً، كما للجدران المستنيرة بضوء الشَّمس والسراج، والتَّرقرُق الذي للشَّيء من ذاته -كما للشمس- يسمى شعاعاً، والتَّرقرُق الذي للشَّيء من غيره يسمى بريقاً، كما للمرآة.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن بعض النَّاس ذهب إلى أن النُّور جسم ينفصل عن المضيء ويتَّصِل بالمستضيء. وهو باطل، لأنَّ الأجسام متساوية في الجسميّة -لما ثبت أن الأجسام متماثلة في كونها أجساماً-، ومختلفة في كونها مضيئة ومظلمة، وما به

(١) ش، ك: «والصفرة والخضرة».

الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فكونها مضيئة ومظلمة مغاير لكونها أجساماً، وذلك يستلزم كون النُّور والظُّلْمة مغايرين للجسميّة.

ومذهب الشَّيخ (أبي علي) أن الضَّوء شرط لوجود اللَّون، واحتجَّ عليه بما نقلناه عنه. ومذهب الإمام أنَّه شرط للإحساس بالألوان، وليس له على ما ذهب إليه حُجّة، وإنَّما ذهب إليه لضعف ما احْتَجَّ به الشَّيخ على مذهبه، اللَّهُمَّ إلّا أن يقول: لا شَكَّ أن الإحساس بالألوان ينتفي عند انتفاء الضَّوء فيكون شرطاً له، إذ لا يعني بالشَّرط إلّا ما ينتفي الشَّيء بانتفائه.

قال الإمام الرازي:

أما الظلمة فمنا من قطع بكونها ثبوتية. والأقرب أنها عدم الضوء عما من شأنه أن يصير مضيئاً، لأن في الليل إذا جلس إنسان عند النار وآخر بعيداً عنها فالبعيد يرى من كان قريباً من النار ويرى الهواء المتوسط بينهما مضيئاً. والقريب لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلماً. ولو كانت الظلمة صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الظُّلْمة، فمنّا من قطع بكونها[1] ثبوتيّة..» إلى آخره.

أقول: اختلف أهل العلم في أن الظُّلْمة هل هي صفة ثبوتيّة أم لا، فذهب الحكماء وجمعٌ من المتكلّمين منا ومن المُعْتَزِلة إلى أنها صفة عدميّة، وعرَّفوها بأنها/ [ص: ١٨٥أ] عدم النُّور عَمَّا من شأنه أن يكون مستنيراً، والتّقابل بينها وبين النُّور تقابل العدم والملكة. وذهب بعض أصحابنا إلى أنها صفة ثبوتيّة، والتّقابل بينهما حينئذٍ تقابل التّضادّ.

---

(١) ك: «بكونه».

أمَّا الحكماء فقد احْتَجّوا عليه بوجوه:

أحدها: ما احْتَجَّ به الشَّيخ، وقد عرفْتَ ضعفه.

وثانيها: أنَّا إذا فتحنا العين في الظُّلْمة كان حالُنا كما إذا غمضناها، وإنَّا حال الإغماض لا ندرك كيفيّة، فكذا حال الفتح.

وثالثها: لو قدّرنا خُلُوّ الجسم عن النور[1] من غير انضياف صفة أخرى إليه لم تكن حاله إلّا هذه الظُّلْمة، ومتى كان كذلك لم تكن الظُّلْمة أمراً وجوديّاً.

والمتكلّمون يمنعون المقدّمة الأولى من كلّ واحد من الوجهين.

أمَّا الأصحاب فقد احْتَجّوا على مذهبهم بأنَّ كلّ واحد من النُّور والظُّلْمة إمَّا أن يكون وجوديّاً أو كلّ واحدٍ منهما عدميّاً أو أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً.

والقسمان الآخران باطلان، أمَّا الثَّاني فبالاتِّفاق. وأمَّا الثَّالث فلكونه ترجيحاً بلا مُرجِّح، فتعيّن الأوَّل، وهو المطلوب.

ولِأنَّ الظُّلْمة محسوسة بحسّ البصر، وكلّ ما كان كذلك استحال أن يكون عدميّاً، ولِأنَّ الظُّلْمة نقيض اللَّاظلمة الصَّادقة على العدم، فتكون اللَّاظلمة عدميّة، فالظُّلْمة وجوديّة لوجوب كون أحدهما وجوديّاً.

قال الحكماء جواباً عن الوجه الأوَّل: بأنَّا لا نسلِّم انتفاء القسم الثَّالث، ولِمَ لا يجوز أن يكون أحدهما أولى بكونه عدميّاً من الآخر؟

وعن الثَّاني: لا نسلِّم كون الظُّلْمة محسوسة.

وعن الثَّالث: ما عَرفت[2] غير مرة.

---

(١) ك: «عن أمره».

(٢) ش، ك: «عرفته».

قال الإمام الرازي:

ومنها المحسوسة بالسمع، وهي الأصوات والحروف. وهي كيفيات إما عارضة للأصوات كالسين والشين، أو حادثة في آخر زمانِ حبسِ النفسِ وأول زمان إطلاقه كالتاء والطاء. ومنه يظهر أن الحروف غير الصوت.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنها المحسوسات بالسَّمْع، وهي الأصوات والحروف..» (إلى آخره).

أقول: ذهب بعض النَّاس إلى أن الصَّوت عبارة عن اصطكاك الأجرام الصَّلبة.

وهو باطل، لأنَّ الاصطكاك مماسّة قويّة، والمماسّة غير الصَّوت، وإِلَّا لحصل الصَّوت حيث حصلت المماسّة، وذلك باطل. ولِأنَّ المماسّة مُبْصَرة والصَّوت غير مُبصَر، فالصَّوت إذن مغاير للمماسّة.

بل الصَّوت محسوس ومعلوم بالضَّرورة، فلا حاجة له إلى التّعريف.

وأمَّا الحرف فقد قال الإمام في «الملخَّص» بأنَّ الشَّيخ حَدّه بأنَّه هيئة عارضة للصَّوت يتميّز بها عن صوت آخر مثله في الحدّة[1] والثِّقل تميّزاً في المسموع. واحترز بالقيد الأخير عن طول الصَّوت وقصره وكونه طيِّباً و[2]غير طيّب، فإنَّ هذه الأمور وإن كانت هيئة عارضة للصَّوت يتميّز بها عن صوت آخر مثله في الحدّة[3] والثِّقل لكنَّها ليست مسموعة، فإنَّ الطيّب إنما يحصل بتناسب أجزاء الصَّوت بعضها إلى بعض، والتّناسب غير مسموع، وإذا لم يكن التّناسب مسموعاً لا يكون كونه طيباً وغير طيّب مسموعاً. وكذلك[4] طول الصَّوت وقصره، لأنَّ المسموع هو الصَّوت

---

(١) ك: «الخفّة».

(٢) ش: «أو».

(٣) ك: «الخفّة».

(٤) ك: «وكذا».

الحاصل في ذلك /[ص: ٨٥ب] الوقت، أمَّا أنَّه كان حاصلاً قبل ذلك فليس بمسموع.

قال بعض العلماء: إن هذا الحدّ[١] لا يتناول بعض الحروف كالتّاء والباء والدَّال والطَّاء لأنَّها ليست عارضة للصَّوت، لأنَّها لو كانت عارضة له لما وجدت بدون الصَّوت، لامتناعِ وجود العارض بدون المعروض، والتَّالي باطل لأنَّ هذه الحروف لا توجد إلّا في آخر زمان حبس النَّفس وأوَّل زمانِ إطلاقه، والصَّوت لا يوجد إلّا في زمان إرسال النَّفس.

فالإمام لما رأى وقوع هذا السؤال على هذا الحدّ قال: الحروف إمَّا أن تكون عارضة للأصوات كالسِّين والشِّين، وإمَّا أن تكون حادثة في آخر زمان حبس النَّفس وأوَّل زمان إطلاقه كالباء والطَّاء، ويسمى الأوَّل مصوّتة، والثَّاني صامتة.

ومن هذا يظهر أن الحروف غير الأصوات، أمَّا المصوِّتة فلكونها عارضة لها، ووجوب مغايرة العارض للمعروض. وأمَّا الصَّامتة فلتحقّقها عند عدم الصَّوت وتحقّق الصَّوت عند عدمها.

قال الإمام الرازي:

ومنها المحسوسة بالذوق، وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنها المحسوسات بالذَّوق..» إلى آخره.

---

(١) ش: «إن هذا الحدَّ».

أقول: المحسوسات بالذَّوق إمَّا أن يكون عديم الطّعم وإمَّا أن يكون لها طعم. والأوَّل هو التَّفِهُ والمَسيخ[1]، وهو إمَّا أن يكون عادماً للطّعم حقيقة، وإمَّا أن يكون عادماً له حسّاً فقط، وهو الذي له طعم في نفسه إلّا أنَّه لشدّة تكاثفه لا يتخلل منه أجزاء تخالط اللِّسان فيدركه، ثم إذا احتيل في تحليل أجزائه وتلطيفها أحسّ منه[2] بطعمٍ كالنُّحاس والحديد.

والثَّاني: وهو الذي له طعم فثمانية: الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدُّسومة والحموضة والعفوصة والقبض، لأنَّ الجوهر الحامل للطّعم إمَّا أن يكون لطيفاً أو كثيفاً[3] أو معتدلاً، والفاعل في الثَّلاثة إمَّا الحرارة أو البرودة أو قُوّة معتدلة بينهما، فالحَارّ إن فعل في الكثيف أحدث المرارة، وإن فعل في اللَّطيف أحدث الحرافة، وإن فعل في المعتدل أحدث الملوحة. والبارد إن فعل في الكثيف أحدث العفوصة، وإن فعل في اللَّطيف أحدث الحموضة، وإن فعل في المعتدل أحدث القبض. والقُوّة المعتدلة إن فعلت في الكثيف أحدثت الحلاوة، وإن فعلت في اللَّطيف أحدثت الدسومة، وإن فعلت في المعتدل أحدثت التفاهة.

وقال بعضهم: إن أصول الطعوم أربعة: الحلاوة، والمرارة، والحموضة، والملوحة، وسائر الطعوم / [ص: ٨٦أ] مُركّب[4] منها.

وكلاهما محتملان.

---

(١) التفه والمسيخ من الطعام: ما لا طعم له. «القاموس المحيط» (تفه، مسخ).

(٢) ك: «أحسّ به».

(٣) مقابله في حاشية ص تعليق: «اللطيف يقال بالاشتراك على أمور أربعة أحدها: رفيق القوام وهو الذي يقبل الأشكال الغريبة وتركها بسهولة. والثاني: القابل للانقسام إلى أجزاء صغيرة. والثالث: السريع التأثّر من الملاقيات. والرابع: الشفّاف. والكثيف يقال على مقابلات هذه الأمور الأربعة».

(٤) ش: «مركبة».

ثم قالوا: الحرافة أسخن الطعوم، ثم المرارة، ثم الملوحة. والعَفص أبردها، ثم القابض، ثم الحامض.

قال الإمام الرازي:

تنبيه: لا شك أن الحرافة تفعل تفريقاً، والعفوصة قبضاً، فالمدرك بحس الذوق كله طعم محض؟ أو أمر مركب من الطعم ومن تفريق الحاسة؟ هذا متوقف فيه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «تنبيه: لا شَكَّ أن الحرافة تفعل تفريقاً..» إلى آخره.

أقول: لا شَكَّ ولا خفاء بأنّ الحرافة تفعل تفريقاً في العضو الوارد عليه والعفوصة قبضاً، فالمدرك منهما هل هو محض الطّعم أو أمر مركَّب من الطّعم ومن التّفريق والقبض؟ الأمر في ذلك مشكوك فيه، إذ من الجائز أنْ يُقالَ: المُدْرِك ليس إلّا الطّعم. ومن الجائز أنْ يُقالَ: إن الطعوم إنما تكثرت لأنَّها مع ما تحدث ذوقاً يحدث بعضها شيئاً آخر يوجب تأثيراً في العضو، فيتركّب من الكيفيّة الطّعميّة ومن التأثير اللمسي شيء واحد لا يتميّز في الحِسّ أحد جزئيه عن الآخر، فيصير ذلك الواحد كطعم متميّز عن غيره، كما أنَّه يجوز أن يكون طعم من الطعوم المتوسّطة يلزمه تفريق وإسخان يسمَّى جملة ذلك حرافة، وآخر يلزمه مع الطّعم تكثيف وتخفيف يسمَّى جملة ذلك عفوصة، ولمّا لم يرجح البرهان أحد المحتملين على الآخر قال الإمام: هذا متوقّف فيه.

قال الإمام الرازي:

ومنها المحسوسة باللمس، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنها المحسوسات باللمس، وهي الحرارة..» إلى آخره.

أقول: ذهب الحكماء إلى أن الكيفيّات الملموسة اثنتا عشرة كيفيّة، وهي: الحرارة والبرودة والرُّطوبة واليبوسة واللَّطافة والكثافة واللُّزوجة والهشاشة والجفاف والبِلَّة والثِّقل والخفَّة، والإمام أورد شيئاً منها مع الصَّلابة واللّين.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: منهم من جعل البرودة عدم الحرارة)

وهو خطأ، لأنا نحس من البارد بكيفية مخصوصة، فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة، لأن العدم لا حس به ولا الجسم، وإلا لكان الإحساس بالجسم حال حرارته إحساساً بالبرودة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنهم من جعل البرودة عدم الحرارة، وهو خَطَأ..» إلى آخره.

أقول: عرَّف الشَّيخ الحرارة في «الشفاء» بأنها التي تفرّق بين المختلفات وتجمع بين المتشاكلات، والبرودة بأنها التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات. وعند الإمام العلم بماهِيَّاتهما[1] ضروريّ غنيّ عن التّعريف.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن بعض القدماء جعل البرودة عبارة عن عدم الحرارة عَمَّا من شأنه أن يكون حَاراً، وجعل التّقابل بينهما تقابل العدم والملكة.وذهب المحقّقون إلى أنهما أمران وجوديّان والتّقابل بينهما تقابل التّضادّ.

واحْتَجّوا عليه بأنْ قالوا: إنَّا نحسّ من البارد بكيفيّة مخصوصة، والعلم به ضروريّ. فتلك الكيفيّة إمَّا عدم الحرارة أو نفس الجسم. والأوَّل باطل، لأنَّ العدم المحض والنَّفي الصِّرف استحال أن يكون مدركاً. والثَّاني أيضاً باطل،لأنَّا إذا أدركنا

---

(١) ش: «بماهيتهما»، ك: «بماهياتها».

الجسم الحَارّ وجب أن ندركه على حالة البرودة، لأنَّ برودته نفس جسميته حينئذٍ، فيكون الإحساس بالجسم الحَارّ إحساساً بالبرودة، وهو خلاف الوجود.

ولّما بطل هذان القسمان تعيّن أنها صفة وجوديّة، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: هل الرطوبة عدمية أو وجودية)

الرطوبة إن كانت عبارة عن اللاممانعة على ما يقوله الفلاسفة كانت عدمية، وإن كانت عبارة عن سهولة الالتصاق كانت وجودية، واليبوسة في مقابلتها.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الرُّطوبة إن كانت / [ص: ٨٦ب] عبارة عن اللَّاممانعة على ما تقوله الفلاسفة..» إلى آخره.

أقول: الحكماء فسَّروا الرُّطوبة تارة بالكيفيّة التي بها يكون الجسم سهل التّشكُّل بشكل الحاوي الغريب سهل التّرك له، وتارة بالكيفيّة التي بها يكون الجسم سَهْلَ الالتصاق بالغير سهلَ الانفصال عنه. والأوَّل يَبطل بالنَّار، فإنها بتلك الصِّفة مع أنها يابسة عندهم. والثَّاني بالهواء، فإنَّه رطب مع أنَّه لا يلتصق بالغير.

ثم قالوا: إذا قلنا: الرُّطوبة ما لأجله يسهل قبول الجسم الأشكال، فهو كلام مجازي[١] لأنَّ السَّهل والصَّعب من باب المضاف، والرُّطوبة واليبوسة ليستا كذلك، وما ليس بمضافٍ يمتنع أن يكون مضافاً. بل التحقيق أنْ يُقالَ: الرَّطب هو الذي لا مانع له في طباعه من قبول الأشكال الغريبة وعن رفضها. واليابس هو الذي في طباعه ما يمنع من ذلك مع إمكانه. والتّقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

---

(١) ك: «كلام مجازٍ».

واحْتَجّوا عليه بأنّ[1] الرُّطوبة إمَّا أن تكون عبارة عن قابليّة الأشكال أو عبارة عن علة قابليتها. فإنْ كان الأوَّل استحال أن تكون وجوديّة، لأنَّ القابليّة لو كانت زائدة على الذَّات لكانت قابليّة الذَّات لتلك القابليّة أيضاً زائدة عليها، ولزم التَّسلسُل وهو محال. وإن كان الثَّاني فهو محال لأنَّ الجسم لذاته قابل للأشكال، فاستحال تعليل القابليّة بعِلة أخرى زائدة على نفس الجسم لامتناعِ تعليل الأمر الواحد بعِلَّتَيْن مختلفتين.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أن الجسم لذاته يقبل الأشكال بسهولة.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن من جعل الرُّطوبة عبارة عن عدم الممانعة جعلها عدميّة، فتكون اليبوسة عبارة عن الممانعة، فتكون وجوديّة، والتّقابل بينهما تقابل العدم والملكة. ومن جعلها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير كانت وجودية، فتكون اليبوسة عبارة عن الكيفية المانعة[2] من التصاق ما هو موصوف بها بالغير، فتكون هي أيضاً وجوديّة، ويكون التّقابل بينهما تقابل التّضادّ. وهذا هو المراد بقول الإمام: «واليبوسة في مقابلتها».

وأمَّا المتكلّمون فجعلوا الحرارة والبرودة والرُّطوبة واليبوسة أعراضاً وجوديّة وقالوا: إن الحرارة جنس تحتها أنواع، فإنَّ حرارة الشَّمس مخالفة بالنَّوْع لحرارة النَّار. وكذلك الرُّطوبة جنس تحتها أنواع، فإنَّ رطوبة الدُّهن مخالفة بالنَّوْع لرطوبة الماء.

واحْتَجّوا على أن الرُّطوبة صفة وجوديّة بأنَّا نحسّ من الجسم الرَّطب كيفيّة، فتلك الكيفيّة ليست عدم اليبوسة لأنَّ العدم /[ص: ٨٧أ] لا يحسّ، ولا نفس الجسم وإلّا لَكان الإحساس بالجسم اليابس إحساساً بالرُّطوبة، فهي إذن أمر وراءهما، وهو المراد من الرُّطوبة.

---

(١) ك: «أن».

(٢) ش: «الممانعة».

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الثقل أمر زائد على الحركة)

لأن الثقيل المسكن في الجو قسراً نُحِس بثقله، والزِّق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً نُحس بخفته مع عدم حركتهما.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الثِّقل أمر زائد على الحركة..» إلى آخره.

أقول: قال الشَّيخ في الحدود: الثِّقل عبارة عن الكيفيّة التي بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهة السفل. وقال أيضاً: الثِّقل قُوّة طبيعيّة يتحرك بها الجسم إلى الوسط[1] بالطبع. فتكون الخِفة مفسَّرة بالكيفيّة التي بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهة العُلُوّ. أو بالقُوّة الطَّبيعيّة التي يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع.

وعند الإمام هاتان الحقيقتان محسوستان، والأمور المحسوسة لا تُحدُّ، بل هي معلومة بالضَّرورة. وعرض الإمام في هذه المسألة الفرق بينهما وبين الحركة، أي كلّ واحد منهما[2] مغاير لنفس الحركة.

أمَّا أن الثِّقل مغاير لها فلأنَّه يوجد مع عدم الحركة، فإنَّ الإنسان إذا أخذ حجراً ثقيلاً وسكَّنه بيده في الجوِّ يحسّ بثقله ومدافعتِه مع أنَّه ليس بمُتَحَرِّك.

وأمَّا أن الخِفة مغايرة لها فلأنَّها توجد أيضاً مع عدم الحركة، لأنَّ الزِّقَّ المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً يجد القاسر منه ميلاً صاعداً مع أن الحركة غير موجودة.

---

(١) في هامش ص قبالته: «حاشية: المراد بالوسط ها هنا: مركز الأرض، والمركز نقطة تكون الخطوط الخارجة منها إلى المحيط متساوية».

(٢) ص: «منها».

وأمَّا تغاير الثِّقل للخِفة فظاهر.

وأمَّا مغايرتهما للطبيعة[1] فلأنَّ الجسم في حيزه الطَّبيعيّ تكون طبيعته باقية وتلك المدافعة غير حاصلة، لأنَّها لو كانت حاصلة فإمَّا أن تحصل إلى ذلك الحيِّز أو إلى غيره. والأوَّل محال لأنَّه تحصيل للحاصل، والثَّاني أيضاً محال وإلّا لَكان المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع، وهو محال. ولما تحقّقت الطبيعة[2] بدون المدافعة لزم تغايرهما بالضَّرورة.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اللين معناه عدم ممانعة الغامز)

فلا يكون وجودياً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اللّين معناه: عدم ممانعة الغامز فلا يكون وجوديّاً».

أقول: ذهب المتكلمون[3] إلى أن اللين عبارة عن عدم ممانعة الغامز، وهذا المعنى عدميّ، فيكون اللّين عدميّاً. وهو مغاير للرَّطب فإنَّ الشَّمع والعجين كلّ منهما لَيِّن وليس برطب.

أمَّا الحكماء[4] فجعلوه عبارة عن أمر وجوديّ يلزمه عدم المهانعة.

---

(١) في هامش ص قبالته: «حاشية: الطبيعة قوة هي مبدأ بالذات لحركات ما هي فيه وسكوناته بالذات، واحترزنا بالذات الأولى عن القوة التي تكون مبدأ للذات والسكنات بالواسطة، وبالثانية عن الحركات والسكونات العارضة للجسم بالعرض بحركة الجالس في السفينة المتحركة».

(٢) ش، ك: «الطبيعية».

(٣) ش، ك: «الحكماء».

(٤) ش: «أمّا المتكلمون».

واحْتَجّوا عليه بأنَّ اللّين نوع من أنواع الرُّطوبة، والرُّطوبة وجوديّة، فيكون اللّين وجوديّاً وإِلَّا لزم تقوّم الأمر العدميّ بالأمر الوجوديّ، وإنَّهُ محالٌ.

أجاب المتكلّمون عنه بأنْ قالوا: إنَّا لا نتصوّر من اللّين إلّا مُجَرَّد عدم الممانعة، فإن ادَّعَيْتُم أن ها هنا أمراً آخر هو ملزوم /[ص: ٨٧ب] لعدم هذه الممانعة فأين البرهان؟ وما ذكرتموه لبيانه فضعيف، لأنَّا نمنع كون الرُّطوبة وجوديّة.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الملاسة عبارة عن استواء وضع الأجزاء، والخشونة عبارة عن كون بعضها أرفع وبعضها أخفض).

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الملاسة عبارة عن استواء وضع الأجزاء، والخشونة عبارة عن كون بعضها أرفع وبعضها أخفض».

أقول: المراد من استواء وضع الأجزاء أن تكون كُلّها بأسرها على سمت واحد بحيث لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض. وهذان التّعريفان استقامتها على رأي المتكلّمين ظاهر حيث قالوا بتركّب الجسم من أجزاء لا تتجزأ، وأمَّا على قول[1] الحكماء فلأنهم[2] وإن لم يقولوا بكون الأجزاء موجودة بالفعل في الجسم لكنَّهم قالوا بوجودها بالقُوّة، فإذا كان الجسم بحالة[3] إذا فرض ما فيه من الأجزاء كان على سمت واحد كان أملس، وإِلَّا كان خشناً، وكيف فإنَّ الملاسة والخشونة ربما حصلت للجسم بواسطة أجزاء أجنبيّة عن الجسم الخشن والأملس.

---

(١) ش، ك: «على رأي».
(٢) ك: «فإنهم».
(٣) ك: «بحال».

وذهب بعضهم إلى أن الملاسة والخشونة كيفيّتان زائدتان على ذات الجسم وعلى الكون المخصّص له ولأجزائه بالحيِّز المعيّن، لأنَّا ندرك من الجسم الخشن والأملس كيفيّة، وليس ذلك هو الجسم وإلّا لَكان الإحساس بالجسم حال كونه أملس إحساساً بالخشونة، وبالعكس. ولا نفس العدم، لأنَّ العدم غير محسوس أصلاً، والملاسة والخشونة محسوستان. ولا أيضاً نفس الارتفاع والانخفاض[1]، لأنَّ الارتفاع والانخفاض مدركان بالبصر[2]، والملاسة والخشونة ليستا كذلك. فهما [إذن] أمران زائدان على ذات الجسم وارتفاع أجزائه وانخفاضها، ولا يعنى بالخشونة والملاسة سوى ذلك.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: من القدماء من زعم أن هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالّها قائمة بأنفسها).

وإبطالها بإبطال انتقال الأعراض.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «من القدماء من زعم أن هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالِّها قائمة بنفسها..» إلى آخره.

أقول: زعم بعض قدماء الفلاسفة أن الأعراض يجوز قيامها بنفسها وانتقالها من محلّ إلى آخر. وإنَّما قالوا بذلك لأنَّ المتكلّمين استدلّوا على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو عن الحركة والسُّكون، والحركة والسُّكون عَرَضان حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث يكون حادثاً.

---

(١) ك: «ولا انخفاض».

(٢) ش: «بحسّ البصر»، ك: «بحسّ بالبصر».

فقالوا لهم: لا نسلِّم حدوث الحركة والسُّكون، ولِمَ لا يجوز أن يكونا [قبل هذه الأجسام] قديمين (إمَّا) قائمين بنفسيهما[1] أو [كانا قائمين] بمحلّ آخر، ثم بعد ذلك انتقلا إلى هذه الأجسام المعيّنة؟ لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: أشار الإمام[2] إلى أن إبطال هذا القول إنما يكون بإبطال الانتقال على الأعراض وباستحالة قيامها بنفسها.

[و] أمَّا المتكلّمون فقد احْتَجّوا على امتناع / [ص: ٨٨أ] الانتقال على الحركة بأنَّ الحركة لو تحركت لقامت[3] بها حركة أخرى، وكذا القول في الحركة الثَّانية، فيلزم التَّسلسُل.

وهو[4] ضعيف، لأنَّه لا يلزم من جواز الانتقال على الحركة جواز الانتقال على الحركة التي قامت بها، فإنَّه يجوز أن تصحّ الحركة على الأولى دون الثَّانية.

واحْتَجّوا على امتناع قيام الحركة بنفسها بأنها لو قامت بنفسها فلا يخلو: إمَّا أن تقتضي الحصول في حَيِّز بعد الكون في حَيِّز آخر، أو لا تقتضيه.

والأوَّل محال، وإلّا لَكانت الحركة حاصلة في حَيِّز بعد أن كان[5] في حَيِّز آخر، وكلّ ما كان كذلك كان جسماً، فالحركة جسم، هذا خلف.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ الحركة ماهِيَّتها هي الانتقال.

---

(١) ش، ك: «بنفسهما».

(٢) ش، ك: «الإمام أشار».

(٣) ش، ك: «لقام».

(٤) ك: «أو».

(٥) ش: «كانت».

وهو ضعيف أيضاً[1]، لأنَّا لا نسلِّم أن الحركة ماهيّة تقتضي الانتقال من حَيِّز بعد أن كان في حَيِّز آخر مطلقاً، بل اقتضاؤها ذلك بِشَرْطِ أن تكون قائمة بالجسم، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

وأمَّا[2] الحكماء فقد احْتَجّوا على امتناع الانتقال على الأعراض بأنْ قالوا: تشخّص العَرَض المعيّن ليس لماهِيَّته أو لشيء من لوازمها، وإلَّا لانحصر نوعه في شخصه، فهو إذن معلول عِلة أخرى، وهي إمَّا أن تكون حالة فيه أو محلًّا له أو لا حالًّا ولا محلًّا.

والقسم الأوَّل محال، وإلّا لَكان مكتفياً بوجوده بموجده وبتشخّصه بما يحلّ فيه، ولو كان كذلك استحال أن يكون حالًّا في المحلّ، لأنَّ الغَنِيّ عن المحلّ لا يحلّ فيه.

والقسم الثَّالث أيضاً محال، لأنَّ ما لا يكون حالًّا فيه ولا محلًّا له نسبته إليه كنسبته إلى غيره، فلو اقتضى تشخّصه دون تشخّص غيره لزم[3] التّرجيح[4] بلا مُرجِّح، وهو محال.

فتعيّن القسم الثَّاني، وهو أن يكون تشخّصه بمحلّه، وإذا كان كذلك امتنع مفارقته عن المحلّ لامتناعِ بقاء الشَّيء بدون تشخّصه.

وهو ضعيف، لأنَّا نمنع أن نِسْبة ما لا يكون حالًّا فيه ولا محلًّا له إليه كنسبته إلى غيره، وما البرهان على ذلك؟ فإنَّه يجوز أن تكون له نِسْبة مخصوصة إليه دون غيره.

---

(١) ش، ك: «وهو أيضاً ضعيف».
(٢) ش: «فأما».
(٣) ش: «يلزم».
(٤) ص: «الترجح».

قال القدماء: لو كان تشخّص العَرَض المعيّن بمحلّه[1] فتشخّص محلّه إن كان لما حلَّ فيه لَزِمَ الدَّوْرُ، وإن كان بمحلّ[2] آخر لزم التَّسلسُل.

وجوابه: أن تشخّص محلّه لماهيّة ما حلّ فيه لا[3] لتشخّصه، وحينئذٍ يندفع الدَّوْر، لأنَّ تشخّص كلّ واحد من الحالّ والمحلّ يكون معلَّلاً بماهيّة الآخر.

قال الإمام الرازي:

أما الأكوان فقد اتفقوا على أن حصول الجوهر في الحيز أمر ثبوتي، فقيل: هذا الحيز إن كان معدوماً فكيف يعقل حصول الجوهر في المعدوم؟ وإن كان موجوداً فلا شك أنه أمر يشارُ إليه، فهو إما جوهر وإما عرض. فإن كان جوهراً كان الجوهر حاصلاً في الجوهر، وهو قول بالتداخل، وهو محال. اللهم إلا أن يفسروا ذلك بالمماسة، ولا نزاع فيها. وإن كان عرضاً فهو حاصل في الجوهر، فكيف يعقل حصول الجوهر فيه؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الأكوان فقد اتَّفقوا على / [ص: ٨٨ب] أن حصول الجوهر في الحيِّز أمر ثبوتيّ..» إلى آخره.

أقول: الكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيِّز.

وقد اتَّفق الجمهور على أنَّه أمر وجوديّ خلافاً لبعض النَّاس، فإنهم ذهبوا إلى أن الجسم يمتنع أن يكون حاصلاً في الحيِّز، وإنَّما ذهبوا إلى ذلك لأنَّ المتكلّمين لمّا أرادوا إبطال كون العالم قديماً قالوا: لو كان العالم قديماً لكان حاصلاً في الحيِّز.

---

(١) ش: «لمحله».
(٢) ش: «لمحل».
(٣) ك: «إلا».

فمنعوا هذه الشَّرطيّة وقالوا: إنما يمكن صدق هذه الشَّرطيّة إن لو أمكن حصول الجسم في الحيِّز، وهو ممنوع.

ثم استدلوا على امتناع ذلك بأن قالوا: الحيّز لا يخلو إمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، وأيّاً ما كان استحال حصول الجسم في الحيِّز.

أمَّا إذا كان معدوماً فظاهر، للعلم الضَّروريّ بأنَّ حصول الشَّيء في الشَّيء في الخارج بدون حصول الظَّرف والمظروف في الخارج محال.

وأمَّا إذا كان موجوداً فإمَّا أن يكون جوهراً أو عَرَضاً، فإنْ كان جوهراً فإمَّا أن يكون مُتَحَيِّزاً أو لا يكون.

فإنْ كان الأوَّل استحال حصول الجسم فيه، وإلَّا لزم تداخل المُتَحَيِّزَيْنِ فيلزم اجتماع المثلين، وهو محال. اللَّهُمَّ إلّا إذا كان ذلك الحصول بطريق المماسّة ولا نزاع فيه، لأنَّ الجسم حينئذٍ لا يكون حاصلاً في الحيِّز حَقِيقة.

ولِأنَّ المكان لو كان جوهراً مُتَحَيِّزاً، وكلّ مُتَحَيِّز يصحّ عليه الانتقال من مكان إلى مكان آخر، فالمكان الذي هو جوهر يصحّ عليه الانتقال من مكان إلى مكان، فيلزم أن يكون هناك أمكنة إلى غير النِّهاية، أو يكون كلّ واحد منهما -أعني المتمكّن والمكان- مكاناً للآخر. والأوَّل يوجب التَّسلسُل، والثَّاني الدَّوْر، وكلاهما محالان.

وإن كان الثَّاني -وهو أن يكون المكان جوهراً غير مُتَحَيِّز- وهو[1] محال.

أمَّا أولاً فلأنَّ الجسم يشار إلى مكانه وِجهَته عند من يقول بالمكان.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ المكان يُنتقَل عنه وإليه، ولا شيء من المُجَرَّدات كذلك.

(١) ك: «فهو».

وإن كان عَرَضاً فهو أيضاً محال، لأنه إمّا أن يكون حالاً في المتمكن أو في غيره[1].

والأول محال[2]:

أمَّا أولاً فلأنَّ الحالّ ينتقل بانتقال محلّه، ولا شيء من المكان ينتقل بانتقال المتمكّن.

وأمَّا ثانياً فلأنَّ الحال محتاج إلى المحلّ الذي هو الجسم المحتاج إلى المكان والحيِّز عندهم، فلو كان المكان حالّاً في المتمكّن يلزم الدَّوْر.

والثَّاني أيضاً محال:

أمَّا أولاً فلأنَّ العَرَض القائم بغير المتمكّن إمَّا أن يكون قائماً بمُتَحَيِّز[3] أو بغير مُتَحَيِّز.

فإنْ كان الأوَّل افتقر / [ص: ٨٩أ] ذلك المُتَحَيِّز إلى مكان آخر، ولَزِمَ الدَّوْرُ أو التَّسلسُل.

وإن كان الثَّاني لا يكون العَرَض القائم به مشاراً إليه أيضاً، وعاد المحال المذكور. ولِأنَّ العَرَض القائم بجسم يستحيل أن يكون جسمٌ آخر سارياً فيه، وكلّ مكان فإنَّ المتمكّن سارٍ فيه، فالعَرَض القائم بالجسم يستحيل أن يكون مكاناً لجسم آخر.

هذا عمدة نفاة المكان، وقرّرها الإمام في «الملخَّص» على الوجه الذي حكيناه عنه.

---

(١) ش: «أو غيره».

(٢) ش: «والأول باطل».

(٣) ص: «بالمتحيز».

وجوابه أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون عَرَضاً؟

قوله: «لأنَّه إمَّا يكون حالًّا في المتمكّن وفي غيره».

قلنا: لا نسلِّم الحصر، ولِمَ لا يجوز أن يكون بُعْداً مُجَرَّداً عن المادّة كما هو مذهب أفلاطُن[1]؟

سلَّمناه، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون عَرَضاً قائماً بجسم آخر؟

قوله: «لأنَّ العَرَض القائم بجسم يستحيل أن يكون جسمٌ آخر سارياً فيه».

قلنا: لا نسلِّم، وما الدَّليل عليه؟ فإنَّ عند أرسطو المكان هو السَّطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسَّطح الظَّاهر من الجسم المحوي. وهو عَرَض قائم بالجسم الحاوي، ومكان للجسم المحوي، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اختلفوا في حصول الجوهر بالحيز)

أن ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى آخر؟

والحق عدمه، لأن المعنى الذي يوجب حصوله في ذلك الحيز، إما أن يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز أو لا يصح. فإن صح فإما أن يقتضي اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك الحيز أو لا يقتضي.

فإن كان الأول كان ذلك هو الاعتماد، ولا نزاع فيه. وإن كان الثاني لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز أولى من حصوله في غيره، اللهم إلا بسبب منفصل، ثم يعود الكلام الأول فيه.

---

(١) رسمها في ش، ك: «أفلاطون».

وأما إن لم يصح وجوده إلا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز كان وجوده متوقفاً على حصول الجوهر فيه، فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجاً إلى ذلك المعنى لزم الدور.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اختلفوا في أن ذلك الحصول: هل هو معلَّل بمعنى؟ والحقّ عدمه..» إلى آخره.

أقول: اختلفوا في أن حصول الجسم في الحيِّز المعيّن هل هو معلَّل بمعنًى آخر، فذهب جمهور المتكلّمين إلى أنَّه معلَّل بمعنًى آخر، قالوا: هاهنا شيئان: أحدهما الكون، والثَّاني الكائنيّة، فالكون عِلة للكائنيّة.

وأمَّا الإمام فاختار أنَّه غير معلَّل، واحتجَّ عليه بأنْ قال[1]: المعنى الذي يوجب حصول الجسم في الحيِّز، إمَّا أن يصحّ وجوده قبل حصوله في ذلك الحيِّز أو لا يصحّ. فإنَّ صحّ حصوله فإمَّا أن يقتضي اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك الحيِّز أو لا يقتضي ذلك.

فإنْ كان الأوَّل كان ذلك هو الاعتماد، ولا نزاع فيه لأنَّه حينئذٍ يكون كما اعتمد حيوان على شيء فاندفع ذلك الشَّيء إلى حَيِّز آخر، واعتمد شيء على شيء آخر إمَّا طبعاً أو قسراً فاقتضى اندفاع ذلك الشَّيء من قُدَّامه إلى مكان آخر.

وإن كان الثَّاني -وهو أن لا يقتضي اندفاعه إلى حَيِّز آخر معيّن- لم يكن حصوله في حَيِّز معيّن نسبته أولى من حصوله في حَيِّز آخر، فإنْ لم يفتقر إلى مُرجِّح آخر حينئذٍ لزم[2] التّرجيح[3] بلا مُرجِّحٍ، وإن افتقر عاد الكلام في ذلك المُرجِّح،

---

(١) ك: «قالوا».

(٢) ش: «يلزم».

(٣) ص: «الترجح».

فإمَّا أن يتسلسل أو يكون هو الاعتماد المذكور. وأمَّا إن لم يصحّ وجوده إلّا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيِّز لَزِمَ الدَّوْرُ، / [ص: ٨٩ب] وإنَّهُ محالٌ.

قال المتكلّمون: أيش تعني بالاندفاع في قولكم: «إمَّا أن يقتضي اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك الحيِّز أو لا يقتضيه»؟ إن عنيت به حصوله في ذلك الحيِّز فنختار القسم الأوَّل، وهو عين مذهبنا، لأنَّا لا نعني بالكون شيئاً سوى معنى هذا شأنه.

وإن عنيت به الحصول بواسطة اعتماد جسم آخر عليه فنختار القسم الثَّاني.

قوله: «فحينئذٍ لا يكون حصوله في حَيِّز معيّن نسبته أولى من حصوله في حَيِّز آخر» ممنوع، وما الدَّليل عليه؟

ثم قالوا: الدَّليل على أن حصول الجوهر في الحيِّز المعيّن معلَّل بمعنًى آخر هو أن الحصول في الحيِّز المعيّن جائز، والجائز لا بُدَّ له من مُؤَثِّر. والعلم بِكُلِّ واحدة[1] من (هاتين) المقدّمتين ضروريّ. وذلك المُؤَثِّر لا يجوز أن يكون ذات الجوهر، وإلَّا لما فارق الحيِّز المعيّن. ولزم أيضاً أن لا توجد ذاته حينما لم يكن حاصلاً في ذلك الحيِّز المعيّن، وهو محال. فهو إذن أمر مغاير لذاته، وهو إمَّا عدميّ أو وجوديّ، والأوَّل محال بالضَّرورة، فتعيّن[2] الثَّاني، وهو المطلوب.

قال الإمام اعتراضاً على هذه الحُجّة: لا نسلِّم الحصر، ولِمَ لا يجوز أن يكون المُؤَثِّر هو الفاعل المختار؟

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر)

---

(١) ك: «واحد».

(٢) ك: «فيتعين».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حَيِّز بعد أن كان في حَيِّز آخر..» إلى آخره.

أقول: لا بُدَّ من تقييد هذا الحدّ بقيد آخر وهو أنْ يُقالَ: الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حَيِّز بعد أن كان حاصلاً في حَيِّز آخر عَقِيبَه من غير تخلل زمان، وإلّا لَكان الجسم الحاصل في مكانه منذ عشرين سنة متحرِّكاً الآن ضرورةَ صدق هذا التّعريف عليه، ومعلوم أنَّه ليس كذلك.

واعترض على هذا التّعريف بوجوه:

الأوَّل: أن من شأن الحدّ الاطراد والانعكاس، وهذا التّعريف غير منعكس، وإلّا لَكان الجوهر الفرد إذا تحرك على نفسه حركة دوريّة وجب أنْ لا يكونَ مُتَحَرِّكاً، وإنَّهُ محالٌ بالضَّرورة.

الثَّاني: أن الحصول أمر نِسبيّ، والحركة ليست كذلك، وتعريف ما ليس بإضافيّ بالإضافيّ غير جائز.

الثَّالث: أن الحركة أمر سابق على الحصول، بها يتحقّق الحصول لأنَّه يصحّ أنْ يُقالَ: تحركتُ إلى المكان فحصلتُ فيه، والسَّابق على الشَّيء استحال أن يكون نفس ذلك الشَّيء، وإِلَّا لزم سبق الشَّيء على نفسه، وهو محال.

وأجيب عن الأوَّل بمنع وجود الجوهر الفرد، وبمنع حركته على نفسه.

وعن الآخرين بأنَّ الحركة عبارة عن أمر يلزمه هذا / [ص: ٩٠أ] الحصول.

وأمَّا الحكماء فعرَّفوها بأنها عبارة عن الانتقال من حالة إلى أخرى، وهذا أعمّ من التّعريف الأول، لاختصاص الأوَّل بالحركة المكانيّة وشمول الثَّاني المكانيّة والحركة في الكيف، كانتقال الجسم من البياض إلى السَّواد، والبرودة إلى الحرارة.

واعترض بعضهم على[1] التّعريفين بأنَّ الانتقال عبارة عن الحركة، فتعريف الحركة به تعريف للشَّيء بنفسه، وإنَّهُ محالٌ.

وعرَّفوها بأنها عبارة عن الكون في المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله فيه ولا بَعْدَه.

قال الإمام الرازي:

والسكون: عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والسُّكون عبارة عن حصوله في الحيِّز الواحد أكثر من زمان واحد».

أقول: إنما قيّد الحيِّز بالواحد ليخرج عنه الجوهر إذا تحرك أزمنة، فإنَّه حصل في مُسَمَّى الحيِّز أكثر من زمان واحد مع أنَّه ليس بساكن، وإنَّما قيد الزَّمان بالواحد ليخرج عنه الحصول الذي هو الحركة، إذ ذلك الحصول حصول في زمان واحد، وهذا حصول في زمانَيْنِ.

واعترِض عليه بوجوه:

الأوَّل: أن الحصول أمر إضافيّ، والنسب والإضافات لا وجود لها في الخارج عندكم، والسُّكون من الأمور الوجوديّة، وتفسير الأمر الوجوديّ بالأمر العدميّ باطل.

الثَّاني: أن الحركة والسُّكون كما تَعْرِضان للجوهر تَعْرِضان أيضاً للجسم، فتقييد الحصول بالجوهر يجعل الحدّ قاصراً.

---

(١) ك: «عن».

الثَّالث: الحصول أمر غير معلوم ماهِيَّته، لأَنَّه يحتمل أن يكون المراد منه الحلول، ويحتمل أن يكون المراد منه المماسّة، وكذلك الزَّمان الواحد. فتعريف الحركة والسُّكون بهما يكون تعريفاً للمعلوم بالمجهول، أو الأشهر بالأخفى، وإِنَّهُ غير جائز في التّعريفات.

وأجيب عن الأوَّل بأنَّ المراد بالسُّكون معنىً يلزمه الحصول.

وعن الثَّاني أَنَّا نعني بالجوهر القائم بنفسه، سواء كان قابلاً للانقسام أو لم يكن.

وعن الثَّالث أن الحصول والزَّمان الواحد معلوم التّصوّر بالضَّرورة.

قال الإمام الرازي:

فعلى هذا، حصوله في الحيز حال حدوثه لا يكون حركة ولا سكوناً. وقيل: هو سكون، وهو إنما يصح إذا قلنا: الحركة عين السكونات. والبحث لفظي.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فعلى هذا حصوله في الحيِّز حال حدوثه لا يكون حركة، ولا سكوناً..» إلى آخره.

أقول: المتكلّمون لَمَّا عرفوا الحركة والسُّكون بما ذكرناه اختلفوا بعد ذلك في أَنَّه هل يمكن خُلُوّ الجسم عنهما.

فقال بعضهم بجوازه، لأنَّ الجسم في أوَّلِ زمان حدوثه ليس بساكن لأَنَّه غير حاصل في الحيِّز الواحد أكثر من زمان واحد. وغير مُتَحَرِّك لأَنَّه لم يحصل في ذلك الحيِّز بعد أن كان في حَيِّز آخر. فعلى هذا الحصول في أوَّلِ زمان الحدوث لا يكون حركة ولا سكوناً.

وقال بعضهم بامتناعه، وأن الحصول في أوَّلِ زمان الحدوث سكون.

وقوله: «وهو إنما يصحّ إن لو قلنا إن الحركة عين السُّكون» معناه: أنَّه إنما يصحّ أنْ يُقالَ: حصول الجوهر في المكان في أوَّلِ زمان /[ص: ٩٠ب] حدوثه سكون إن لو فسرنا السُّكون بما ذكره الإمام أبو الحسن الأَشْعَريّ، لأَنَّه قال: إن الجوهر إذا كان في مكان فالكون الذي هو فيه سكون، وإن تحرك إلى مكان آخر، فحركته إلى المكان الثَّاني سكون فيه وحركة[1] إليه.

وقال بعض الفلاسفة: إن السُّكون كونان متواليان في مكان واحد، والحركة كونان متواليان أحدهما في المكان الأوَّل والثَّاني في المكان الثَّاني.

فعلى هذا التّفسير صار السُّكون عند هذا الإمام مفسَّراً بالكون في المكان مطلقاً، لأَنَّه جعل الحركة إلى المكان الثَّاني أيضاً سكوناً فيه وحركة إليه، فقد لزم من مذهبه أن تكون الحركة من أفراد السُّكون.

فإذَنِ الجسم[2] في أوَّلِ زمان حدوثه يكون ساكناً، لأنَّ مطلق الكون في المكان صادق عليه. والنِّزَاع لفظيّ راجعٌ إلى تفسير السُّكون.

قال الإمام الرازي:

والاجتماع: حصول الجوهرين في حيز واحد بحيث لا يمكن أن يتخللها ثالث.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والاجتماع حصول الجوهرين في حَيِّزَيْنِ، بحيث لا يمكن أن يتخللها ثالث، والافتراق كونها بحيث يمكن أن يتخللها ثالث».

(١) ك: «وحركته».

(٢) ش، ك: «فالجسم إذن».

أقول: احترز بـ«الحيِّزَين» في[1] تعريف الاجتماع عن التّداخل المحال الذي هو عبارة عن حصول الجوهرين في حَيِّز واحدٍ، بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثالث. وقوله في تعريف الافتراق: كونهما -أي: كون الجوهرين- في حَيِّزَيْنِ.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن المتكلّمين ذهبوا إلى أن الأكوان أربعة: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسُّكون. فالاجتماع: التّماسّ، والافتراق: التّباين، والحركة: الانتقال[2]، والسُّكون: الكون في المكان أو الحيِّز. هذا عبارتهم.

وقال بعض المحقّقين: الاجتماع والافتراق داخلان تحت السُّكون لدخولهما تحت الحركة الدَّاخلة تحت السُّكون، لأنَّ الاجتماع حركة الشَّيء إلى جنب صاحبه، والافتراق حركة[3] من جواره إلى جنب غيره. وكلّ مُتَحَرِّك ساكن من غير عكس، لأنَّ الحركة هو الكون الأوَّل في المكان الثَّاني، والسُّكون هو الكون في المكان مطلقاً، وليس كلّ ما كان كائناً في المكان كان كائناً في المكان الثَّاني كوناً أولاً.

قال الإمام الرازي:

والافتراق: كونهما بحيث يمكن أن يتخللهما ثالث.

والدليل على وجود هذه المعاني أن الجوهر تحرك بعد أن لم يكن متحركاً، والتغير من أمر إلى أمر يستدعي وجود الصفة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والدَّليل على وجود هذه المعاني أن الجوهر تحرك بعد أن لم يكن مُتَحَرِّكاً، والتّغيُّر من أمر إلى أمر يستدعي وجود الصِّفة».

---

(١) ك: «من».

(٢) ك: «الانفعال».

(٣) ش: «والافتراق من حركة»، ك: «والافتراق حركة حركة».

أقول: احْتَجَّ المتكلّمون على أن الحركة والسُّكون والاجتماع والافتراق أمور وجوديّة بأنْ قالوا: إنَّا نجد الأجسام مُتَحَرِّكة بعد أن لم تكن مُتَحَرِّكة، وساكنة بعد أن لم تكن ساكنة، ومجتمعة أو متفرّقة[1] بعد أن لم تكن كذلك. والتّغيُّر من أمر إلى أمرٍ[2] يستدعي أن تكون إحدى الحالتين أمراً وجوديّاً، لأنَّ كلًّا منهما لما كان رافعاً للأخرى لزم بالضَّرورة كون إحداهما أمراً وجوديّاً، وإِلَّا لزم كون العدم رافعاً للعدم، وإنَّهُ محالٌ.

(و)أمَّا الفلاسفة فذهبوا إلى أن الحركة صفة وجوديّة زائدة على /[ص: ٩١أ] ذات الجسم.وأمَّا السُّكون فهو عبارة عن عدم الحركة عَمّا مَنْ شأنه أن يتحرك.

قال الإمام الرازي:

لا يقال: هذا منقوض بما أن الباري تعالى كان عالماً بأن العالم سيوجد ثم صار عالماً بأنه موجود، وكذا لم يكن رائياً للعالم لاستحالة رؤية المعدوم ثم صار رائياً. والأقوى أنه لم يكن فاعلاً للعالم ثم صار فاعلاً. والفاعلية يمتنع أن تكون وصفاً حادثاً، وإلا لافتقر إلى إحداث آخر، ويلزم التسلسل.

وأيضاً: فالتغير يكفي في تحققه كون إحدى الحالتين ثبوتية، وأنتم ادعيتم أن الحركة والسكون كلاهما ثبوتيان.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يقال: هذا منقوض..» إلى آخره.

أقول: قد ذكروا على المقدّمة القائلة بأنَّ «تبدل إحدى الحالتين بالأخرى يستدعي كون إحداهما وجوديّة» نقوضاً:

---

(١) ك: «ومفترقة».

(٢) ك: «إلى أمر آخر».

الأَوَّل: أنَّ الباري تعالى كان عالماً بأنَّ العالم سيوجد، ثم صار عالماً بأنَّه موجود، ففي هذه الحالة تبدّلت إحدى الحالتين بالأخرى مع امتناع أن يكون شيء منهما وجوديّاً.

أمَّا الأوَّل: فلأنَّه لو كان وجوديّاً وقد ارتفع لزم من ذلك انعدام القديم الموجود، وإنَّهُ محالٌ.

وأمَّا الثَّاني: فلأنَّه لو كان وجوديّاً مع كونه حادثاً لزم قيام الحوادث بذات الله تعالى، وإنَّهُ أيضاً محال.

الثَّاني: أن الباري تعالى لم يكن رائياً للعالم لامتناعِ رؤية المعدوم، ثم صار رائياً له، فها هنا أيضاً تبدلت إحدى الحالتين بالأخرى مع أن شيئاً منهما استحال أن يكون وجوديّاً لما مرَّ في النَّقض الأوَّل.

الثَّالث: أن الباري تعالى ما كان فاعلاً للعالم ثم صار فاعلاً له، وليس شيء منهما وجوديّاً لِمَا مرَّ أيضاً. ولِأنَّ الفاعليّة لو كانت صفة وجوديّة حادثة افتقرت إلى إحداث آخر الذي هو الفاعليّة، والكلام فيها كما في الأولى[1] فيلزم التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ.

ثم قالوا: ولَئِن سلَّمنا صحّة هذه المقدّمة لكن صدقها يقتضي أن يكون التّبدُّل من الحركة إلى السُّكون ومن الاجتماع إلى الافتراق موجباً لكون الحركة أو السُّكون وجوديّاً ولكون الاجتماع أو الافتراق وجودياً، أما أن كل واحد من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق يكون وجوديّاً فلا، وأنتم ادَّعَيْتُم كون الكُلّ وجوديّاً.

(١) ش، ك: «الأول».

قال الإمام الرازي:

لأنا نجيب عن الأول: بأن التغير في الإضافات لا يوجب التغير في الذات والصفات.

وعن الثاني: بأن الحركة والسكون نوع واحد، لأن المرجع بهما إلى الحصول في الحيز، إلا أن الحصول إن كان مسبوقاً بالحصول في حيز آخر كان حركة، وإن كان مسبوقاً بالحصول في نفس ذلك الحيز كان سكوناً. وإذا كان كل واحد منهما من نوع واحد وثبت كون أحدهما ثبوتياً لزم أن يكون الآخر كذلك.

وبهذا الطريق ثبت أن حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه أمر ثبوتي.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لأنّا نجيب عن الأوّل: بأنَّ التّغيُّر في الإضافات لا يوجب التغيّر [في] الذَّات[1] والصِّفات».

أقول: قال الإمام قطب الدِّين المصري رحمه الله: في هذا الجواب نظر، لأنَّهم لم يلزموا علينا التّغيُّر في الذَّات، وإنَّما قالوا: تغير إحدى الحالتين بالأخرى لا يقتضي كون إحداهما وجوديّاً. وما ذكره الإمام لا يتوجّه على هذه الدَّلالة.

ثم قال: والجواب الحقّ أن نقول: نحن ندِّعي أن تبدل إحدى الحالتين بالأخرى يستدعي أن تكون إحداهما وجوديّة أو مشتملة على الأمر الوجوديّ، وما ذكرتموه من الصُّور (قد) اشتملت الحالتان أو إحداهما فيها على الأمر الوجوديّ.

أمَّا الصُّورتان الأوليان فظاهر ذلك فيهما[2] لكون العلم والرُّؤية أمرين وجوديّين. وأمَّا الصُّورة الثالثة: فلأنَّ كون الفاعل فاعلاً عبارة عن الفعل مع قيد آخر، والفعل أمر وجوديّ.

---

(١) ك: «تغيّر الذات».

(٢) ك: «فيها».

وأنا أقول: هذا الفاضل غفل عن مراد الإمام، لأنَّ الإمام أشار /[ص: ٩١ب] بهذا الجواب إلى تخصيص تلك المقدّمة بالذات[١] والصِّفات، فكأنَّه قال: نحن ندَّعي أن تبدل إحدى الذَّاتين بالأخرى و[٢]تبدّل إحدى الصفتين بالأخرى يوجب أن تكون إحداهما وجوديّة. وما ذكرتموه من النقوض تغير فيها إحدى الإضافتين بالأخرى، والتّغيُّر في الإضافات[٣] لا يقتضي التّغيُّر في الذَّات أو في الصِّفات حتى يكون نقضاً علينا.

وفيما ذكره من الجواب نظر، لأنَّ كون الفاعل فاعلاً عبارة عَمَّا ذكره ممنوع، غاية ما في الباب أن هذا المعنى لا يَعْرِض للشَّيء إلّا عند صدور الفعل عنه، أمَّا كون الفعل داخلاً فيه فغير معلوم، اللَّهُمَّ إلّا أن يفسّر الاشتمال بما هو أعمّ من مفهومه، وحينئذٍ يصحّ الجواب المذكور.

والجواب عن المطالبة هو أن نقول: الحركة والسُّكون من نوع واحد، لأنَّ المرجع بهما إلى الحصول في الحيِّز، إلّا أن الحصول في الحيّز[٤] إن كان مسبوقاً بالحصول في حَيِّز آخر كان حركة، وإن كان مسبوقاً بالحصول في ذلك الحيِّز كان سكوناً.

فإذن الحركة امتازت عن السُّكون بمسبوقيّة الحصول بحصول آخر في حَيِّز آخر، والسُّكون بمسبوقيّة الحصول بحصول آخر في ذلك الحيِّز. وشيء منهما لا يجوز أن يكون ذاتيّاً لما اختصّ به لأنَّهما من الأمور الإضافيّة، والحركة والسُّكون ليسا كذلك، وتقوّم ما ليس بإضافيّ بالإضافيّ محال، فهما إذن من العوارض، والاختلاف في العوارض لا يوجب الاختلاف في الماهيّة.

---

(١) ش، ك: «بالذوات».
(٢) ص: «أو».
(٣) ك: «الأوصاف».
(٤) ك: «في حيّز».

وإذا ثبت أنهما من[1] نوع واحد وثبت أن الحركة وجوديّة لزم من ذلك أن يكون السُّكون أيضاً وجوديّاً لامتناعِ أن يكون الأمر العدميّ والأمر الوجوديّ كلاهما من نوع واحد.

ويلزم منه أيضاً أن يكون الاجتماع والافتراق أيضاً أمرين وجوديّين لما بيَّنَّا أنهما داخلان تحت الحركة، وامتناع دخول العدم تحت الوجود.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أن الحركة والسُّكون ليسا من الأمور الإضافيّة، فإنَّ كلًّا منهما لمّا كان مفسَّراً بالحصول في الحيِّز، والحصول في الحيِّز أمر نِسبيّ إضافيّ، كان الحركة والسُّكون أيضاً كذلك.

ولَئِن سلَّمنا، لكن لا نسلِّم أن ما به الامتياز إذا لم يكن مقوماً كان من الأمور المفارقة، وظاهر أنَّه ليس كذلك لأنَّ الحركة من لوازمها أنها مسبوقة بحصول آخر في حَيِّز آخر، والسُّكون من لوازمه أنَّه مسبوق بحصول آخر في ذلك الحيِّز، والاختلاف في اللوازم دليل الاختلاف في الملزومات.

وقوله: «وبهذا الطَّريق يثبت أن حصول الجوهر في الحيِّز حال حدوثه أمر ثبوتيّ». يعني: إذا ثبت أن السُّكون أمر وجوديّ لزم من ذلك أن يكون الحصول في الحيِّز حال الحدوث / [ص: ٩٢أ] أمراً وجوديّاً لما بيَّنَّا أن السُّكون عبارة عن مطلق الكون في المكان[2].

قال الإمام الرازي:

(مسألة: زعم قدماء الأصحاب أن الاجتماع والافتراق أمران مغايران للكون المخصص للجوهر بالحيز)

---

(١) ك: «في».

(٢) مقابله في حاشية ش تعليق: «خ: في الزمان»، فلعله يشير إلى ما في نسخة أخرى للكتاب.

وهو ضعيف، لأنا متى عقلنا الجوهرين حاصلين في الحيزين بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثالث فقد عقلناهما مجتمعين فلا حاجة إلى الزائد.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «زعم قدماء الأصحاب أن الاجتماع والافتراق أمران مغايران للكون المخصّص للجوهر بالحيِّز».

أقول: قد عرفْتَ أن من الأصحاب من يقول: إنَّ الاجتماع والافتراق داخلان تحت الحركة والسُّكون. فاعلم أيضاً أن بعضهم يقولون إنهما أمران (زائدان) على الحركة والسُّكون.

واحْتَجّوا عليه بأنهما داخلان تحت الكون الذي هو أمر وجوديّ دخولَ النَّوْع في الجنس، والدَّاخل في الأمر الوجوديّ يجب كونه وجوديّاً وإِلَّا لزم تقوُّمُ المعدوم بالموجود وإنَّهُ محالٌ. ولِأنَّ كلًّا منهما يرفع الآخر، فيكون أحدهما وجوديّاً لامتناعِ كون العدم رافعاً للعدم، وإذا كان أحدهما وجوديّاً كان الآخر أيضاً كذلك لما عرفْتَ أنهما من نوع واحد.

واحتجَّ الإمام على إبطال هذا المذهب بأنَّا إذا تصوّرنا الجوهرين حاصلين في حَيِّزَيْنِ بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثالث وذهلنا عن كلّ ما عدا هذا المعنى فقد تصوّرناهما مجتمعين، ومتى ذهلنا عن هذا المعنى وتصوّرنا[1] كلّ ما عداه لم نتصوّرهما مجتمعين، فَعُلِمَ أنَّ الاجتماع لا معنى له إلّا هذا المعنى. وكذا القول في الافتراق.

وفيه نظر، لجواز أن يكون تصوّر هذين المعنيين ملزوماً لتصوّر الاجتماع والافتراق، لأنَّه لا يلزم من تصوّر شيء عند تصوّر شيء آخر مع الذهول عَمَّا عداه أن يكون هو هو بعينه.

---

(١) ك: «وتصور».

احْتَجَّ المتأخّرون من الأصحاب بأنْ قالوا: الاجتماع لا معنى له إلّا حصول الجوهرين في حَيِّزَيْنِ، وذلك إشارة إلى الكون، ولا تنازع فيه.

وقولنا: «لا يمكن أن يتخلّلهما ثالث» قيد عدميّ، فإذن لا وجود لمعنى هو الاجتماع.

والافتراق عبارة عن حصول الجوهرين في حَيِّزَيْنِ، وهو أيضاً إشارة إلى الكون.

وقولنا: «يمكن أن يتخللهما ثالث» قيد عدميّ لأنَّ الإمكان ليس أمراً وجوديّاً، فإذن لا معنى للاجتماع والافتراق سوى الحصول في الحيِّز. (والله أعلم).

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اختلفوا في أن المحوي حال استقراره في الحاوي المتحرك)

هل يكون متحركاً أم لا؟ والأقرب أنه متحرك بالعرض لا بالذات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اختلفوا في أن المحوي حال استقراره في الحاويّ المتحرّك هل يكون مُتَحَرِّكاً أم لا؟..» إلى آخره.

أقول: اعلم أن المُتَحَرِّك تارة يتحرك بنفسه، أي: ينتقل من حَيِّز إلى حَيِّز آخر، وتارة لا ينتقل. ويكون ذلك على قِسْمَيْن، لأنَّه حينئذٍ إمَّا أن يصحّ عليه الحركة أو لا يصحّ. والأوَّل كالمنقول في الصندوق والقاعد في السفينة المُتَحَرِّكة، فإنَّ الصندوق والسفينة مُتَحَرِّكان والموضوع فيه والقاعد فيها يلزمان حيزهما، والثَّاني كالأعراض والصُّور.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن العلماء اختلفوا في أن الموضوع في الصندوق المنقول والقاعد في السفينة المُتَحَرِّكة / [ص: ٩٢ب] هل هو مُتَحَرِّك أم لا؟

قال الإمام: والأقرب أنَّه مُتَحَرِّك بالعَرَض لا بالذَّات، أي: الحركة ليست عارضة له بالذَّات، بل عَرَضَت لشيء لزم من حركته حركة ما هو فيه، ومثل هذا يسمى مُتَحَرِّكاً بالعَرَض، وهو اختيار جميع الفلاسفة.

والتّحقيق أن النِّزاع لفظيّ، لأنَّ من قال: «إنَّهُ ليس بمُتَحَرِّك» عنى بالمُتَحَرِّك ما ينتقل ويفارق الحيِّز بنفسه. ولا شَكَّ أن هذا المعنى معدوم عن المنقول في الصندوق والقاعد في السفينة المُتَحَرِّكة. ومن قال: «إنَّهُ مُتَحَرِّك» عنى بالمُتَحَرِّك ما اختلفت أوضاعه ونِسَبُه[1] بالقياس إلى الأمور الخارجة عنه، ولا شَكَّ أنهما كذلك.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الأكوان بأسرها متضادة)

لأنها إن اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متماثلة، فكانت متضادة. وإن اقتضت الحصول لا في حيز واحد، فلا شك في تضادها. لكنها قد تكون بحيث لا يصح تعاقبها،كالكون الذي يقتضي الحصول في الحيز الأول مع ما يقتضي الحصول في الحيز الثاني و الثالث فما فوقه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الأكوان[2] بأسرها متضادّة[3]..» إلى آخره.

أقول: هذا من تفاريع القول بأنَّ الكون معنًى يخصّص الجوهر بالحصول في حَيِّز معيّن.

---

(١) ش: «ونسبته».

(٢) ك: «قال: والأكوان».

(٣) بعده زيادة في ك: «لأنها إن اقتضت الحصول في حيِّز واحد كانت متماثلَة، وكانت متضادَّة».

إذا عرفْتَ هذا فنقول: الدَّليل على أن الأكوان متضادّة أنها إمَّا أن تكون مقتضية للحصول في حَيِّز معيّن أو تقتضي الحصول في أحياز مختلفة.

فإنْ كان الأوَّل كانت متماثلة، والمثلان هما الأمران الوجوديّان اللذان يستحيل اجتماعهما، ومتى كانا كذلك امتنع اجتماعهما في المحلّ الواحد في الزَّمان الواحد فيكونان متضادّين، لأنَّا لا نعني بالضِّدّين إلّا أمرين وجوديّين شأنهما ذلك.

وإن كان الثَّاني تكون أيضاً متضادّة، لأنَّه حينئذٍ يستحيل اجتماعهما[١]، وإلَّا لزم حصول الجوهر الواحد في حَيِّزَيْنِ مختلفين، وهو محال.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أنها لو اقتضت الحصول في حَيِّز واحد كانت متماثلة، فإنَّ الأمور المختلفة يجوز اشتراكها[٢] في لازم واحد، فمن الجائز أن تكون مختلفة ومشتركة في اقتضائها الحصول في حَيِّز واحد.

والأولى أنْ يُقالَ: إنها لو اقتضت الحصول في حَيِّز معيّن امتنع اجتماعهما[٣] وإلَّا لزم اجتماع العِلَل الكثيرة على معلول واحد، وإنَّهُ محالٌ.

واعلم أن من الأكوان ما يجوز عليها التّعاقب، كالكون الذي يقتضي الحصول في حَيِّز معيّن مع الذي يقتضي الحصول في حَيِّز يليه. ومنها ما لا يجوز عليها التّعاقب، كالكون الذي يقتضي الحصول في حَيِّز معيّن مع الذي يقتضي الحصول في حَيِّز ثالث وما فوقه.

---

(١) ص: «اجتماعها».
(٢) ك: «اشتراكهما».
(٣) ص: «اجتماعها».

قال الإمام الرازي:

(بيان ماهية الحياة)

أما الأعراض التي لا يتصف بها غير الحي فأجناس، منها الحياة.

واعلم أن المراد منها إن كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو أمر معقول، وإن كان شيئاً ثالثاً فلا بد من إفادة تصوره ثم إقامة الدليل على ثبوته. والجمهور زعموا أنها صفة لأجلها يصح على الذات أن يعلم و يقدر، واحتجوا بأنه لو لا امتياز الحي عن الجماد بصفة وإلا لم يكن اتصاف الحي بهذه الصفة أولى من الجماد.

واحتج ابن سينا في القانون: بأن العضو المفلوج حي، فحياته إما أن تكون قوة الحس والحركة أو قوة التغذية أو نوعاً ثالثاً. والأول باطل، لأن العضو المفلوج ليس له قوة الحس والحركة. والثاني أيضا باطل، لأن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حياً، ولأن القوة الغاذية حاصلة للنبات ولا حياة له، فثبت أن الحياة أمر ثالث.

والجواب عن الأول: أنه مُعارضٌ بأنه لولا امتيازُ الذات الحية بها لأجله صح أن يصير حياً، وإلا لم يكن بأن يصير حياً أولى من غيره، وهذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة أخرى. وكل ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا ههنا.

وعن الثاني: أن معنى كون العضو المفلوج حياً بقاءُ قوة التغذية فيه. قوله: قد تبطل هذه القوة مع بقاء الحياة. قلنا: لا نسلم، فلم لا يجوز أن يقال: القوة باقية، لكنها عاجزة عن الفعل؟ قوله: الغاذية حاصلة في النبات. قلنا: أنت تساعدنا على أن غاذية النبات والحيوان مختلفان بالنوعية والماهية، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الأحكام.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الأعراض التي لا يَتَّصِف بها غير الحيّ، فأجناس منها الحَياة..» إلى آخره.

أقول: ذهب جمهور الفلاسفة إلى أن المرجع بالحَياة، إلى اعْتِدَال المِزَاج اعْتِدَالاً يليق بنوع الحَيَوان.

وقال بعضهم: الحَياة عبارة عن قُوّة الحِسّ والحركة.

وقال المتكلّمون من أصحابنا وجميع الأطِبَّاء: إنها[1] عبارة عن معنى زائد على اعْتِدَال المِزَاج وقُوّة الحِسّ[2]/ [ص: ١٩٣أ] والحركة، بها تَسْتَعِدّ الأعضاء لقبول الحِسّ والحركة، وبها ولأجلها يصحّ على الذَّات أن تعلم وتقدر.

واحتجَّ أصحابنا على ذلك بأنَّا نرى بعض الأجسام يصحّ عليه أنْ يَعْلَمَ ويَقْدِرَ وبعضها لا يصحّ عليه ذلك، وذلك يقتضي اختصاص البعض الأوَّل بأمرٍ يوجب له تلك الصِّحّة، إذ لولا ذلك لما صحّ اختصاصه بشيءٍ دون ما يماثله من الأجسام، لِما عرفْتَ من وجوب اشتراك المتماثلات[3] في الأحكام.

قال الإمام: لو صحّ ما ذكرتم من الدَّليل لزم أن تكون الحَياة مشروطة بحياة أخرى، لأنَّه يصحّ أنْ يُقالَ: «لولا امتياز الحيّ بصفة لأجلها يصحّ أنْ يَعْلَمَ ويَقْدِرَ[4] لما اختصّ هو بهذه الصِّحّة دون غير الحيّ»، بل كان يجب أن لا تحصل هذه الصِّحّة بشيء منهما -أعني الحَيّ وغير الحَيّ- أو تكون حاصلة لكلٍّ منهما.

فإنْ قلت: هذا لا يقتضي اشتراط الحَياة بحياة أخرى، بل بأمرٍ آخر من استِعْداد وصفة.

قلت: إذا سلّمتم اشتراط الحَياة بصفة أو استِعْداد فليفتقر اتِّصاف الذَّات بتلك الصِّفة أو الاستِعْداد إلى أمر آخر، ويلزم منه التَّسلسُل، والمطلوب ليس إلّا ذلك، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ك: «وجميع الأطباء على أنها».

(٢) قبالته في ص: «ش: أي: عن القوة التي بها يحس وبها يتحرك».

(٣) ك: «المتماثلان» تحريف.

(٤) مقابلها في هامش ص: «أي يصير حيّاً».

احْتَجَّ الشَّيخ أبو علي في «القانون» على أن الحَيَاة أمر وراء اعْتِدَال المِزَاج وقُوّة الحِسّ والحركة بأنْ قال: العضو المفلوج فيه قُوّة حافظة للاجتماع والتّركيب، لأنَّ ما فيه من العناصر المشتاقة إلى الانفكاك إنما تبقى مجتمعة بقاسر، وذلك القاسر ليس هو المِزَاج وما يتبعه لأنَّه متأخّر عن الاجتماع والتّركيب، فهو إذن قُوّة أخرى متقدّمة على المِزَاج وتوابعه.

وهي إمَّا أن تكون قُوّة الحِسّ والحركة، أو القوى النباتيّة مثل قُوّة التغذية وغيرها، أو قُوّة أخرى غير هذين القِسمَيْن.

والأوَّل باطل، لأنَّ العضو المفلوج ليس له قُوّة الحِسّ والحركة.

والثَّاني باطل لوجهين:

الأوَّل: أنّ قُوّة التغذية تبطل مع بقاء العضو حيّاً.

الثَّاني: أن القُوّة الغاذية موجودة للنبات، فكان يجب أن يكون النبات مُستعِدّاً لقبول الحِسّ والحركة، والتَّالي باطل فالمقدّم مثله.

فإذن تلك القُوّة من جنس آخر مغاير للقوى النَّفسانيّة والنباتيّة، وهو المطلوب.

أجاب الإمام عنه في «الملخَّص» بأنْ قال: لِمَ لا يجوز أن يكون المرجع بها إلى قُوّة الحِسّ والحركة؟

قوله: «لأنَّ العضو المفلوج ليس له قُوّة الحِسّ والحركة».

قلنا: لا نسلِّم، غاية ما في الباب أنَّه لا تظهر آثارهما [فيه]، وعدم ظهور آثارهما لا يدلّ على عدمهما، لأنَّ عدم الأثر قد يكون لوجود المانع كما قد يكون لعدم المقتضي.

ولئن سلّمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المرجع بها[1] إلى قُوّة التغذية؟ / [ص: ٩٣ب].

---

(١) ص: «بهما».

قوله: «قد تبطل هذه القُوّة مع بقاء العضو حيّاً».

قلنا: لا نسلِّم، لجواز أنْ يُقالَ: إنها باقية لكنَّها عاجزة عن الفعل لحصول المانع.

قوله في الوجه الثَّاني: «ولِأنَّ الغاذية موجودة في النبات، فكان يجب أن يكون النبات مُستعِدّاً لقبول الحَياة».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان غاذية النبات مساوية لغاذية الحَيَوان في النَّوْع. وهو ممنوعٌ، بل هما مختلفان بالنَّوْع والماهيّة، والأمور المختلفة بالماهيّة لا يجب أن تكون مشتركة في الأحكام.

والمنعان الأخيران هما اللذان ذكرهما في هذا الكتاب أيضاً.

وقال بعض الفلاسفة: الحَياة هي الروح، وهو جوهر لا مُتَحَيِّز ولا حالّ في المُتَحَيِّز.

وقال بعض الأطِبَّاء: إنها عبارة عن اعْتِدَال الطبائع في البدن.

وقال آخر: إنها من جملة القُدَر، والقدرة اسم جامع لكلِّ ما لا يصحّ الفعل دونه، كالحَياة والعلم وصحّة الجارحة.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: القائلون بهذه الصفة منهم من أثبت أن الموت صفة وجودية)

تمسكاً بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾. ومنهم من لم يقل به وزعم أنه عبارة عن عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حياً. وأجاب عن التمسك بالآية بأن الخلق هو التقدير، ولا يجب كون المقدور وجودياً. والله أعلم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «القائلون بهذه الصِّفة، منهم من أثبت الموت صفة وجوديّة..» إلى آخره.

أقول: القائلون بأنَّ الحَياة معنى زائد على اعْتِدَال المِزَاج وقُوّة الحِسّ والحركة اختلفوا في الموت، فذهب المتكلّمون إلى أنها صفة وجوديّة، والتَّقابل بينهما تقابل التّضادّ، واحْتَجّوا عليه بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك:٢].

وجه التّمسك أن المراد من خلق الحَياة في الآية إيجادها، فيجب أن يكون المراد من خلق الموت أيضاً الإيجاد ليكون مساق الآية متَّحداً، والإيجاد لا يكون إلّا للأمر الوجوديّ.

أجاب عنه الإمام بأنْ قال: الخلق كما يطلق على الإيجاد، فكذلك يطلق على التّقدير، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ [المائدة:١١٠] والمراد منه التّقدير، بالنَّقْل عن أئِمة التّفسير. وإذا جاز أن يكون المراد التّقدير فلا يساق إلى الإيجاد إلّا بدليل، والمقدَّر لا يجب أن يكون وجوديّاً بل يجوز أن يكون عدميّاً.

وأمَّا الفلاسفة فجعلوا الموت عبارة عن عدم الحَياة عَمَّا من شأنه أن يصير حيّاً، والتّقابل بينهما حينئذٍ يكون تقابل العدم والملكة.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: البنية ليست شرطاً لوجود الحياة، خلافاً للمعتزلة والفلاسفة)

لنا: أن القائم بمجموع الأجزاء إما أن يكون حياة واحدة أو القائم بكل جزء حياة على حدة. والأول يقتضي حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة، وهو محال. وأما الثاني فمحال أيضاً، لأن الأجزاء متماثلة، فلو توقف جواز قيام الحياة بجزء واحد على قيام الحياة بجزء آخر، لكان الأمر من الجانب الآخر كذلك، ويلزم منه الدور، وهو محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «البنية الصَّالحة ليست شرطاً لوجود الحَياة خلافاً للمُعْتَزِلة والفلاسفة..» إلى آخره.

أقول: أمَّا المتكلّمون ففسّروا البنية الصَّالحة بمجموع جواهر فردة لا يمكن أن يتكوّن[1] الحيوان من أقَلّ منها.

وأمَّا الفلاسفة فبالجسم[2] المركَّب من الطبائع الأربعة. إذا عرفْتَ هذا فنقول: الفلاسفة وقوم من الأطِبَّاء -وهم الذين قالوا: الحياة عبارة عن اعْتِدَال مِزَاج الطبائع في البدن، والذين قالوا: إنها عبارة عن قُوّة الحِسّ والحركة- ذهبوا إلى أن / [ص: ٩٤أ] الحَياة لا تتعلّق إلا بالجسم المركَّب من الطبائع الأربعة.

والُمعتزِلة ذهبوا إلى أنها لا تتعلّق إلّا بمجموع أجزاء شأنه ما ذكرناه.

وقال أصحابنا: لا يشترط البنية الصَّالحة لتعلّق الحَياة. واحْتَجّوا على ذلك بأنْ قالوا: لو وجب أن يكون قيام الحَياة لِجِسْمٍ هذا شأنه فلا يخلو: إمَّا أن يقوم بِكُلِّ جزء منه حياة على حِدة، أو تقوم حياة واحدة بجميع الأجزاء، أو تقوم الحَياة ببعض الأجزاء دون البعض، والأقسام بأسرها باطلة.

أمَّا الأوَّل فلأنَّه لو قام بِكُلِّ جزء حياة على حِدة فلا يخلو: إمَّا أن يكون قيام الحَياة بِكُلِّ جزء مشروطاً بقيام الحَياة بجزء آخر، أو لا يكون كذلك بل قيام الحَياة ببعض الأجزاء يتوقّف على قيامها بالبعض الآخر من غير عكس، [أوْ لا يتوقف قيام الحياة بشيء من الأجزاء على قيامها بشيء آخر منه].

والأوَّل باطل لإفضائه إلى الدَّوْر.

وكذا الثَّاني، لأنَّ الأجزاء متماثلة، فتوقُّفُ قيام الحَياة بأحدها على قيام الحَياة بالآخر من غير عكس يكون ترجيحاً لأحد الطَّرَفين المتساويين على الآخر من غير مُرجِّح، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ك: «يكون».

(٢) ك: «فالجسم».

ولِأنَّ الواقع لو كان هذا القسم يحصل مطلوبنا، لأنَّ قيام الحَياة بالجزء الذي قيام الحَياة به ليس مشروطاً بقيام الحَياة بشيء من الأجزاء يكون ممكناً بدون قيام الحَياة بغيره من الأجزاء، لأنَّ ما لا يكون مشروطاً بشيء[1] جاز وجوده بدونه.

وأمَّا القسم الثَّاني وهو أن تكون الحَياة الواحدة قامت بجميع الأجزاء فهو باطل، لامتناعِ قيام العَرَض الواحد بالمحالِّ الكثيرة.

وأمَّا القسم الثَّالث وهو أن تقوم الحَياة ببعض الأجزاء دون البعض فهو أيضاً باطل، لأَنَّه حينئذٍ يكون الحيّ هو ذلك الجزء فقط لا المجموع. ولِأنَّ الواقع لو كان هو هذا القسم يحصل المطلوب، لأَنَّه حينئذٍ يحصل قيام الحَياة بما ليس مركَّباً من الطبائع الأربعة، فلا تكون البنية الصَّالحة شرطاً لوجود الحَياة.

ولِقائلٍ أنْ يقولَ: لا نسلِّم الحصر، ولِمَ لا يجوز أن تقوم بمجموع الأجزاء من حيث هو مجموع؟

لا يقال: إن عنيتم بالجزء -فيما ذكرتم من التّرديد- الجوهر الفرد فلا نسلِّم الحصر، وإنَّما ينحصر إن لو كان الجوهر الفرد موجوداً، وهو ممنوعٌ.

وإن عنيتم به أجزاء الحَيَوان كاليد والرجل وغيرهما فنختار أَنَّه تقوم الحَياة ببعضها من غير اشتراط قيامها بالبعض، وحينئذٍ لا يلزم ما ذكرتموه ضرورةَ تركّب كلّ عضو من الأعضاء من الطبائع الأربعة وعدم تماثلها.

لأَنَّا نقول: المراد بالجزء ما أوجبتم تركيب الجسم منه لتتعلّق الحَياة به، وهو الجواهر الفردة عند المُعْتَزِلة والطبائع الأربعة عند الحكماء.

---

(١) ك: «الشيء».

قال بعض الفضلاء: إن قلنا إن الحَياة هي الجامعة والقاسرة لبقاء الطبائع محفوظة بعد اجتماعها على مِزَاجها، فاستحال تحقّق[1] الحَياة بدون البنية. والاستقراء يؤكد هذه الملازمة، وإن لم نقُلْ بذلك فهو موضع نظر.

قال الإمام الرازي:

ومنها الاعتقادات، وهي أمور يجدها الحي من نفسه، ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنها الاعتقادات، وهي أمور يجدها الحيّ من نفسه، ويدرك التّفرقة بينها وبين غيرها بالضَّرورة».

أقول: ومن الأعراض التي / [ص: ٩٤ب] لا يَتَّصِف بها غير الحيّ قسمٌ يقال له«الاعتقادات».

والإمام رحمه الله يشير بقوله: «وهي أمور يجدها الحيّ من نفسه»، إلى أن وجودها معلوم بالضَّرورة، لأنَّ العدم المحض والنَّفي الصِّرف يستحيل أن يكون محسوساً أو مدركاً بفطرة النَّفس.

ويشير بقوله: «ويدرك التّفرقة بينها وبين غيرها بالضَّرورة» إلى أن تصوّرها بديهيّ لا يحتاج إلى التّعريف، لأنَّ ما لا يكون معلوماً بالضَّرورة استحال أن يكون امتيازه عن غيره مدركاً بالضَّرورة، وإلَّا لزم أن يكون العلم بامتياز الشَّيء عن غيره سابقاً على تصوّره، وإنَّهُ محالٌ.

وفي المقدّمة الأخيرة نظر، لأنَّ العلم بامتيازه عن غيره يتوقّف على تصوّره بِاعْتِبَارٍ ما، لا على تصوّره بذاته وحقيقته.

---

(١) ك: «تحقيق».

قال الإمام الرازي:

وهي إما أن تكون جازمة أو مترددة، أما الجازمة فإن لم تكن مطابقة فهي الجهل. وإن كانت مطابقة فإما أن لا تكون عن سبب، وهو اعتقاد المقلد. أو عن سبب. وهو إما نفس تصور طرفي الموضوع والمحمول، وهو البديهيات. أو الإحساس، وهو الضروريات. أو الاستدلال، وهو النظريات.

وأما الذي لا يكون جازماً فإن كان التردد على السوية فهو الشك، وإن كان أحدهما راجحاً، فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وهي إمَّا أن تكون جازمة أو متردّدة..» إلى آخره.

أقول: الاعتقاد إمَّا أن يكون جازماً أو لا يكون.

أمَّا الجازم فإنْ لم يكن مطابقاً فهو الجهل.

وإن كان مطابقاً فلا يخلو إمَّا أن يكون عن سبب موجب لذلك الاعتقاد المطابق أو لا عن سببٍ يوجب ذلك.

والثَّاني هو اعتقاد المقلد.

والأوَّل هو البديهيّات، إن[1] كان ذلك السَّبب هو مُجَرَّد تصوّر طَرَفَيِ الموضوع والمحمول. كالعلم بأنَّ النَّفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأن الكُلّ أعظم من الجزء، وأن الواحد نصف الاثنين، فإنَّ التّوقّف في مثل هذه القضايا ليس إلّا للتوقّف في تصوّر طرفيها.

---

(١) ك: «وإن».

والضَّروريّات، إن كان ذلك السَّبب هو الإحساس بأحد[1] الحواسّ الخمس الظَّاهرة أو الباطنة[2]، كالحكم بأنَّ الشَّمس مضيئة، والنَّار حَارّة، وأن لنا خوفاً وغضباً وجوعاً وعطشاً ولذّة وألماً.

والنَّظريّات، إن كان ذلك السَّبب هو الاسْتِدْلال، كالعلم بوَحْدة الصَّانع، وحدوث العالم.

وأمَّا الذي لا يكون جازماً فإنْ كان التّردّد في كلّ واحد من طَرَفَي النَّقيض على السَّويّة فهو الشَّك.

وإن كان أحدهما راجحاً فالطَّرَف الرَّاجح هو الظَّنّ، والطَّرف المرجوح هو الوهم.

---

(١) ك: «بإحدى».

(٢) مقابله في هامش ص: «حاشية: الحواس منها ظاهرة ومنها باطنة، أما الظاهرة فخمس: البصر، وهو عبارة عن انطباع صورة المبصَر في الرطوبة الجليدية وفي تأدّيها إلى الحس المشترك. والسمع، وهو قوة مودعة في العصب التي في مقعر الدماغ يدرك ما يؤدي إليها الهواء المنضغط من قارع ومقروع. والشم، وهو قوة مودعة في زائدتي مقدَّم الدماغ شبيهتين بحلمتي الثدي، تدرك الروائح. والذوق، وهو قوة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك طعم الأشياء الواردة عليه. اللمس، وهو قوة منبثّة في جميع جلد البدن تحكم من الحار والبارد والرطب واليابس والصلب واللّين والأملس والخشن. وأما الباطنة فخمس أيضاً: الحس المشترك وهو القوة التي يتأدّى الصور...(ثلاث كلمات غير ظاهرة) وتجتمع فيها وتنفعل عنها. والخيال، وهي خزانة الحس المشترك لأنها تحفظ هذه الصور بعد الاجتماع في الحس المشترك، وتمسكها بعد الغيبوبة عنه. ومسكنها البطن المقدم من الدماغ. والوهم، وهو قوة تدرك المعاني الجزئية، كصداقة زيد وعداوة عمرو، ومسكنها في البطن الأوسط من الدماغ. والحافظة، وهي خزانة الوهم لأنها تحفظ ما أدركه الوهم من المعاني الجزئية، ومسكنها البطن المؤخر من الدماغ. والقوة التي تنصرف في المستودعات في الخيال بالتركيب والتفصيل، ويستحضر صوراً (كلمة غير ظاهرة) لما في الخيال، وصوراً مخالفة له، كإنسان يطير، وجبل من زمرد. وهذه القوة إن استعملتها القوة الوهمية سميت متخيّلة، وإن استعملتها النفس الناطقة أو نهضت هي بنفسها لفعلها سميت مفكّرة. ومسكنها البطن الأوسط من الدماغ».

قال الإمام الرازي:

تنبيه: لما كانت مراتب القوة والضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لما كانت مراتب القُوّة والضعف غير محدودة، كانت مراتب الظَّنّ والوهم كذلك».

أقول: المراد أن كلّ واحد من مراتب الظَّنّ والوهم يقبل الزِّيادة والنُّقصان إلى غير النِّهاية، إذ رُبّ ظنّ أقوى من ظنّ آخر، ووهم أقوى من وهم آخر.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اختلفوا في حد العلم)

وعندي أن تصوره بديهي، لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به، فيستحيل أن يكون غيره كاشفاً له.

ولأني أعلم بالضرورة كوني عالماً بوجودي، وتصور العلم جزء منه، وجزء البديهي بديهي، فتصور العلم بديهي.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اختلفوا في حدّ العِلم، وعندي أن تصوّره بديهيّ لأنَّ ما عدا العلم لا ينكشف إلّا به..» إلى آخره.

أقول: اتَّفق المتكلّمون على أن تصوّر العلم كسبيّ، إلّا الجويني فإنَّه قال: إن العلم لا يحدُّ، / [ص: ١٩٥أ] وتصوّره أوليّ. وهو اختيار الإمام.

واحتجَّ الأوَّلونَ بأنَّ العلم صفة غير مستقلة بالمعقوليّة:

لأنَّ معقوليته تبع لمعقوليّة معروضاته التي هي الماهِيَّات المعلومة التي هي غير أوليّة التّصوّر، وإذا كان كذلك فالعلم التّابع تصوّره لتصوّرها أولى أن لا يكون أوّليّ التّصوّر.

ولِأنَّ أكثر النَّاس اشتغلوا بتعريفه، ولو كان تصوّره أوليّاً لاستحال[1] منهم ذلك.

ولِأنَّ النَّاس اختلفوا في حقيقته، ولا شيء من الأوليّ التّصوّر كذلك.

أمَّا الإمام فقد احْتَجَّ على أنَّه لا يعرَّف بأنْ قال: لو عرِّف فإمَّا أن يعرَّفَ بنفسه أو بغيره.

والأوَّل محال، لوجوب العلم بالمعرِّف قبل العلم بالمعرَّف، وامتناع كون الشَّيء معلوماً قبل نفسه.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ ذلك الغير إن لم يكن معلوماً استحال تعرّف العلم به. وإن كان معلوماً كان انكشافه بالعلم، فلو كان هو كاشفاً للعلم لَزِمَ الدَّوْرُ، وإنَّهُ محالٌ.

ولقائل أن يقول: إن عنيت بكون العلم كاشفاً لذلك الغير كونه معرِّفاً له فهو ممنوع، لجواز أن يكون ذلك الغير معرِّفا بأمر آخر غير العلم، أو يكون[2] غنيّاً عن التّعريف.

وإن عنيت به تعلّقه بذلك الغير فمسلَّم، لكن لا نسلِّم لزوم الدَّوْر، فإنَّه لا امتناع في أن يتعلّق العلم بأمرٍ على ما هو عليه من حقيقته، ثم يصير ذلك الأمر معرِّفاً لحَقِيقة العلم.

---

(١) ص: «استحال».

(٢) ك: «أو بكونه».

ثم احْتَجَّ الإمام (ثانياً) على أن تصوّره بديهيٌّ بأنْ قال: إني أعلم بالضَّرورة كوني عالماً بوجودي، وتصوّر العلم جزء منه لأنَّ العلم بكوني عالماً عبارة عن العلم باتِّصاف ذاتِيّ بالعلم، والعلم باتِّصاف أمرٍ بأمرٍ يستدعي تصوّر كلّ واحد من الموصوف والصِّفة، فعُلم أن تصوّر العلم جزء من تصوّر هذا المجموع. وإذا كان تصوّر المجموع بديهيّاً كان تصوّر أجزائه كذلك، وإلّا لزم توقّف البديهيّ على النَّظريّ، ضرورةَ توقّف تصوّر المجموع على تصوّر أجزائه، فيصير البديهيّ نظريّاً، وإنَّهُ محالٌ.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم أن ما يتوقّف عليه تصوّر التَّصديق البديهيّ يجب أن يكون بديهيّاً، لأن التصديق البديهيّ هو القضية التي تصور طرفيها وإن كان حصوله بالكسب يكون كافياً في الجزم بالنِّسْبة بينهما، وإذا كان كذلك لا يجب أن يكون تصوّر أجزائها بديهيّاً. وكيف؟ فإنَّ ما يتوقّف عليه التَّصديق البديهيّ لو كان بديهيّاً لكان تصوّر النَّفس بديهيّاً، إذ كلّ أحدٍ يعلم بالضَّرورة وجود نفسه.

ثم إنَّا نذكر على سبيل الحكاية ما قالوه في تعريف العلم:

قال الشَّيخ أبو الحسن الأَشْعَريّ / [ص:٩٥ب]: العلم ما أوجب لمحلّه كونه عالماً.

وقالت المُعْتَزِلة: العلم اعتقاد الشَّيء على ما هو به، مع توطين النَّفس عليه، أو مع سكون النَّفس إليه.

واحترز بالقيد الأخير عن اعتقاد المقلّد، فإنه وإن كان يعتقد الشيء على ما هو به لكن لا يكون مع سكون النفس إليه.

وقال المتأخّرون: العلم اعتقاد الشَّيء على ما هو به مع توطين النَّفس إذا وقع ضرورة أو نظراً. واحترز بالقيد الأخير عن اعتقاد المقلد، فإنَّه وإن كان مع سكون النَّفس، لكنَّه غير واقع عن ضرورة أو[1] نظر.

---

(١) ك: «و».

قيل على الأوَّل: بأنَّ العالم لا يمكن تعريفه إلّا بالعلم، فتعريف العلم به يكون دوراً.

وعلى الآخِرين بأنَّ العلم لو كان عبارة عَمَّا ذكرتم لكان الباري تعالى معتقداً أو ساكن النَّفس، وإطلاق ذلك على الله غير جائز.

وقال القاضي أبو بكر: العلم ما يحسن به إتقان الفعل وإحكامه.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: العلم يُبَيِّن[1] المعلوم على ما هو به.

وقال قوم: العلم إدراك المعلوم على ما هو به.

وقال بعضهم: العلم معرِفة المعلوم على ما هو به.

وأنت لا يخفى عليك ما في أمثال هذه الحدود من الخلل.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: قيل العلم سلبي، وهو باطل)

لأنه لو كان كذلك لكان سلب ما ينافيه، والمنافي إن كان عدماً كان هو عدم العدم فيكون ثبوتياً، وإن كان وجودياً فعدمه يصدق على العدم، فيكون العدم موصوفاً بالعالِمِية، هذا خلف.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قيل: العلم سلبيّ، وهو باطل..» إلى آخره.

أقول: اضطرب كلام الشَّيخ في العلم، فتارة جعله أمراً عدميّاً حيث فَسَّره بالتّجرد عن المادّة، وتارة جعله وجوديّاً حيث فَسَّره بالصُّورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهيّة المعقول. وقال في «الإشارات»: إدراك الشَّيء هو أن تكون

---

(١) كذا ضبطها مجوَّدة في ص، وهي في ش، ك: «تبيُّن»، وعليه فما بعدها (المعلوم) مخفوضة.

حقيقته متمثلة عند المدرك. وتارة جعله عبارة عن مُجَرَّد إضافة، وأخرى عن صفة ذات إضافة.

إذا عرفْتَ هذا فالإمام يبطل مذهب من قال إنَّهُ أمر سلبيّ. واحتجَّ عليه بأنَّ العلم لو كان أمراً سلبيّاً لكان سلباً لما ينافيه، فما ينافيه لا يخلو: إما أن يكون سلباً أو وجوداً[1].

فإن كان سلباً كان العلم وجوديّاً لِأنَّ[2] سلب السَّلْب وجود بالضَّرورة، والتّقدير تقدير[3] أنَّه سلبيّ هذا خلف.

وإن كان وجوداً[4] لزم تحقّق العلم في كلّ صورة صدق عليها عدم ذلك المنافي، وعدم ذلك المنافي يصدق على العدم، فيلزم اتِّصاف العدم بالعلم، وإنَّهُ محالٌ بالضَّرورة.

ولِأنَّ التّجرد عن المادّة لا يتخصّص بشيء دون شيء، إذ لا يصحّ أنْ يُقالَ: الشَّيء الفلاني مجرد عن المادّة بالنسبة إلى هذا دون ذاك[5]، والعلم يتخصّص[6] بشيء دون شيء، إذ يصحُّ أن يقال: الشيء الفلاني يعقل هذا دون ذاك.

ولِأنَّ التّجرد عن المادّة لو كان نفس العلم لكُنَّا إذا علمنا أن الشَّيء الفلاني مُجَرَّد عن المادّة علمنا أنَّه عالم، وليس كذلك، فإنَّا بعد العلم بتجرده عن المادّة نَشُكّ في كونه عالماً.

---

(١) ش: «سلبيّاً أو وجوديّاً»، وعلّق في الحاشية: «خ: سلباً أو وجوداً»، ولعلها إشارة لما في نسخة أخرى للكتاب.

(٢) ك: «ولأن».

(٣) ص: «والتقدير بقدر».

(٤) ص: «وجوديّاً».

(٥) ش: «ذلك».

(٦) ك: «متخصّص».

قال الإمام الرازي:

وقيل: إنه انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم وهو باطل، وإلا لزم أن يكون العالم بالحرارة والبرودة حاراً بارداً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «(قيل): إنَّهُ انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالِم». / [ص: ٩٦أ].

أقول: هذا هو المذهب الآخر للشيخ.

والإمام أبطله أيضاً بأن قال: لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم لكنَّا إذا أدركنا الحرارة والبرودة معاً وجب أن يحصل فينا ماهيّة الحرارة والبرودة، ولو حصلت فينا هاتان الماهِيَّتان لكانت أذهاننا في حالة واحدة حَارّة وباردة معاً، وإنَّهُ محالٌ.

وكذلك إذا عقلنا الاستقامة والاعوجاج لزم أن تكون أذهاننا مستقيمة ومعوجّة معاً.

ولِأنَّا نعقل الضِّدّين -كالسَّواد والبياض- معاً، فلو كان التّعقل عبارة عن حصولهما في العاقل لزم اجتماع السَّواد والبياض معاً في أذهاننا إذا عقلناهما، فيلزم اجتماع الضِّدّين، وإنَّهُ محالٌ.

ولِأنَّ التّعقل لو كان عبارة عَمَّا ذكرتم لزم أن لا يعقل أحد ذاته، لأنَّ تعقُّله لذاته لا يجوز أن يكون نفس ذاته.

أمَّا أولاً فلأنَّا نتكلّم على تقدير أن التّعقل بحصول صورة مساوية لذات المعقول في العاقل.

وأمَّا ثانياً فلأنَّه لو كان كذلك لكان كلّ من عقل ذات ذلك العاقل عقل كونه عاقلاً لذاته. والتَّالي باطل، فالمقدّم مثله. فهو إذن يكون بواسطة حصول صورة [أخرى] مساوية لذاته، لو كان كذلك يلزم اجتماع المثلين، وإنَّهُ محالٌ.

وأجيب عن الأوَّل: بأنَّ الحرارة لها ماهيّة، ولها بحسب كلّ قابل لازم مخصوص، ولا يجب أن يكون ما يلزمها بحسب قابل يلزمها بحسب جميع القوابل. وإذا كان كذلك فمن الجائز أن الحرارة متى حصلت في المادّة الجسمانيّة، تَعْرِض لها عوارض مخصوصة من تسخينها المحلّ وغير ذلك، ومتى خلت النَّفس المُجَرَّدة عن الوضع والمقدار لا يَعْرِض لها شيء من تلك العوارض. فالحاصل أنَّا نمنع المقدّمة القائلة بأنَّ التّعقل لو كان عبارة عَمَّا ذكرنا لزم أن تكون أذهاننا حَارّة وباردة إذا عقلنا الحرارة والبرودة، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كانت النَّفس قابلة للحرارة والبرودة، وهو ممنوعٌ.

وعن الثَّاني: أن ماهيّة السَّواد والبياض يقتضيان التّضادَّ بِشَرْطِ كونهما موجودين في الخارج لا مطلقاً.

وعن الثَّالث: لِمَ لا يجوز أن يكون تعقُّله لذاته عين ذاته؟

قوله: «لأنَّا نتكلّم على تقدير أن التّعقل عبارة عن حصول صورة مساوية للمعقول في العاقل».

قلنا: معنى هذا الكلام أن العاقل للشَّيء هو الذي حضر عنده ماهيّة مُجَرَّدة، وهذا أعمّ من الذي يحضر عنده ماهيّة مُجَرَّدة مغايرة، ولا يلزم من كذب الخاصّ كذب العامّ.

وأجاب أيضاً بعضهم عن هذا: بأنَّ العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم /[ص: ٩٦ب] في العالم، والحصول أعمّ من الحصول على جهة الانطباع، وبطلان الخاصّ لا يقتضي بطلان العامّ.

قال الإمام الرازي:

لا يقال: المنطبع صورته ومثاله.

لأنا نقول: الصورة والمثال إن كان مساوياً في تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور، وإلا بطل قولهم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يقال: المنطبع صورته ومثاله».

أقول: هذا إشارة إلى الجواب الذي ذكره القوم وقرّرناه، ومعناه: أن المنطبع ماهيّة الحرارة والبرودة من غير لوازمها[1] الخارجيّة وهي التّسخين والتّبريد.

أجاب الإمام عنه بأنْ قال: إن الصُّورة والمثال إن كانت نفس الحرارة والبرودة وإنها قائمة بالذِّهن لزم أن يكون الذِّهن حَارّة وباردة لأَنَّه لا معنى للحارِّ إلّا ما قامت به الحرارة وللبارد إلّا ما قامت به البرودة، وحينئذٍ عاد المحذور المذكور. وإن لم تكن الصُّورة والمثال نفس الحرارة والبرودة بطل قولكم: «العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم».

أجابوا عنه: بأَنَّكم إن عنيتم بالحَارّ ما قام به الحرارة على وجه يؤثر في تسخين محلّها فلا نسلِّم لزوم ذلك. وإن عنيتم به ما قام به الحرارة بدون التّأثير في محلّها فلِمَ قلتم بأنَّ كون الذِّهن حَاراً وبارداً محال على هذا التّفسير؟

قال الإمام الرازي:

نكتة أخرى: يلزم أن يكون الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة عالماً بهما.

لا يقال: حصول الماهية للشيء إنما يكون إدراكاً إذا كان ذلك الشيء مما من شأنه أن يدرك.

لأنا نقول: إن كان الإدراك هو نفس الحصول فالمدرِك هو الذي له الحصول، فكان الجدار من شأنه أن يدرك، إذ من شأنه أن يكون له الحصول.

---

(١) ك: «لوازمها».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «نكتة أخرى: لزم أن يكون الجماد الموصوف بالحرارة والبرودة عالماً بهما».

أقول: لو كان الإدراك عبارة عَمَّا ذكرتم لكان كلّ من حصل له ماهيّة الحرارة والبرودة كان عالماً بهما، لأنَّ مِنْ شأن[1] الحد أن يكون مطّرداً [و] منعكساً، لكن الجماد حصل له ماهيّة الحرارة والبرودة، فيلزم أن يكون مدركاً لهما.

أجابوا عنه بأنَّ الإدراك عبارة عن حصول ماهيّة المُدْرِك للذَّاتِ التي من شأنها أن تدرك، والجماد ليس من شأنه ذلك، فلم[2] يلزم من حصول الحرارة والبرودة فيه كونه مدركاً لهما.

أجاب الإمام عنه بأنَّ الإدراك إن كان عبارة عن نفس الحصول كان المدرك مَن له الحصول، لكن الجدار من شأنه الحصول، فيكون من شأنه الإدراك، وحينئذٍ يلزم المحذور المذكور. وإن لم يكن عبارة عن نفس الحصول بل عن[3] أمر آخر بطل قولكم: الإدراك عبارة عن مُجرَّد الانطباع.

قال الإمام الرازي:

احتجوا بأنا نميز بعض المعلومات عن بعض، والتمييز في النفي الصرف محال. وإذ قد لا يكون المعلوم ثابتاً في الخارج فهو في الذهن.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأنَّا نميِّز بعض المعلومات عن بعض، فوجب أن يكون ثابتاً..» إلى آخره.

---

(١) ش، ك: «من شرط».

(٢) ص: «لم».

(٣) ك: «على».

أقول: احْتَجّوا بأنَّا نحكم على الممتنع بالامتناع، ونميِّز بعض المعدومات عن البعض، والمحكوم عليه بحكم لا بُدَّ أن يكون ممتازاً عن غيره وإلَّا لم يكن هو بذلك الحكم أولى من غيره. وكلّ ما يمتاز عن غيره / [ص: ٩٧أ] فهو ثابت بالضَّرورة، إذ النَّفي المحض والعدم الصِّرف يستحيل فيه الامتياز والتّعيّن والتّعدّد. وليس ثابتاً في الخارج، وإلّا لَكان الممتنع موجوداً في الخارج، فهو إذن موجود في الذِّهن.

قال الإمام الرازي:

جوابه: هذا يقتضي أن يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضراً في الذهن، فمن تخيل الجبل فقد حضر في ذهنه تمام ماهية الجبل، وذلك باطل بالبديهة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «جوابه: هذا يقتضي أن يكون المعلوم بتمام ماهِيَّته حاضراً في الذِّهن..» إلى آخره.

أقول: قال الإمام: لو صحّ ما ذكرتم من الدَّليل لزم أن يكون المحكوم عليه بتمام ماهِيَّته حاضراً في الذِّهن، لكنَّا نحكم على البحر والجبل والسَّماء بأحكام، فوجب أن يكون البحر والجبل والسَّماء على عظمها حاصلاً في الذِّهن، وإنَّهُ معلوم الفساد بالضَّرورة.

والحكماء يمنعون انتفاء التَّالي، لأنَّهم يقولون: البحر والجبل والسَّماء وغير ذلك من المقادير يحصل في الذِّهن عند تخيلنا هذه الأمور.

قال الإمام الرازي:

وقيل: إنه أمر إضافي. وهو الحق، لما أنه لا يمكننا معرفة كون الشيء عالماً إلا إذا وضعنا في مقابلته معلوماً. ثم القائلون به منهم من سمى هذه الإضافة بالتعلق، وأثبت أمراً آخر يقتضي هذا التعلق. ومنهم من قال: العلم عرض يوجب العالمية،

والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم، فهؤلاء أثبتوا أموراً ثلاثة. وأما نحن فلا نقول إلا بهذا التعلق، وأما العالمية والعلم فمما لم يثبت بالدليل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وقيل: إنَّهُ أمر إضافيّ..» [إلى آخره].

أقول: هذا هو القول الثَّالث المنقول عن الشَّيخ. وتقريره أنْ يُقالَ: الإضافة عبارة عن أمر يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره. والعلم كذلك، لأنَّه لا يمكننا أن نعقل كون الشَّيء عاقلاً[1] إلا إذا وضعنا في مقابلته معلوماً، فإذن العلم لا بُدَّ فيه من الإضافة.

ثم القائلون بهذه الإضافة اختلفوا، فمنهم من سمّى[2] هذه الإضافة بالتّعلّق وأثبت أمراً آخر يقتضي هذا التّعلّق، وهو مذهب نفاة الأحوال. ومنهم من قال: العلم صفة وجوديّة توجب العالِميّة، والعالميّة حالة لتلك الصِّفة لها تعلّق[3] بالمعلوم، فهؤلاء أثبتوا أموراً ثلاثة:

أحدها: العلم، وهو صفة وجوديّة.

والآخر: العالميّة، وهي صفة لا موجودة، ولا معدومة.

والثَّالث: التّعلّق المنسوب إلى العالميّة.

قال الإمام: «وأمَّا نحن فلا نقول إلا بهذا التّعلّق، وأمَّا العالميّة والعلم فمما لا يثبت بالدَّليل»، أي: لا أقف على دليل يوجب اليقين والقطع بذلك.

---

(١) ش، ك: «عالماً»، ولعله الصَّواب.

(٢) ك: «يسمي».

(٣) ك: «ومنهم من يقول: من قال: العلم صفة وجودية يوجب العالمية، والعالمية حالة لتلك الصفة، إما تعلّقَ».

واعلم أن الإمام لمّا اعتقد أن العلم صفة وجوديّة يكون هذا التّعلّق من الأمور الوجوديّة، لكن هذا التّعلّق من الأمور النِّسْبيّة الإضافيّة، وقد بيّن في جميع كتبه أن الإضافات لا وجود لها في الأعيان.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اختلفوا في أن العلم الواحد هل يكون علماً بمعلومين)

وعندي أنا إن فسرنا العلم بنفس التعلق لم يصح ذلك، لأنه يصح أن يعقل كون الشيء عالماً بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر، ولولا التغاير لما صح ذلك. وإن فسرناه بما يوجب التعلق لم يتمنع ذلك، لأن العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض إن لم يكن هو بعينه متعلقاً بهما لم يكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة، وليس كلامنا في ذلك العلم، بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة. وإن كان متعلقاً بهما فهو المطلوب.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اختلفوا في أن العلم الواحد هل يكون علماً بمعلومين..» إلى آخره.

أقول: ذهب أبو الحسن الباهلي إلى أن العلم المحدث يجوز أن يتعلّق بمعلومات كثيرة. وزعم أبو منصور البَغْدادِيّ أن كلّ علِمَ لا بُدَّ أن يتعلّق بمعلومين، قال: لأن من علم شيئاً علم أنَّه عالم بذلك الشَّيء، فيكون ذلك العلم تعلّق بذلك الشَّيء وبنفسه أيضاً. وذهب جمهور الأصحاب إلى أن العلم المحدث لا يتعلّق إلّا بمعلوم واحد. والقاضي أبو بكر فصَّل وقال: كلّ معلومين لا يجوز العلم بأحدهما إلا مع العلم بالآخر يجوز أن يتعلق بهما علم /[ص: ٩٧ب] واحد، (وكل معلومين يجوز أن يعلم أحدهما مع الجهل بالآخر لا يجوز أن يتعلّق بهما علم واحد).

وحكى الأستاذ أبو بكر عن الشَّيخ أبي الحسن أن العلم الواحد المحدث يجوز أن يجعله الله تعالى متعلّقاً بمعلوماته كلّها على سبيل التّفصيل. وأنكره الأستاذ أبو إسحاق، وذكر أن مذهب الجُبَّائِيّ جواز تعلّق العلم الواحد بمعلومين[1].

إذا عرفْتَ هذا فنقول: احْتَجَّ من منع ذلك بوجهين:

أحدهما: لو تعلّق العلم الواحد بمعلومين فإذا طرأ الجهل بأحدهما دون الآخر يلزم أن يكون ذلك الشَّيء مجهولاً ومعلوماً معاً، وذلك محال.

الثَّاني: أن تعلّق العلم بالمعلوم إن كان لنفسه لم يكن تعلّقه بالمعلوم الواحد أولى من تعلّقه بمعلومين فصاعداً، فكان يجب أن يكون العالم بشيء واحد عالماً بجميع الأشياء، فكان يجب أنْ لا يُوجَدَ في العالم جاهل ضرورةَ أن كلّ أحد يعلم شيئاً ما. وإن كان ذلك التّعلّق لأجل الفاعل، والفاعل جاز أن لا يجعله متعلّقاً بمعلومه، فيجوز وجود علم لا معلوم له.

وكلاهما ضعيفان.

أمَّا الأوَّل: فلأنَّا لا ندَّعي أن العلم[2] الواحد يجب أن يكون متعلّقاً دائماً بمعلومين، بل المدَّعي جواز ذلك، فإذا طرأ الجهل بأحد المعلومين زال العلم عن ذلك [الشَّيء]، وبقي[3] متعلّقاً بالآخر.

وأمَّا الثَّاني: فلأنَّا لا نسلِّم أن تعلّق العلم بالمعلوم إن كان لذاته وجب أن يتعلّق بجميع المعلومات، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان ذاته يقتضي التّعلّق بها. وهو ممنوعٌ، بل هو لا يقتضي لذاته إلّا التّعلّق بمعلوم واحد أو بمعلومين، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

---

(١) مقابلها في حاشية ص: «بالمعلومات التي لا نهاية لها».
(٢) ك: «لا ندعي من العلمِ»!
(٣) ش: «ويبقى».

ولَئِن سلَّمناه، لكن لِمَ قلتم بأنَّ التّعلّق لو كان بالفاعل جاز أن لا يجعله متعلّقاً بمعلومه، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان ذلك الفاعل مختاراً، أمَّا إذا كان موجباً فلا.

قال الإمام: إن فسّرنا العلم بنفس التّعلّق لا يصحّ أن يكون العلم الواحد متعلّقاً بمعلومين، وذلك لأنَّه يمكننا أن نعقل كون الشَّيء عالماً بأحد المعلومين مع الغفلة عن كونه عالماً بالآخر، ولولا أن التّعلّق الحاصل بالنِّسْبة إلى أحد المعلومين مغاير للتعلّق الحاصل بالنِّسْبة إلى المعلوم الآخر لما كان كذلك.

ولقائلٍ أن يقول: إنما يفيد هذا إن لو أمكننا تعقُّل ذلك بالنِّسْبة إلى كلّ عالم و[1] بالنِّسْبة إلى كلّ معلومة[2]، وهو ممنوعٌ.

وإن فسرنا العلم بصفة توجب هذا التّعلّق لم يمتنع أن يكون العلم الواحد متعلّقاً بمعلومين، لأنَّ العلم المتعلّق بكون السَّواد مضادّاً للبياض إمَّا أن يكون هو بعينه متعلّقاً بالسَّواد والبياض أو لا يكون كذلك. والثَّاني محال، لأنَّ العلم المتعلّق بمضادّة السَّواد والبياض إذا لم يكن متعلّقاً بالسَّواد والبياض لم يكن متعلّقاً بالمضادّة التي بينهما بل بمطلق المضادّة، سواء تعلّق علم آخر بالسَّواد / [ص: ٩٨أ] والبياض أو لم يتعلّق، فلا يكون العلم المتعلّق بمضادّة السَّواد والبياض متعلّقاً بهما، هذا خلف لأنَّ كلامنا في العلم المتعلّق بالمضادّة المخصوصة.

ولمّا بطل الثَّاني تعيّن الأوَّل، وفيه حصول المطلوب.

قال الإمام الرازي:

ثم المجوزون منهم من فصَّل فقال: كل معلومين يصح أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما، وكل معلومين لا يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر لم يمتنع أن يعلما بعلم واحد.

---

(١) ك: «أو».

(٢) ش: «معلوم».

وهذا التفصيل باطل عندي، لأن العلم بمضادة السواد والبياض لما ثبت أنه متعلق بالسواد والبياض مع أنه يصح أن يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض فقد تعلق ذلك العلم بأمرين يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ثم المجوِّزون منهم من فصَّل..» إلى آخره.

[أقول]: هذا هو الذي نقلناه عن القاضي أبي بكر، والإمام يبطل هذا التّفصيل، واختار جواز تعلّق العلم الواحد بمعلومين مطلقاً، سواء أمكن العلم بأحدهما دون الآخر أو لم يمكن[1] إن فسِّر العلم بالصِّفة الموجبة للتعلّق.

واحتجَّ عليه بأنْ قال: إنَّا بيَّنَّا أن العلم المتعلّق بمضادّة السَّواد والبياض متعلّق بعينه بالسَّواد، مع جواز العلم بالسَّواد دون البياض وبالعكس.

ولقائلٍ أن يقول: إنما يتعلّق[2] ذلك العلم بالسَّواد والبياض لامتناعِ تعلّق العلم بالمضادّة بينهما دون تعلّقه بهما. وهو عين ما ذهب إليه القاضي، فلا يكون حُجّة عليه.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه)

والوجهان متغايران، فالوجه المعلوم لا إجمال فيه، والوجه المجهول غير معلوم البتة، لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن أن العلم الجملي نوع مغاير للعلم التفصيلي.

---

(١) في ص، ش: «أو لم يكن»، وأثبتنا ما في ك.

(٢) ش: «تعلّق».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «المعلوم على سبيل الجملة، معلوم من وجه، [و] مجهول[1] من وجه آخر، والوجهان متغايران..» إلى آخره.

أقول: إن المتكلّمين -بل الحكماء- أطبقوا على أن العلم بالشَّيء تارة يكون من حيث الجملة وتارة من حيث التّفصيل، والإمام أحال هذا القول وقال: العلم بالشَّيء لا يكون إلّا على سبيل التّفصيل.

واحتجَّ عليه بأنَّ الذي علمه من ذلك الشَّيء استحال أن يكون عين ما لا يعلمه، وإلَّا لكان الشَّيء الواحد معلوماً ومجهولاً معاً، وهو محال. فإذن ما علمه من المعلوم من وجه دون وجه غير الذي [هو] غير معلوم.

فهناك إذن شيئان أحدهما معلوم على التّفصيل والآخر مجهول من جميع الوجوه، لا شيء واحد.

فالحاصل أنَّا إذا علمنا من شيء أمراً ثم جهلنا منه أمراً آخر فليس ذلك شيئاً واحداً، بل هو شيئان في الحَقِيقة، إلّا أنَّه لمّا اجتمع الوجهان في شيء واحد وضعف الحِسّ عن تمييز أحدهما عن الآخر ظُنَّ أن العلم الإجماليَّ نوع مغاير للعلم التّفصيليّ، وأن شيئاً واحداً قد يكون معلوماً من حيث الجملة مجهولاً من حيث التّفصيل.

ولِقائلٍ أنْ يقولَ: هذا لا يبطل مذهب القوم، لأنَّهم قالوا: المعلوم ببعض اعتباراته إذا كان مجهولاً بالبعض الآخر فهو معلوم على سبيل الإجمال، وإن كان الوجه المعلوم معلوماً مطلقاً والمجهول مجهولاً مطلقاً.

---

(١) ش: «ومحمول».

قال الإمام الرازي:

(مسألة: العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة)

خلافاً لشيخي ووالدي.

لنا: أن النظر في العلم بالمدلول مشروط بالعلم بالدليل. ولأن اعتقاد قدم الجسم يضاد اعتقاد حدوثه، ومشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية القدم والحدوث.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «العُلُوم المتعلّقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة..» إلى آخره.

أقول: مذهب الإمام أن متعلّقات العلوم إذا اختلفت اختلفت العلوم المتعلّقة بها، وخالف في ذلك والده الإمام العالم ضياء الدِّين، فإنَّه زعم أن العُلُوم بأسرها/ [ص: ٩٨ب] متماثلة، وأنّ اختلاف متعلّقاتها[(١)] لا يوجب اختلافها.

وذهب بعض أصحابنا إلى أن العُلُوم إذا اتَّحد محلّها ومتعلّقها فهي متماثلة. وإلَّا فلا.

واحتجَّ الإمام على ذلك بوجهين:

الأوَّل: أن النَّظر يضادّ العلم بالمدلول -وقد بيَّنَّا ذلك-، ومشروط بالعلم بالدَّليل، لأنَّ النَّظر في الشَّيء يستدعي العلم بذلك الشَّيء. وإذا كان كذلك كان العلم المتعلّق بالدَّليل مخالفاً للعلم المتعلّق بالمدلول، إذ لو كان مثله لوجب لأحدهما ما يجب للآخر، ويمتنع على أحدهما ما يمتنع على الآخر، ضرورةَ وجوب اشتراك المتماثلات في الأحكام.

الوجه الثَّاني: أن اعتقاد قِدَم الجسم يضادّ اعتقاد حدوثه، لأنَّهما لا يجتمعان في المحلّ الواحد في الزَّمان الواحد، ولو كان مثلاً له لَمَا كان كذلك.

---

(١) ك: «وإن اختلفت متعلقاتُها».

ولِأنَّ الأوَّل -أعني اعتقاد قِدَم الجسم- مشروط بالعلم بماهيّة الجسم وماهيّة القدم، والثَّاني -وهو اعتقاد حدوث الجسم- مشروط بماهيّة الجسم وماهيّة الحدوث، فلو كانا مثلين لشُرط في كلّ منهما ما شرط في الآخر.

قيل على الأوَّل: أيش تعني بقولك: «النَّظر ينافي العلم بالمدلول[1]»؟ تعني به أنَّه ينافيه من حيث إنَّهُ علم؟ أو تعني به أنَّه ينافيه من حيث إنَّهُ علم بالمدلول؟

إن عنيت به الأوَّل فلا نسلِّم ضرورة اشتراطه بالعلم بالدَّليل.

وإن عنيت به الثَّاني فمسلَّم، وتنتج المقدّمتان المذكورتان أن العلم بالمدلول من حيث إنَّهُ علم بالمدلول يخالف العلم بالدَّليل من حيث إنَّهُ علم بالدَّليل. والإمام ضياء الدِّين لا يخالف في ذلك، ضرورةَ أن الشَّيء إذا أخذ مع إضافة، كان المجموع الحاصل منهما مخالفاً للمجموع الحاصل منه ومن إضافة أخرى. وكذلك نقول في الاعتقادين المذكورين، والعلمين اللذين هما شرطان لذينك الاعتقادين.

واحتجَّ الإمام ضياء الدِّين بأنَّ حَقِيقة العلم الكشف والإحاطة، وهذا المفهوم من حيث هو هذا المفهوم لا يختلف إلّا بالنسب والإضافات، والاختلاف في النسب والإضافات لا يوجب الاختلاف في الماهيّة.

أجابوا عنه بأنْ قالوا: لا نسلِّم أن حَقِيقة العلم ما ذكرتم، بل العلم عبارة عن صفة تقتضي الكشف والإحاطة، والأمور المختلفة جاز اشتراكها في اللوازم والمعلولات.

قال الإمام الرازي

(مسألة: العلوم كلها ضرورية)

لأنها إما ضرورية ابتداءً أو لازمة عنها لزوماً ضرورياً، فإنه إن بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً، وإذا كان كذلك كانت بأسرها ضرورية.

---

(١) ك: «بالمذكور».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «العُلُوم كُلّها ضروريّة..» إلى آخره.

أقول: نصّ الشَّيخ أبو الحسن الأَشْعَريّ في بعض مصنّفاته على أن العُلُوم كُلّها ضروريّة، وهو اختيار الإمام والجويني، وقد نصّ / [ص: ٩٩أ] الجويني عليه في كتاب «البرهان».

واحتجَّ الإمام على ذلك بأنَّ العُلُوم إمَّا ضروريّة ابتداءً، كالعلم بأنَّ الواحد نصف الاثنين، والكُلّ أعظم من الجزء، والشَّيء الواحد في الزَّمان الواحد لا يحصل في حَيِّزَيْنِ، وغيرها من العُلُوم الضَّروريّة التي إنما تحصل للإنسان بخلق الله تعالى في قلبه ابتداءً من غير طلب وكسب، وإمَّا لازمة عن الضَّروريّات لزوماً ضروريّاً.

أمَّا أنها لازمة عن الضَّروريّات فلأنَّها لو لم تكن لازمة منها لكانت لازمة عن النَّظريّات، ولو كان كذلك يلزم إمَّا الدَّوْر أو التَّسلسُل المحالان لإفضائهما إلى امتناع حصول شيء من العُلُوم لنا.

وأمَّا أن لزومها عنها ضروريّ فلأنَّه لو لم يكن ضروريّاً لكان نظريّاً، وحينئذٍ يكون لازماً عن شيء آخر، فينقل الكلام إلى كيفيّة لزوم اللُّزوم عن ذلك الشَّيء، ولا يتسلسل، بل ينتهي إلى لزوم ضروريّ، فيكون اللُّزوم أيضاً ضروريّاً إمَّا ابتداءً أو بواسطة، والمدَّعَى ليس إلّا ذلك.

فإذن العُلُوم بأسرها إمَّا ضروريّة ابتداءً أو لازمة عنها لزوماً ضروريّاً.

ومَعَنا مقدّمة صادقة وهي أن اللَّازم عن الضَّروريّ لزوماً ضروريّاً ابتداءً أو بواسطة فهو ضروريّ.

فإذن العُلُوم بأسرها ضروريّة، وهو المطلوب.

وفيه نظر، لأَنَّا لا نسلِّم أن اللَّازم عن الضَّروريّ لزوماً ضروريّاً ضروريّ، لأنَّ المراد من كون اللُّزوم ضروريّاً هو أنَّا متى تصوّرنا المقدّمتين والنَّتيجة ونِسْبة النَّتيجة إليهما جزم العقل بلزوم النَّتيجة منهما[1].

والمراد من كون المقدّمتين ضروريتين هو أنَّا متى تصوّرنا طرفيهما ونِسْبة المحمول فيهما إلى الموضوع جزم العقل بتلك النِّسْبة ضرورة.

وإذا كان كذلك فلَعَلَّ كلّ أحد لا يتصوّر طرفي كلّ واحدة من المقدّمتين ونسبة المحمول إليهما[2] إلى الموضوع، ولا يتصوّر المقدّمتين والنَّتيجة ونِسْبة النَّتيجة إليهما، لأنَّ ذلك إنما يحصل بأسباب مفارقة، وتلك الأسباب قد تحصل وقد لا تحصل.

[و]قوله: «فإنَّه إن بقي احتمال عدم اللُّزوم ولو على أبعد الوجوه، لم يكن علماً». يمكن أن يجعل دليلاً على أن اللَّازم عن الضَّروريّ ضروريّ بأنْ يُقالَ: لا شَكَّ أن اللَّازم عن العُلُوم الضَّروريّة علم، فإنْ لم يكن ضروريّاً احتمل أنْ لا يكونَ، وما يحتمل[3] للعدم لا يكون علماً، لأنَّ احتمال النَّقيض ولو على أبعد الوجوه يخرجه عن كونه علماً.

ويمكن أن يجعل دليلاً على أن اللُّزوم ضروريّ بأنْ يُقالَ: لو لم يكن اللُّزوم ضروريّاً جاز أن يحصل وجاز أن لا يحصل، وحينئذٍ يكون اللَّازم أيضاً كذلك، لأنَّ ضرورة اللَّازم مستلزمة لضرورة اللُّزوم، ولو كان[4] اللَّازم كذلك لم يكن الحاصل علماً، لأن احتمال النقيض ولو على أبعد الوجوه يخرجه / [ص: ٩٩ب] عن أن يكون علماً.

---

(١) ك: «فيهما».

(٢) ش: «فيهما».

(٣) ش: «أن لا يكون، والمحتمل».

(٤) ش: «وإذا كان».

ويمكن أن يجعل جواباً عن سؤال مقدَّر، فإنَّ للسَّائل أن يقول: لو كانت العُلُوم بأسرها ضروريّة لما حصل التّفاوت في الجلاء والخفاء بين العُلُوم الضَّروريّة والنَّظريّة. والتَّالي باطل، لأنَّا نجد من أنفسنا وجداناً ضروريّاً أن علمنا بما عدَّدناهُ[1] من القضايا الضَّروريّة أجلى من علمنا بوَحْدة الصَّانع وحدوث العالم.

فيقال: لا نسلِّم انتفاء التَّالي، فإنَّ العُلُوم النَّظريّة إذا حصلت إنْ لم يبق معها احتمال النَّقيض لا تقبل التّفاوت، فلا فرق بينها وبين العُلُوم الضَّروريّة. وإن بقي احتمال النَّقيض لا يكون الحاصل علماً، لأنَّ احتمال النَّقيض ولو على أبعد الوجوه مع العلم بالنَّقيض الآخر ممتنع الاجتماع جزماً.

والظَّاهر أن مراد المصنّف هو الأوَّل[2] لا غير.

قال بعض الفضلاء: لا خلاف في الحَقِيقة بين من يقول: «العلم ينقسم إلى الضَّروريّ والنَّظريّ». وبين من يقول: «العُلُوم كُلّها ضروريّة».

لأنَّ القائل الأوَّل يريد أن منها ما يحصل بالفكر والتَّأمُّل في الأَدِلة ومنها ما لا يحصل بذلك، بل يخلقه الله تعالى ابتداءً، وهو العُلُوم الضَّروريّة. ويسلِّم أنها إذا حصلت لا تفاوت بين القِسمَيْن في الجلاء والخفاء.

والقائل الثَّاني يريد أنها إذا حصلت لا تفاوت بينها البتّة، ويسلِّم أن منها ما حصوله بالفكر ومنها ما لا يحتاج حصوله إلى ذلك.

[و]قَالَ القَلَانِسِيُّ: العُلُوم النَّظريّة أفضل لتعلّق الثواب وورود التّكليف بها، وإيجابها التّمييز عن العوام والتّعظيم والوقوف على خفيات الحقائق، وحصول الاستِعْدادات التّامة، واقتران الاجتهاد بها في الجملة، الذي هو سبب الخيرات الكثيرة، ولا كذلك العُلُوم الضَّروريّة.

---

(١) ش، ك: «عددنا».

(٢) ك: «أن مراد المصنف ثبوت الأول».

قال الإمام الرازي:

تنبيه: اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون العلم بالأصل كسبياً وبالفرع ضرورياً، وإلا فعند وقوع الشك يحصل الشك في الفرع فيصير الضروري غير ضروري، هذا خلف.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «تنبيه: اتَّفقوا على أنَّه لا يجوز أن يكون العلم بالأصل كسبيّاً وبالفرع ضروريّاً..» إلى آخره.

أقول: إنَّا إذا استفدنا علماً من علم آخر فالعلم المستفاد منه يسمى أصلاً والمستفاد فرعاً.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: لا يجوز أن يكون العلم المستفاد منه كسبيّاً والعلم المستفاد ضروريّاً، لأنَّ العلم الكسبيّ يجوز أن يتطرّق إليه الشَّك، وعند ذلك إن تطرّق الشَّكّ إلى الفرع صار الضَّروريّ غير ضروريّ، وإنَّهُ محالٌ. وإن لم يتطرّق الشَّكّ إليه لم يكن مستفاداً منه، فلا يكون الفرع فرعاً، هذا خلف.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم جواز تطرّق الشَّكّ إلى كلّ كسبيّ.

سلَّمناه، لكن لا نسلِّم أن الشَّكّ إن لم يتطرّق إلى الفرع بتقدير تطرّقه إلى الأصل لم يكن مستفاداً منه، لجواز استفادته منه ابتداءً وتعليل بقائه ضروريّاً بعِلة غير زائلة حينئذٍ.

اللَّهُمَّ إلّا أن يفسّر الكسبيّ بما يجوز تطرّق الشَّكّ إليه، وحينئذٍ يسقط المنع الأوَّل دون الثَّاني.

واعلم أن الاحتمالات لا تزيد على أربعة، وهو إمَّا أن يكون الأصل والفرع ضروريَّين، أو كسبيَّين، أو الأصل ضروريّاً والفرع /[ص: ١٠٠أ] كسبيّاً، أو

بالعكس. والأوَّل محال إلّا على قول من يقول: العُلُوم كُلّها ضروريّة. والثَّاني والثَّالث لا شَكَّ في وقوعها[1]، والرَّابع ما أبطلناه.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اختلفوا في أن اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما لنفسهما أو لأمر يرجع إلى الصارف)

والأقرب أن المنافاة ذاتية، لأن الجزم بالثبوت شرطه أن لا يكون لنقيضه احتمال ثبوتٍ، فيستحيل تحققه دون هذا الشرط.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اختلفوا في أن اعتقاد الضِّدّين هل يمتنع اجتماعهما لنفسيهما، أو لأمرٍ يرجع إلى الصَّارف..» إلى آخره.

أقول: لا شَكَّ في امتناع اجتماع اعتقاد الضِّدّين، مثل اعتقاد حركة الجسم المعيّن واعتقاد سكونه في الزَّمان الواحد، واعتقاد كون الجسم المعيّن في الزَّمان الواحد أسود وأبيض معاً.

إنما الخلاف في أن هذا الامتناعِ لذاتيهما؟ كما في الحركة مع السُّكون، فإنَّه يمتنع اجتماعهما معاً في المحلّ الواحد في الآن الواحد لذاتَيْهما.

أو للصَّارف؟ كالأكل مع عدم الحاجة، فإنَّه يمتنع اجتماعهما لكن لا لذاتيهما بل للصارف.

فمن الأصحاب من قال: امتناع الاجتماع للصارف[2]، لأنَّ من اعتقد حدوث العالم صرفه ذلك عن اعتقاد قدمه، وعلى العكس.

---

(١) ك: «وقوعها».

(٢) ك: «للصرف».

أمَّا الإمام فقال: الأقرب أن المنافاة بينهما ذاتِيّة. واحتجَّ عليه بأنَّ الجزم بثبوت الحدوث مشروط بعدم احتمال نقيض الحدوث الذي هو القدم، لأنَّ مع احتمال النَّقيض ولو على أبعد الوجوه امتنع الجزم، وما كان مشروطاً بشيء[1] امتنع تحقّقه بدونه، فإذن الجزم بالحدوث لا يتحقّق إلّا عند انتفاء احتمال نقيضه، فمتى تحقق الجزم بالحدوث[2] كان احتمال النَّقيض منتفياً. فلو اعتقد مع ذلك العدم يلزم اجتماع النقيضين أو تحقق المشروط بدون الشَّرط، وكلاهما محالان، فإذن المنافاة بينهما ذاتِيّة.

وأنت لا يخفى عليك أن هذا لا ينتج المدَّعَى، بل اللَّازم منه امتناع اجتماع الاعتقادين، وذلك ممَّا لا نزاع فيه، فالأولى أنْ يُقالَ في بيان أن امتناع الاجتماع بينهما لِذَاتَيْهِمَا هو أنَّا متى اعتقدنا حدوث العالم فقد اعتقدنا أن له أولاً، فلو اعتقدنا مع ذلك أنَّه قديم لاعتقدنا أنْ لا أوَّل له، ولا شَكَّ أن الأوليّة واللَّاأوليّة متنافيان لِذَاتَيْهِمَا.

لا يقال: النِّزَاع ما وقع فيه، وإنَّما النِّزَاع في أن اعتقاد الحدوث واعتقاد القدم متنافيان لِذَاتَيْهِمَا أم لا.

لأنَّا نقول: لا شَكَّ أن اعتقاد الحدوث يستلزم اعتقاد الأوليّة، واعتقاد القدم اعتقاد اللَّاأوليّة، فكلّ[3] منهما يستلزم أمراً ينافي ما يستلزمه الآخر لذاته، فتكون المنافاة بينهما ذاتيّة.

ولقائلٍ أن يقول: هذا أيضاً لا يدلّ على أن المنافاة بينهما ذاتيّة، بل على عدم اجتماعهما لاستلزامهما المتنافيين بالذات.

---

(١) ك: «الشيء».

(٢) ك: «بالحدث».

(٣) ش: «وكل».

قال الإمام الرازي:

(مسألة: منهم من قال المعدوم غير معلوم)

لأن كل معلوم متميز، وكل متميز ثابت، فكل معلوم ثابت، فما ليس ثابتاً لا يكون معلوماً.

فعورض بأن تخصيصه باللامعلومية يستدعي تصوره، لأن ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «منهم من قال: المعدوم غير معلوم..» إلى آخره.

أقول: نُقِلَ عَنْ الأستاذ أبي إسحاق الإسْفَرَايِنِيّ أن / [ص: ١٠٠ب] المعدوم غير معلوم[1]، وذهبت المُعْتَزِلة وأكثر أصحابنا إلى أنّه معلوم.

واحتجَّ الأستاذ بما ذكره الإمام، وهو أن المعدوم لو كان معلوماً لكان متميّزاً عن غيره، وكلّ متميّز عن غيره فهو موجود، ينتج: لو كان المعدوم معلوماً لكان موجوداً. وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلما لم[2] يكن المعدوم موجوداً لم يكن معلوماً، لكن المعدوم ليس بموجود فلا يكون معلوماً.

وإن شئت تركت أخذ عكس النَّقيض واستثنيت نقيض تالي النَّتيجة ليلزم نقيض المقدّم الذي هو المطلوب.

وأنت قد عرفْتَ ضعف هذا في أوَّلِ الكتابِ فلا نعيده مرّة أخرى.

---

(١) ك: «غير معدوم».

(٢) ش: «كلما ما لم».

احْتَجَّ من قال إنَّهُ معلوم بأنَّ المحكوم عليه في قولكم[1]: «المعدوم غير معلوم» إن لم يكن معلوماً استحال الحكم عليه باللّامعلوميّة، فيصدق نقيضه، وهو عين المطلوب. وإن كان معلوماً كان المعدوم معلوماً، وهو المطلوب.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أن المحكوم عليه فيه إن لم يكن معلوماً استحال الحكم عليه، وإنَّما يلزم ذلك إنْ لو لم يكن معلوماً بأمر صادق عليه، وليس كذلك، فإنَّ المعدوم معلوم منه أنَّه معدوم، والمحكوم عليه يجب أن يكون معلوماً إمَّا بذاته أو بأمرٍ صادق عليه، وهو الذي يسميه المنطقيّون «العنوان» و«وصف الموضوع»، والنِّزاع في أن الذَّات التي عَرَض لها[2] العدم هل هي معلومة أم لا؟ وما ذكرتموه لا يوجب ذلك.

قال الإمام الرازي:

ثم أجابوا عن كلام الأولين بأن المعدوم في الخارج ثابت في الذهن.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ثم أجابوا عن كلام الأوَّلينَ بأنَّ المعدوم في الخارج ثابت في الذِّهن».

أقول: توجيهه أنْ يُقالَ: أيش تعني بالموجود في قولكم: «[و]كلّ متميّز عن غيره فهو موجود»؟

إن عنيتم به الموجود في الخارج فهو ممنوع.

وإن عنيتم به الموجود في الذِّهن أو الموجود بأحد الوجودين، أعني الخارجيّ والذِّهنيّ فمسلَّم، لكن لِمَ قلتم بأنَّ المعدوم ليس بموجود في الذِّهن؟ أو ليس بموجود بشيء من أحد الوجودين؟ فإنَّ عندنا المعدوم ثابت في الذِّهن.

(١) ك: «قولك».
(٢) ك: «الذي عرض له».

قال الإمام الرازي:

فقيل عليه: الثابت في الذهن أخص من الثابت، فيكون المعلوم ههنا ثابتاً. وليس كلامنا فيه، إنما الكلام في العلم بغير الثابت.

ولأن الثبوت الذهني مشكل، لأنا إذا علمنا أن شريك الله تعالى معدوم فحضور الشريك في الذهن محال، لأن الشريك هو الذي يمتنع وجوده لذاته، والحاضر في الذهن لا يكون كذلك.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قيل عليه: بأنَّ الثَّابت في الذِّهن أخصّ من الثَّابت..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا أنْ يُقالَ: المدَّعَى أن ما لا يكون ثابتاً لا في الخارج ولا في الذهن[1] لا يكون معلوماً، لأنَّه لو كان معلوماً لكان متميّزاً، وكلّ متميّز فهو ثابت بأحد الوجودين، ينتج: لو كان المعدوم معلوماً لكان ثابتاً بأحد الوجودين. لكنَّه غير ثابت بشيء من الوجودين لأنَّ الكلام في ذلك، فلا يكون معلوماً. وعلى هذا لا يرد ما ذكرتم، لأنَّ الثَّابت في الذِّهن أخصّ من مطلق الثَّابت، بدليل انقسام الثَّابت إليه وإلى الثَّابت في / [ص: ١٠١أ] الخارج.

وقوله: «ولِأنَّ الثُّبوت الذِّهنيّ مشكل» إلى آخره، إشارة إلى جواب آخر، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كان المعدوم ثابتاً في الذِّهن لكان شريك الله تعالى في قولنا: «شريك الله تعالى معدوم» ثابتاً في الذِّهن. لكن ذلك محال، لأنَّ شريك الله هو الذي يكون موصوفاً بجميع الصِّفات الثَّابتة للإله، لكن من جملة صفات الإله وجوب وجوده لذاته، فالشَّريك إذن يجب وجوده لذاته، والحاضر في الذِّهن استحال أن يجب وجوده لذاته لافتقاره إلى ما حلَّ فيه.

---

(١) ش، ك: «لا في الذهن، ولا في الخارج».

قال الإمام الرازي:

فإن قلت: الحاضر في الذهن تصور الشريك لا نفس الشريك.

قلتُ: فقد عاد الإشكال، لأن البحث إنما وقع عن متعلق هذا التصور، فإنه إن كان نفياً محضاً فكيف يحصل التميز؟ وإن كان ثابتاً فثبوته إما في الذهن أو في الخارج. والكلام فيه ما مر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قلت: الحاضر في الذِّهن تصوّر الشَّريك لا نفس الشَّريك».

أقول: توجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن المعدوم لو كان ثابتاً في الذِّهن لكان شريك الله تعالى فيما ذكرتم من القضيّة يكون ثابتاً في الذِّهن، بل يكون الحاصل في الذِّهن تصوّر الشَّريك لا نفس الشَّريك، وتصوّر الشَّريك لا يجب أن يكون مساوياً للإله في جميع الصِّفات الثَّابتة له.

وتقرير قوله في الجواب: «لأنَّ البحث إنما وقع عن متعلّق هذا التّصوّر..» إلى آخره، أنْ يُقالَ: الدَّليل على أن الذَّات التي عَرَض لها العدم استحال أن يكون ثابتاً في الذِّهن لأنَّه لو كان ثابتاً في الذِّهن، فنفس الشَّريك في قولنا: «شريك الله تعالى معدوم في الخارج» إن لم يكن ثابتاً بل كان نفياً محضاً امتنع الحكم عليه بحكم ما، لوجوب امتياز المحكوم عليه عن غيره وامتناع الامتياز في العدم المحض والنَّفي الصِّرف.

وإن كان ثابتاً فثبوته إمَّا في الخارج أو في الذِّهن. والأوَّل ظاهر الفساد، وكذا الثَّاني لما بيَّنَّاه. والمراد بمتعلّق هذا التّصوّر نفس الشَّريك وذاته.

هذا ما أمكنني من توجيهات هذه الأسئلة والأجوبة.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: في بيان العقل الذي هو مناط التكليف)

المشهور أن العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، لأن العقل لو لم يكن من قبيل العلوم لصح انفكاك أحدهما عن الآخر. لكنه محال، لاستحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئاً البتة أو عالم بجميع الأشياء ولا يكون عاقلاً. ثم ليس هو علماً بالمحسوسات لحصوله في البهائم والمجانين، فهو إذا علم بالأمور الكلية. وليس ذلك من العلوم النظرية لأنها مشروطة بالعقل، فلو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه، وهو محال.

فهو إذن عبارة عن علوم كلية بديهية، وهو المطلوب.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «المشهور أن العقل الذي هو مناط التّكليف، هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات..» إلى آخره.

أقول: اختلف النَّاس في العقل، فذهب قوم من قدماء الفلاسفة أنه من العالم العلوي، وهو مدبّر لهذا العالم، ويشابك الأَشْخَاص المبعوثة بالفعل التي هي جزئيّاتُ كليٍّ، ويشابكها ما دامت الأبدَان معتدلة في الطبائع الأربعة، فإذا خرجت عن الاعْتِدَال فارقها العقل والتحق بعالمه.

وقال قوم: إنَّهُ جوهر بسيط أو لطيف مشابك للأجرام الكثيفة.

وقال قوم: إنها قُوّة طبيعيّة يتوصَّل بها إلى إدراك العُلُوم.

وقال المُحَاسِبِيّ من أصحابنا: العقل غريزة يُتَوَصَّل بها إلى المَعْرِفة.

وقال أبو الحسن الأَشْعَريّ: لا فرق بين العلم والعقل إلّا في العموم والخصوص، والعلم أعمّ من العقل، فالعقل إذن علم مخصوص.

وقالت الخوارج: العاقل من عقل عن الله أمْره ونهيه.

وهو باطل، لانعقاد الإجماع على أن أمر الله تعالى ونهيه لا يتوجه إلّا على من سبق كمال عقله. وأيضاً قد يتصوّر عاقل لم تبلغ إليه دعوة داعٍ البتّة.

وقال / [ص: ١٠١ب] الجُبَّائِيّ: العقل هو العلم الصَّارف عن القبيح الدَّاعي إلى الحسن.

وقال بعض المعتزِلة: العقل ما يعلم به قبح القبيح وحسن الحسن. وهو بناء على مسألة الحسن والقبح، وسيأتي الكلام فيها.

وقال قوم: هو الذي به يميز خير الخيرين وشرّ الشرّين.

وقال القاضي أبو بكر: العقل [هو] الذي رُبط به التّكليف من قبيل العُلُوم. وفَسَّره (بالعلم) بوجوب الواجبات، كالعلم بأنّ الشَّيء لا يخلو عن الوجود والعدم والعلم بأنَّ الموجود إمَّا قديم أو حادث، والعلم باستحالة المستحيلات، كالعلم باجتماع الضِّدّين والنقيضَيْن في وقت واحد في محلّ واحد.

واحتجَّ عليه بأنَّ العقل ليس نفياً محضاً، وإِلَّا امتنع اتصاف بعض الذَّوَات به دون البعض، فهو إذن موجود.

وليس بقديم، لما بيَّنَّا أن كلّ موجود سوى الله تعالى فهو حادث.

وحينئذٍ إمَّا أن يكون جوهراً أو عَرَضاً. والأوَّل محال، لأنَّ العقل من الصِّفات التي توجب للذَّاتِ أحكاماً، والجوهر ليس كذلك، فتعيّن الثَّاني. ولقائل أن يمنع أن الجوهر ليس كذلك.

وحينئذٍ إمَّا أن يكون من قبيل العُلُوم أو لا يكون. والثَّاني محال، وإِلَّا لصحّ انفكاك أحدهما عن الآخر، لكن ذلك محال لامتناعِ وجود عاقل لا يعلم البتّة شيئاً، وعالم بجميع الأشياء ولا يكون عاقلاً، فتعيّن الأول.

وحينئذ إما أن يكون علماً بالمحسوسات أو لا يكون. والأوَّل باطل، لأنَّ العلم بالمحسوسات حاصل للمجانين والبهائم مع انتفاء العقل عنهم، فهو إذن علم بالأمور الكُلِّيّة.

وليس ذلك من قبيل العُلُوم النَّظريّة، لأنَّ العُلُوم النَّظريّة مشروطة بالعقل، لأنَّه يمتنع حصولها إلّا بعد الفكر والتَّأمُّل، والفكر والتَّأمُّل بدون العقل محال، فلو كان العقل منها لزم اشتراط الشَّيء بنفسه، وإنَّهُ محالٌ لوجوب تقدّم الشَّرط على المشروط وامتناع تقدّم الشَّيء على نفسه.

فهو إذن عبارة عن علوم كُلِّيّة بديهيّة.

والضَّابط في تعيينه أنْ يُقالَ: كلّ علم يمتنع خُلُوّ العاقل منه ولا يشاركه فيه غير العاقل فهو من العقل. وكلّ علم يجوز اتِّصاف العاقل به لكنَّه غير متِّصف به بالفعل أو يكون متَّصفاً به لكن يجوز خُلُوّه عنه فهو[1] ليس من العقل، وكذلك كل علم يمتنع خلوّ العاقل منه لكن يشاركه فيه غير العاقل فهو ليس من العقل.

قال الإمام الرازي:

فقيل عليه: لم قلت إن التغاير يقتضي جواز الانفكاك؟ فإن الجوهر والعرض متلازمان، وكذا العلة والمعلول.

سلَّمناه، لكن العقل قد ينفك عن العلم كما في حق النائم أو اليقظان الذي لا يكون مستحضراً لشيء من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات.

وعند هذا ظهر أن العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الآلات.

---

(١) ش: «لكن يجوز زواله، فهو».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قيل عليه: لِمَ قلت بأنَّ التغاير[1] يقتضي جواز الانفكاك؟..» إلى آخره.

أقول: توجيهه أن نقول: لِمَ قلتم بأنَّ العقل لو كان عَرَضاً وليس من قبيل العُلُوم جاز انفكاك أحدهما عن الآخر؟ فإنَّ كون الشَّيْئَيْنِ متغايرين لا يقتضي جواز انفكاك أحدهما عن الآخر، فإن الجوهر والعَرَض متلازمان، وكذا العِلّة ومعلولها[2] المساوي لها متلازمان مع تغايرهما.

سلَّمنا صحّة الملازمة، لكن لا نسلِّم انتفاء التَّالي وهو امتناع الانفكاك، فإنَّ العقل قد ينفكّ عن العلم، كما في النَّائم فإنَّه عاقل ولا يدرك شيئاً، أو اليقظان الذي لا يكون مستحضراً الشَّيء من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، فإنَّه عاقل وليس بعالم العلمَ الذي فسَّرتم العقل به.

أجاب الأصحاب عن المنع الأخير /[ص: ١٠٢أ] بأنَّا لا نسلِّم كون النَّائم واليقظان الذي هذا شأنه عاقلاً، وعندنا لا يجوز تكليفهما أصلاً لانتفاء مناط التّكليف في حقِّهما.

وقوله: «وعند ذلك ظهر أن العقل غريزة[3] يلزمها هذه العُلُوم عند سلامة الحواسّ» إشارة إلى مذهب المُحَاسِبِيّ، ومعناه أنَّه لمّا بطل ما ذكره القاضي أبو بكر في بيان أن العقل الذي هو مناط التّكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات تعيّن أن يكون العقل صفة غريزيّة يجعلها الله تعالى للعاقل، ومن لوازمها هذه العُلُوم البديهيّة بِشَرْطِ أن تكون الحواسّ سالمة.

---

(١) ك: «المغاير».

(٢) ش: «العلة والمعلول».

(٣) مقابل هذا الموضع في حاشية ص تعليق: «حاشية: الغريزة: عبارة عن قوة غبر مستفادة بالكسب، بل يخلقه (كذا) الله تعالى في الإنسان ابتداءً، بها يدرك الأمور الكلية».

وأنت تعلم أنَّه لا يلزم من عدم الدَّليل عدم المدلول، ولا من عدم المدلول -أعني الذي ذهب إليه القاضي [أبو بكر]- أن يكون الحقّ ما ذكره المُحَاسِبيّ، لاحتمال أن يكون الحقّ غيرهما.

قال الإمام الرازي:

ومنها القدرة، والمرجع بها في حقنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول، وإن كان إلى أمر وراء هذا ففيه النزاع.

احتج أصحابنا بأن حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش، وليس الامتياز إلا بهذه الصفة.

قال الإمام الكاتبي:

أقول: ومن جملة الأعراض التي لا يتَّصف بها غير الحيّ: القدرة[1]. والنَّاس اختلفوا في القدرة، فقال بعض قدماء الفلاسفة: إنها عبارة عن سلامة الأعضاء. وقال المتكلّمون: إنها عبارة عن صفة وجوديّة مغايرة لسلامة الأعضاء.

قال الإمام: «أمَّا ما ذكره الفلاسفة فهو معقول، وأمَّا ما ذكره الأصحاب ففيه النِّزَاع.

احْتَجَّ المتكلّمون بأنَّا ندرك بالضَّرورة تفرّقة بين حركة المختار السَّليم الأعضاء إقبالاً وإدباراً وبين حركة المرتعش السَّليم الأعضاء إقبالاً وإدباراً. وليس ذلك لاختلاف الحركتين لأنَّهما قد يكونان من نوع واحد، ولا لأنَّ أحد المُتَحَرِّكين سليم الأعضاء دون الآخر لأنَّا قد فرضناهما سليمي الأعضاء، ولا بشيء من الصِّفات التي يجوز اشتراكهما فيه. فهو إذن بصفة أخرى وجوديّة وراء سلامة الأعضاء وتلك الصِّفات، ولا نعني بالقدرة سوى تلك الصِّفة.

---

(١) ش: «القُدَر».

قال الإمام الرازي:

فيقال لهم: متى ثبت هذا الامتياز؟ قبل الاتصاف بالفعل أو حال الاتصاف بالفعل؟

والأول باطل على قولكم، لأن القدرة لا تثبت قبل الفعل عندكم.

والثاني محال، لأن المرتعش كما لا يتمكن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يتمكن أيضاً من تركها حال وجودها، لاستحالة أن يكون الشيء معدوماً موجوداً في زمان واحد.

ويقال أيضاً متى ثبت هذا الامتياز؟ حال ما خلق الله تعالى الحركة أو قبلها؟

والأول باطل، لأن حصول الفعل حال ما خلقه الله تعالى ضروري.

والثاني باطل، لأن حصولها قبل أن خلقها الله تعالى محال. وعلى التقديرين لا يثبت الاختيار.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فيقال لهم: متى يثبت هذا الامتياز[1] قبل الاتِّصاف بالفعل، أو حال الاتِّصاف بالفعل؟..» إلى آخره.

أقول: الإمام أبطل قول المتكلّمين من الأصحاب لوجهين[2]:

أحدهما: أن الامتياز لو ثبت بين الحركتين المذكورتين فإمَّا أن يثبت قبل الفعل أو حال الفعل أو بعد الفعل، والأقسام بأسرها باطلة.

أمَّا الحصر فظاهر.

---

(١) ص، ك: «الاختيار».

(٢) ش، ك: «بوجهين».

وأمَّا بطلان القسم الأوَّل فلأنَّه لا قدرة عندكم قبل الفعل، فاستحال أن يحصل بواسطتها الامتياز.

وأمَّا الثَّاني فلأنَّ المرتعش كما لا يَتمكَّن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار أيضاً لا يَتمكَّن من تركها حال وجودها، لأنَّ حالة الفعل لا بُدَّ من وجود الفعل، فاستحال أن يكون تلك الحالة ظرفاً للعدم لامتناعِ اجتماع الوجود والعدم في الحالة الواحدة بالنِّسْبة إلى الفعل الواحد، وإذا لم يكن قادراً على التّرك لا يكون له قدرة، لأنَّ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك.

وأمَّا القسم الثَّالث فظاهر الفساد لامتناعِ القدرة على المعدوم.

الوجه الثَّاني: أنَّه لو ثبت الاختيار بين الحركتين فإمَّا أن يثبت / [ص: ١٠٢ب] حال ما خلق الله تعالى الحركة أو قبلها أو بَعْدَها لانحصار الأقسام في هذه الثَّلاثة.

والأوَّل محال، لأنَّ حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروريّ، وما كان ضروريّاً استحال أن يكون مقدوراً.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ حصول الحركة قبل أن خلقها الله تعالى محال، لأنَّ الحركة عندكم مخلوقة ليس لقدرة العبد فيها أثر البتّة، وإذا استحال وجود الحركة استحال أن تكون مقدورة وممتازة عن غيرها.

والثَّالث أيضاً محال، لأنَّ المعدوم استحال فيه الامتياز وقدرة العبد عليه.

ولِقائلٍ أنْ يقولَ على الأوَّل: لِمَ لا يجوز أن يحصل الامتياز حالة وجود الفعل؟

قوله: «لأنَّ المختار لا قدرة له على التّرك في تلك الحالة».

قلنا: إن عنيت به أن المختار ليس له قدرة على التّرك بدلاً عن الفعل فهو ممنوع.

وإن عنيت به أنَّه لا قدرة له على التّرك مع موجود الفعل فهو حقّ، ولكن لماذا يلزم منه أنْ لا يكونَ قادراً؟ لأنَّ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك كلّ منهما بدلاً عن الآخر، لا أنَّه يقدر على الجمع بينهما، فإنَّ ذلك محال لا تتعلّق به القدرة.

وعلى الثَّاني: لِمَ لا يجوز أن يحصل الامتياز حال ما خلق الله تعالى الحركة؟

قوله: «لأنَّ الحركة في تلك الحالة ضروريّة».

قلنا: إن عنيت به الضَّرورة بِشَرْطِ المحمول فهو حقّ، إذ كلّ موجود لا يخلو عن هذه الضَّرورة، ولكن لِمَ قلتم: إنها إذا كانت ضروريّة على هذا التّفسير لا تكون مقدورة على ما ذكرنا من التّفسير؟

وإن عنيت به ضرورة أخرى تنافي القدرة فهو ممنوع، وما الدَّليل عليه؟

قال الإمام الرازي:

ويقال للمعتزلة: متى يثبت هذا الاختيار؟ عند استواء الداعيين، أو عند رجحان أحدهما على الآخر؟

والأول باطل، لأن عند الاستواء يمتنع الفعل، وعند الامتناع لا تثبت المكنة.

والثاني محال، لأن مع حصول الترجيح يجب الراجح ويمتنع المرجوح، وعلى هذا التقدير لا تثبت المكنة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ويقال للمُعْتَزِلة: متى يثبت هذا الامتياز[١] ..» إلى آخره.

أقول: هذا سؤال آخر على الْمُعْتَزِلة بناء على قواعدهم، وتقريره أنْ يُقالَ: لا بُدَّ من الدَّاعي عندكم في وجود الفعل، وفسروا الدَّاعي بالعلم أو الظن أو الوهم باشتمال الفعل على المصلحة، فنقول: لو ثبت الامتياز[٢] فإمَّا أن يثبت حال استواء الدواعي إلى الفعل والتّرك أو حال رجحان إحدى الدَّاعيتين -أعني داعية الفعل والتّرك على الأخرى-.

---

(١) ص، ك: «الاختيار».

(٢) ص، ك: «الاختيار».

والأوَّل محال، لأنَّ عند استواء الدَّاعيتين يمتنع الفعل عندكم، وعند الامتناعِ لا تثبت المكنة والقدرة.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ عند حصول التّرجيح يجب الرَّاجح ويمتنع المرجوح، وعلى هذا التقدير لا تثبت المكنة والقدرة لا على الفعل ولا على التّرك، أمَّا على الفعل فلأنَّه واجب الوقوع، وأمَّا على التّرك فلأنَّه ممتنع الوقوع. ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور، لأنَّ المقدور هو الذي إن شاء القادر فعله وإن شاء تركه، وكلّ منهما ينافي القدرة على هذا التّفسير.

[و]أجابوا عنه بأنَّا نختار القسم الأول.

قوله: «عند الاستواء يمتنع الفعل».

قلنا: لِمَ قلتم بأنَّه إذا كان ممتنعاً في تلك الحالة لا يكون مقدوراً؟ بمعنى أنَّه لو انضمّ / [ص: ١٠٣أ] إليه رجحان الدَّاعي لكان تلك القدرة مُؤَثِّرة في وجود الفعل؟ وفيه نظر.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: القدرة مع الفعل خلافاً للمعتزلة)

لنا: أن القدرة عرض، فلا تكون باقية، فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادراً على الفعل، لأن حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل، والعدم المستمر يستحيل أن يكون مقدوراً، وحال حصول الفعل لا قدرة.

احتجوا بأن الكافر حال كفره مكلف بالإيمان، فلو لم يكن قادراً على الإيمان حال كونه كافراً كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق.

ولأن الحاجة إلى القدرة لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود، وحال حدوث الفعل قد صار الفعل موجوداً فلا حاجة به إلى القدرة.

ولأنه لو وجب أن تكون القدرة مع المقدور لزم إما قدم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى.

والجواب عن الأول: أنه وارد عليكم أيضاً، لأنه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل، وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «القدرة مع الفعل خلافاً للمُعْتَزِلة..» إلى آخره.

أقول: اتَّفقت الأشاعرة على أن القدرة مع الفعل وأَنَّهُ يمتنع وجودها قبل الفعل[1]. وقالت الفلاسفة والمُعتزِلة والكرَّاميّة إنها قبل الفعل.

ثم اختلفت المُعْتَزِلة في وجودها قبل الفعل، فقال طائفة: يمتنع بقاؤها إلى حال الفعل، وقال بعضهم: يجوز ذلك.

احْتَجَّ الأشاعرة بأنها لو تقدمت على الفعل فلا تخلو: إمَّا أن تبقى إلى حالة وجود الفعل بها أو لا تبقى.

والأوَّل محال، لأنَّها عَرَض، فلو بقيت إلى زمان الفعل لزم بقاء العَرَض أكثر من زمان واحد، وإنَّهُ محالٌ على ما سنبيّنه بعد.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ الفعل حينئذٍ لا يكون واقعاً بالقدرة، لأنَّ حال وجود القدرة ليس إلّا عدم الفعل، والعدم المسْتَمِرّ استحال أن يكون مقدوراً، وحال وجود الفعل لا قدرة. ولِأنَّ الفعل لو جاز أن يقع بالقدرة المعدومة لا يمكننا الاسْتِدْلال بوجود العالم على وجود الصَّانع لاحتمال أن يصدر هذا العالم حينئذٍ عن صانع معدوم، وذلك يفضي إلى جواز نفي الصَّانع، وذلك محال.

---

(١) بعده زيادة في ك: «ثم اختلفتْ».

ولِقائلٍ أنْ يقولَ: لا يلزم من عدم بقاء القدرة إلى زمان الفعل أنْ لا يكونَ الفعل واقعاً بالقدرة، لجواز أن يخلق الله تعالى قدرة أخرى بعد فناء الأولى يقع الفعل بها، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

قال: «احْتَجّوا بأنَّ الكافر حال كفره مكلفٌ بالإيمان..» إلى آخره.

أقول: احْتَجّت المُعْتَزِلة بوجوه:

الأَوَّل: أن الكافر حال كفره مكلف بالإيمان، فلو لم يكن في حال الكفر له قدرة على الإيمان لكان ذلك تكليفاً بما لا يطاق، وإنَّهُ محالٌ.

الثَّاني: أن القول بوجود القدرة حالة[1] الفعل، قول بوجود ما لا حاجة إليه، والقول بوجود ما لا حاجة إليه باطل، والقول بوجود القدرة حالة الفعل يكون باطلاً.

أمَّا المقدّمة الأولى فلأنَّ القدرة إنما نحتاج إليها لأجل أن يدخل بها الفعل من العدم إلى الوجود، وحالَ حدوث الفعل قد صار الفعل موجوداً، فلا حاجة إلى القدرة.

وأمَّا المقدّمة الثَّانية فظاهرة.

الثَّالث: لو وجب أن تكون القدرة مع الفعل يلزم إمَّا قِدَم العالَمِ أو حدوث قدرة الله تعالى، وكلاهما محالان.

أمَّا الملازمة فلأنَّ قدرة الله إمَّا أن تكون قديمة أو حادثة، فإن كانت حادثة فظاهر. وإن كانت قديمة والقدرة مع الفعل، فيلزم من قِدَم القدرة قِدَم الفعل، فيلزم حينئذٍ قِدَم العالمِ.

أجاب الإمام عن الأوَّل بأَنَّا لا نسلِّم امتناع تكليف ما لا يطاق، فإنَّه جائز عندنا، إذ هو مذهب أبي الحسن الأَشْعَريّ وجمهور أصحابه.

---

(١) ش: «حال».

ولَئِن سلَّمنا امتناعه لكنَّه لازم من مذهبكم أيضاً، لأنَّ الكافر إمَّا أن يكون مأموراً بالإيمان حالة القدرة أو حالة الفعل، وأيّاً ما كان يلزم منه تكليف ما لا يطاق.

أمَّا إذا كان مأموراً به حالة القدرة فلأنَّ حال[1] وجود القدرة الفعل عندكم ممتنع، فيكون صدور الإيمان /[ص: ١٠٣ب] من الكافر في تلك الحالة ممتنعاً، والممتنع لا يكون مقدوراً، فالأمر به في تلك الحالة يكون تكليفاً بما لا يطاق.

وأمَّا إذا كان مأموراً به حالة الفعل فلأنَّ مع وجود الفعل لا قدرة عليه لامتناعِ تحصيل الحاصل، فورود الأمر بالإيمان في تلك الحالة يكون أيضاً تكليفاً بما لا يطاق.

فعلم أن تكليف ما لا يطاق لازم عليكم أيضاً، وكل[2] ما هو جوابكم عنه فهو بعينه جوابنا.

قال الإمام الرازي:

فإن قلت: إنه في الحال ليس مأموراً بأن يأتي بالفعل في الحال، بل بأن يأتي به في ثاني الحال.

قلت: هذا مغالطة، لأن كونه فاعلاً للفعل إما أن يكون هو نفس صدور الفعل عنه وإما أن يكون أمراً زائداً عليه.

فإن كان الأول استحال أن يصير فاعلاً قبل دخول الفعل في الوجود، وإذا كان كذلك استحال أن يقال إنه مأمور بأن يفعل في الحال فعلاً لا يوجد إلا في ثاني الحال.

وإن كان الثاني كانت تلك الفعلية أمراً حادثاً فيفتقر إلى الفاعل، والكلام في كيفية فعلها كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل.

---

(١) ش: «حالة».

(٢) ش، ك: «فكل».

وعن الثاني: أنه منقوض بالعلة والمعلول، أو الشرط والمشروط.

وعن الثالث: أن المؤثر في وجود أفعال الله تعالى هو تعلق قدرته بها زمان حدوثها، وأما التعلقات السابقة فلا أثر لها البتة،وهذا لا يمكن تحققه في قدرة العبد لأنها غير باقية.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قلت: إنَّهُ في الحال مأمور لا بأنْ يأتي بالفعل في الحال، بل بأن يأتي به في ثاني الحال».

أقول: هذا اختيار القسم الأول.

قوله: «الفعل في تلك الحالة ممتنع».

قلنا: نعم، ولكن لِمَ قلتم بأنَّ التّكليف به في تلك الحالة يكون تكليفاً بما لا يطاق؟ وإنَّما يكون كذلك إنْ لو كان مأموراً في تلك الحالة بالفعل في تلك الحالة. وليس كذلك، بل هو مأمور في حالة وجود القدرة بأنْ يأتي بالفعل في الزَّمان الثَّاني لا في ذلك الزَّمان، وحينئذٍ لا يكون ذلك تكليفاً بالمحال.

الجواب عنه من وجهين:

أحدهما أن نقول: نحن نترك هذا ونقول: لا نسلِّم أن الكافر لو كان مأموراً بالإيمان حالة الكفر ولا يكون له قدرة عليه في تلك الحالة لزم تكليف ما لا يطاق، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان حال كفره وعدم القدرة مأموراً بأنْ يأتي بالإيمان في تلك الحالة. وليس كذلك، بل هو مأمور في تلك الحالة بأنْ يأتي بالإيمان في الزَّمان الثاني، وحينئذٍ لا يلزم تكليف ما لا يطاق.

والجواب الثَّاني وهو الذي ذكره الإمام، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كان الكافر مأموراً بالإيمان حال الكفر فلا يخلو: إمَّا أن يكون مأموراً بأنْ يأتي به في تلك الحالة أو يكون مأموراً في تلك الحالة بأنْ يأتي به في الزَّمان الثَّاني، وكلاهما محالان.

أمَّا الأوَّل فلاستلزامه تكليف ما لا يطاق.

وأمَّا الثَّاني فلأنَّ كون الفاعل فاعلاً إمَّا أن يكون عبارة عن نفس صدور الفعل منه وإمَّا أن يكون عبارة عن أمر آخر زائد عليه.

فإنْ كان الأوَّل امتنع أن يصير فاعلاً قبل دخول الفعل في الوجود، وإذا كان كذلك استحال أنْ يُقالَ: إنَّهُ مأمور بالفعل في الحال فعلاً لا يوجد منه إلّا في ثاني الحال.

وإن كان الثَّاني كانت الفاعليّة حادثة، وكلّ حادثٍ لا بُدَّ له من فاعل، فتلك الفاعليّة تفتقر إلى فاعل آخر، والكلام في كيفيّة كونه فاعلاً لها كالكلام في الأوَّل، فيلزم منه التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ.

وهذا فيه نظر، لأنَّهم ما قالوا: إنَّهُ مأمور بالفعل في الحال فعلاً يوجد منه في ثاني الحال. بل قالوا: إنَّهُ في الحال مأمور بأنْ يفعل في ثاني الحال. فالذي لزم استحالته من التقدير الأوَّل هم لا يقولون به، والذي يقولون به لا يلزم استحالته منه.

بل الأولى أنْ يُقالَ في إبطال هذا القسم: [إنَّهُ] لو كان مأموراً في الحال بأنْ يأتي بالفعل في ثاني الحال، وثاني الحال / [ص: ١٠٤أ] هو حال الوجود، فيلزم أن يكون مأموراً في الحال بأنْ يأتي به حال وجوده، وحال وجوده لا قدرة له عليه بكونه إيجاداً للموجود وتحصيلاً للحاصل، وإنَّهُ محالٌ.

والجواب عن الثَّاني أن نقول: لا نسلِّم أن القدرة إنما يُحتاج إليها لأن يدخل بها الفعل من العدم إلى الوجود، بل كما يحتاج إليها لذلك فيحتاج إليها لبقائه واستمراره. كالمعلول بالنِّسْبة إلى العِلّة والمشروط بالنِّسْبة إلى الشَّرط، فإنَّ الحاجة إلى العِلّة والشَّرط كما هي لإدخال المعلول والمشروط في الوجود فكذلك لاستمرارهما وبقائهما. وبالجملة فما ذكرتموه منقوض بهاتين الصورتين.

وأمَّا الجواب عن الثَّالث فما ذكره الإمام وهو قوله: «إن المُؤَثِّر في وجود أفعال الله تعالى هو تعلّق قدرته بها زمان حدوثها، وأمَّا التّعلّقات السَّابقة فلا أثر لها البتّة في الظَّاهر» غير وارد على شيء ممَّا ذكروه.

لكنَّا نوجِّهه ونقول: المدَّعَى أن القدرة المُؤَثِّرة في وجود الفعل يجب أن تكون مقارنة للفعل. وإذا عرفْتَ ذلك فنقول: لا نسلِّم أن قدرة الله تعالى لو كانت قديمة لزم قِدَم العالمِ، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كانت قدرة الله تعالى مع الفعل، وإنَّما تكون مع الفعل إن لو كانت مُؤَثِّرة في الفعل، وهو ممنوعٌ. بل المُؤَثِّر في وجود أفعال الله تعالى هو تعلّق قدرته بها زمان حدوثها، أو المجموع المركَّب من القدرة القديمة مع التّعلّق المتجدّد زمان الحدوث.

وأمَّا التّعلّقات السَّابقة وهي تعلّق القدرة في الأزل بعدم الأفعال فلا تأثير لها البتّة في وجود الحادث.

وبعض الفضلاء استصعب توجيه هذا الجواب لبعده عن التّوجيه جدّاً، وذكره كما ذكر الإمام بعينه.

وقوله: «وهذا لا يمكن تحقّقه في قدرة العبد لأنَّها غير باقية» إشارة منه إلى جواب سؤال مقدَّر وهو أنْ يُقالَ: لِمَ لا تقولون إن قدرة العبد أيضاً قبل الفعل، والمُؤَثِّر في أفعاله تعلّق قدرته بها، أو المجموع المركَّب منها ومن التَّعلُّق المتجدّد زمان الحدوث؟

فقال: هذا غير ممكن في قدرة[1] العبد لأنَّها عَرَض، والعَرَض لا يبقى زمانَيْنِ، فاستحال أنْ يُقالَ إنها تقدمت على الفعل.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: القدرة لا تصلح للضدين عندنا، خلافاً للمعتزلة)

لنا: أن القدرة عبارة عن التمكن، ومفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك. ولأن نسبة القدرة إلى الطرفين إن كانت على السوية استحال أن تصير

---

(١) ك: «قُدَر».

مصدراً للأثر إلا عند مرجح، فلا يكون مصدر الأثر إلا المجموع، فقبل هذه الضميمة لم تكن تلك قدرة على الفعل.

وإن لم تكن على السوية لم تكن القدرة قدرة إلا على الراجح.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «القدرة لا تصلح للضدّين خلافاً للمُعْتَزِلة..» إلى آخره.

أقول: القدرة الحادثة لا تتعلّق بالضِّدّين[1]. وعند المُعْتَزِلة تتعلّق بالمتضادّات والمختلفات غير المتضادّة، وبعضهم منع من هذا الأخير.

واحتجَّ الإمام على ذلك بوجهين:

أحدهما: أن القدرة عبارة عن التّمكّن، ومفهوم التّمكّن من الحركة مثلاً غير مفهوم التّمكّن من السُّكون، فتكون القدرة على الحركة مغايرة للقدرة على السُّكون / [ص: ١٠٤ب].

الثَّاني: أن نِسْبة القدرة إلى الطَّرَفين -أي الضِّدّين- إمَّا أن تكون على السَّويّة أو لا تكون على السَّويّة.

فإنْ كان الأوَّل استحال أن تكون مصدراً لأحدهما إلّا عند انضمام مُرجِّح إليها، فيكون مصدر الأثر حينئذٍ المجموع المركَّب من القدرة وذلك المُرجِّح،فلا تكون القدرة وحدها مصدر الشَّيء منهما فضلاً عن أن تكون مصدراً لكِلَيْهِمَا.

وإن كان الثَّاني لم تكن القدرة قدرة إلّا على الرَّاجح، وأمَّا على المرجوح فمحال لكونه ممتنع الوقوع وامتناع تعلّق القدرة بالممتنعات.

---

(١) مقابله في حاشية ص تعليق: «أي: القدرة المتعلقة بأحد الضدَّين مغايرة للقدرة المتعلقة بالضدّ الآخر».

ولقائلٍ أن يقول على الأوَّل: بأنَّا لا نسلِّم أن القدرة عبارة عن التّمكّن، بل هي عبارة عن صفة يلزمها التّمكّن.

ولَئِن سلَّمنا، لكنَّا نقول: أيش تعني بقولك: «إن مفهوم التّمكّن من الحركة غير مفهوم التّمكّن من السُّكون»؟ إن عنيت به أن مفهوم القدرة على الحركة من حيث إنها قدرة على الحركة مغاير لمفهوم القدرة على السُّكون، من حيث إنها قدرة على السُّكون فهو مسلَّم ولا نزاع فيه.

وإن عنيت به أن القدرة المنسوبة إلى الحركة بدون أخذ النِّسْبة معها مغاير للقدرة المنسوبة إلى السُّكون بدون أخذ النِّسْبة معها فهو ممنوع، وما الدَّليل عليه؟ فإنَّ النِّزَاع ما وقع إلّا في هذا.

وعن[1] الثَّاني: بأنَّا لا نسلِّم أن الواقع لو كان هو القسم الأوَّل لا يصير القدرة مصدراً إلّا عند مُرجِّح، فإنَّ القادر المختار يمكنه ترجيح[2] أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح.

ولئن سلّمنا، لكن لم قلتم: بأن القدرة إذا لم تؤثر إلا عند انضمام المُرجِّح إليها لا تكون القدرة قدرة على الضِّدّين؟ بمعنى أنها صِفة صالحة لأن تتعلّق بِكُلِّ واحد من الضِّدّين عند انضمام المُرجِّح إليها. وما ذكرتموه لا يبطل ذلك.

ولَئِن سلَّمنا، لكن لِمَ قلتم بأنها إذا لم يكن على السَّويّة لا تكون القدرة قدرة على المرجوح؟ بمعنى أنَّه لو فرض انضمام المُرجِّح إليها بالنِّسْبة إلى ما كان مرجوحاً تكون مُؤَثِّرة فيه.

---

(١) ش: «وعلى».

(٢) ص: «ترجح».

قال بعض الفضلاء: واعلم أن هذه المسألة فرع المسألة المتقدّمة ولا يمكن تصحيحها إلّا بها. وحينئذٍ نقول: إذا كانت القدرة الحادثة أو المُؤَثِّرة في الفعل مع المقدور استحال تعلّقها بالضِّدّين وإِلّا لزم وجود الضِّدّين، وإنَّهُ محالٌ.

وفيه نظر، لأنَّ ذلك إنما يلزم إن لو كان زمان تعلّقها بأحد الضِّدّين عين زمان تعلّقها بالضِدّ الآخر، أمَّا إذا كان التّعلّقان في زمانَيْنِ مختلفين فلا، والنِّزَاع فيه.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: عند بعض الأصحاب العجز صفة وجودية)

وهو مشكل لعدم الدليل. والذي يقال:(ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس) ضعيفٌ، لأنا نساعد على أن كليهما محتمل، وأنه لولا الدليل لبقي ذلك الاحتمال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «العجز عند أصحابنا صفة وجوديّة، وهو مشكل لعدم الدَّليل».

أقول: اختلف النَّاس في أن العجز هل هو صفة وجوديّة أم لا؟ فذهب المتكلّمون إلى أنها صفة وجوديّة، والتّقابل بينها وبين القدرة هو تقابل الضِّدّين. وذهبت الفلاسفة إلى أنها عبارة عن عدم القدرة عَمَّا من شأنه أن يكون قادراً، والتّقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة. والإمام توقّف في ذلك لعدم الظَّفَر بدليل يدلّ على شيء منهما.

واحتجَّ المتكلّمون بأنَّ كلّ واحد من القدرة والعجز إمَّا أن يكون وجوديّاً، وإمَّا أن يكون كلّ منهما عدميّاً، /[ص: ١٠٥أ] وإمَّا أن يكون أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً.

والثَّاني محال، لما بيَّنَّا أن القدرة صفة وجوديّة.

والثَّالث أيضاً محال، لأَنَّه ليس جعل أحدهما عبارة عن عدم الآخر أولى من العكس.

ولما بطل هذان القسمان تعيّن القسم الأوَّل، وهو المطلوب.

قال الإمام: لا نسلِّم أنَّه ليس جعل أحدهما عبارة عن عدم الآخر أولى من العكس، فإنَّ جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من جعل القدرة عبارة عن عدم العجز، لأنَّ الدَّليل دلَّ على أن القدرة صفة وجوديّة ولم يدلّ دليل على أن العجز كذلك. نعم لولا قيام الدَّليل على كون القدرة صفة وجوديّة لكان الأمر كما قلتموه.

واحتجَّ بعضهم على أن العجز صفة وجوديّة لأَنَّا نجد من أنفسنا كوننا عاجزين وجداناً ضروريّاً. فهذا المحسوس ليس هو أمراً عدميّاً لأنَّ العدم لا يُحسُّ به، فهو إذن أمر وجوديّ. وليس عبارة عن أنفسنا، وإلّا لَكان إدراكنا لأَنْفسنا حال كوننا قادرين إدراكاً للعجز. فهو إذن أمر زائد وجوديّ، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

ومنها الإرادة والكراهة، ومن الناس من زعم أن الإرادة عبارة عن علم الحي أو اعتقاده أو ظنه بأن له فيه منفعة. وهو باطل، لأنا نجد من أنفسنا ميلاً مرتباً على هذا العلم، فيتغايران.

والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان ينفر طبعه عن شرب الدواء ثم يريده.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنها الإرادة والكراهة..» إلى آخره.

أقول: ومن الأعراض التي لا يَتَّصِف بها غير الحيّ: الإرادة والكراهة.

واختلف النَّاس في الإرادة والكراهة، فمنهم من زعم أن الإرادة في حقّ الله تعالى عبارة عن علمه باشتمال الفعل على المصالح، والكراهة عن علمه باشتماله على

المفاسد[1]. وفي حَقِّنا الإرادة عبارة عن العلم أو الاعتقاد أو الظَّنّ بأنَّ لنا في المراد مصلحة، والكراهة عن العلم أو الاعتقاد أو الظَّنّ أنَّ[2] لنا في المكروه مفسدة.

قال الإمام: هذا باطل لأنَّا نجد من أنفسنا وجداناً ضروريّاً ميلاً مرَتَّباً على العلم بأنَّ لنا في المراد مصلحة، وكراهة مرَتَّبة على العلم بأنَّ لنا في المكروه مفسدة، والمُرتَّب على الشَّيء يمتنع أن يكون نفس ذلك الشَّيء، فإذن الإرادة والكراهة أمران مغايران للعلم والاعتقاد والظن، وهو المطلوب.

والشَّهوة غير الإرادة، لأنَّ الإنسان يريد شرب الدَّواء المرّ المغثِّي ولا يشتهيه.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: منهم من قال أن إرادة الشيء كراهة ضده، وهو باطل)

لأنه قد يراد الشيء حالة الغفلة عن ضده.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «منهم من قال: إرادة الشَّيء كراهة ضدّه..» إلى آخره.

أقول: قال أصحابنا: الكراهة في ضمن الإرادة ولا تتم الإرادة بدونها، فإذا تعلّقت الإرادة بشيء كان في ضمنها كراهة ضدّه.

ثم اختلفوا في أن إرادة الشَّيء هل هي كراهة لضدّه؟ قال أكثر أصحابنا: نعم، وقال بعضهم: لا.

واحتجَّ الأوَّلونَ بأنَّ الإرادة الجازمة من ضروراتها المنع من الإخلال وكراهية[3] الإخلال بالمراد، فتكون إرادة الشَّيء هي الكراهة لضدّه.

---

(١) ك: «الفاسد».

(٢) ش، ك: «بأن».

(٣) ش، ك: «وكراهة».

وأنت تعلم أن هذا لا يدلّ على أن إرادة الشَّيء كراهة ضدّه، بل على أن كراهة ضدّه من لوازم / [ص: ١٠٥ب] إرادته.

واحتجَّ المانعون بأنَّا قد نريد الشَّيء مع الغفلة عن ضدّه، والغافل عن الشَّيء استحال كونه كارهاً له.

والأوَّلونَ منعوا المقدّمة الأولى.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: العزم عبارة عن إرادة جازمة

حصلت بعد التردد فيه.

والمحبة عبارة عن الإرادة. لكنها من الله تعالى في حق العبد إرادة الثواب، ومن العبد في حق الله تعالى إرادة الطاعة.

وأما الرضا فقد قيل: إنه الإرادة. وقيل: إنه ترك الاعتراض.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «العزم عبارة عن إرادة جازمة حصلت بعد التّردّد فيه».

أقول: العزم نوع من الإرادة، لأنَّ الإرادة قد تكون من غير سبق تردّد وقد تكون مع سبق التّردّد فيه، فالعزم إرادة جازمة تحصل بعد أن كان متردّداً فيه، أي في الشَّيء الذي يريده أو يريد أن يفعله.

وأمَّا المحبة فاختلف أصحابنا فيها، فمنهم من جعلها عبارة عن الإرادة، لكنَّها من الله تعالى في حقّ العباد[1] إرادة الثواب، ومن العبد في حقّ الله تعالى إرادة الطَّاعة.

---

(١) ش: «العبد».

ومنهم من قال: المحبة بمعنى المدح. فيرجع إلى الخبر، وهي من صفات الكلام. وهو باطل، إذ رُبَّ محبّ لا يبوح بحبه ولا يُخبر به ولا يمدح محبوبه.

وقيل: محبّة الله لعباده ثوابه وثناؤهم عليه. فيرجع إمَّا إلى الفعل، أو إلى الكلام. ومحبة العبد لله تعالى عبارة عن استغراق فكره واستيلاء عشقه وشوقه إلى الله، بحيث لا يشغله غيره عن ذكره.

وأمَّا الرضا فاختلفوا فيه فقال عبد الله إنَّهُ يرجع إلى العلم، وهو صفة من صفات العلم، وهو العلم بأنَّ العبد من أهل الثواب والكرامة.

وقال بعض أصحابنا: إنَّهُ من صفات الفعل، لأنَّه عبارة عن إنعام مخصوص.

وقال شيخنا أبو الحسن الأَشْعَريّ: الرضا يرجع إلى الإرادة، وهو إرادة إكرام المؤمنين ومثوبتهم على التّأبيد.

وقال بعض أصحابنا: الرضا عبارة عن ترك الاعتراض[1].

وأمَّا الرَّحمة فقالتّ المُعْتَزِلة: إنها من صفات الفعل، وهي النِّعمة. وقال أبو الحسن الأَشْعَريّ: إنها من صفات الذَّات، وهي إرادة الإنعام.

وأمَّا الوَلاية والعداوة ترجعان عند أبي الحسن الأَشْعَريّ إلى الإرادة، فولاية المؤمنين إرادة إكرامهم وتوفيقهم، وعداوة الكافر إرادة تعذيبه وطرده وتبعيده.

وأمَّا السُّخط فقال أكثر أصحابنا: هو العقوبة والتّعذيب. وقَالَ القَلَانِسِيُّ: لا أدري أهو من صفات الفعل أم من صفات الذَّات؟

وأمَّا الاختيار فهو عبارة عن الإرادة عند أبي الحسن الأَشْعَريّ. وقَالَ القَلَانِسِيُّ: هو من صفات الفعل، فمعنى قولنا: «اختار الله» أي: فَعل الله به خيراً.

---

(١) ك: «الإعراض».

قال الإمام الرازي:

(مسألة المنافاة بين إرادتي الضدين ذاتية أو للصارف)

فيه ما تقدم في باب الاعتقاد.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «المنافاة بين إرادتي الضِّدَّيْنِ ذاتيّة أو للصارف؟ فيه ما تقدّم في باب الاعتقادات».

أقول: لا شَكَّ أن من أراد الحركة من جسم معيّن في زمان معيّن لا يتصوّر منه إرادة السُّكون من ذلك الجسم في ذلك الزَّمان، والعلم به ضروريّ. لكن المتكلّمين اختلفوا في أن المنافاة بين هاتين الإرادتين هل هي من المنافاة الذَّاتيّة أو لأنَّ أمراً غير ذاتيهما يوجب امتناع اجتماعهما، وبالنَّظر إلى ذاتيهما يجوز اجتماعهما؟

فقال قوم: المنافاة ذاتيّة، لأنَّ إرادة الحركة مثلاً من لوازمها إثبات صدور الحركة وترجيحها على ضدّها، وإرادة ضدّها ترجيح ضدّها، ولا شَكَّ أن بين كون الشَّيء راجحاً وغير راجح منافاة ذاتيّة.

وقال قوم: المنافاة بينهما لصارف يصرف المريد / [ص: ١٠٦أ] لأحد الضِّدّين عن إرادة الضِدّ الآخر، لأنَّ إرادة الحركة إنما لا تجتمع مع إرادة السُّكون لأنَّ علمه بأنَّ إرادة السُّكون يخلّ بمراده الأوَّل بصرفه عن إرادة السُّكون.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الإرادات تنتهي إلى إرادة ضرورية دفعاً للتسلسل)

وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل إلى قضاء الله تعالى وقدره.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الإرادات تنتهي إلى إرادة ضروريّة دفعاً للتَّسلسل، وذلك يوجب الاعتراف بإسناد الكُلّ إلى قضاء الله تعالى».

أقول: إرادة العبد يمتنع أن تكون قديمة لكونها صفة للمحدث وامتناع قِدَم الصِّفة وحدوث الموصوف، فهي إذن حادثة ويتوقّف فعل العبد عليها. فحينئذٍ إمَّا أن تكون مقدورة ومخلوقة لله تعالى، أو للعبد، أو لا لله تعالى ولا للعبد.

والثَّالث محال، لاستحالة وجود الحادث من غير محدث.

وإذا بطل هذا القسم تعيّن أحد القِسمَيْن الأوَّلينِ، وأيّاً ما كان يلزم أن يكون الكُلّ بقضاء الله وقدره.

أمَّا إذا كان الواقع هو القسم الأوَّل فظاهر[1].

وأمَّا إذا كان الواقع هو القسم الثَّاني فلأنَّ تلك الإرادة لا بُدَّ أن تكون واقعة بإرادة أخرى، والكلام فيها كما في الأولى[2]، ولا يلزم التَّسلسُل لاستحالته بل ينتهي إلى إرادة يخلقها الله. وذلك يقتضي الاعتراف بإسناد جميع الممكنات إلى قضاء الله تعالى وقدره، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

ومنها كلام النفس، ولم يقل به أحد إلا أصحابنا. قالوا: الأمر والنهي والخبر أمور معقولة يعبر عن كل واحد منها في كل لغة بلفظة أخرى، فهي معانٍ متغايرة لهذه اللغات. وليس عبارة عن تخيل الحروف، لأن تخيلها تابع لها ويختلف باختلافها، وهذه الماهيات لا تختلف البتة. وليس الأمر عبارة عن الإرادة، لأن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد، ويريد ما لا يأمر به. وظاهر أنه ليس عبارة عن العلم والقدرة والحياة، فلا بد من نوع آخر.

---

(١) ك: «أما إذا كان الراجح هو القسم الأول فالأمر فيه ظاهر».

(٢) ك: «الأول».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنها: كلام النَّفس، ولم يقُلْ به أحد، إلّا أصحابنا..» إلى آخره.

أقول: اعلم أن الكلام عند أصحابنا أمر مغاير للحروف والأصوات، بل هو معنًى قائم بالنَّفس مغاير للحروف والأصوات سمَّوه كلام النَّفس. وأمَّا المُعْتَزِلة فلا كلام عندهم سوى العبارات والحروف والأصوات. وأثبت أبو هاشم كلام النَّفس وسَمّاهُ الخواطر. وقال: ذو الخاطر يسمعه، ويُجيبه، ويدركه بحاسّة السَّمْع. وقال الجُبَّائيّ: الأصوات المتقطعة على[1] مخارج الحروف ليست كلاماً، بل الكلام الحروف المقارنة للأصوات، وهي ليست بأصوات، ولكنَّها تسمع إذا سمعت الأصوات.

واحتجَّ أصحابنا بأنَّا نجد من أنفسنا وجداناً ضروريّاً اقتضاء الطَّاعة من عبيدنا إذا أمرناهم بشيء أو نهيناهم عن شيء، وليس ذلك هو العبارات والحروف لوجوهٍ:

الأوَّل: أن العبارات والحروف تختلف باختلاف اللّغات، والمعنى الذي نجده من أنفسنا لا يختلف باختلاف اللّغات، فذلك المعنى ليس هو نفس العبارات والحروف.

الثَّاني: أن العبارات والحروف أَدِلة على ذلك الاقتضاء القائم بالنَّفس، والدَّليل مغاير للمدلول.

الثَّالث: أن الاقتضاء سابق على العبارات والحروف، والسَّابق على الشَّيء لا يكون عين المسبوق لامتناعِ كون الشَّيء سابقاً على نفسه.

وليس هو أيضاً تخيّل الحروف والعبارات، لأنَّ تخيلها يتبع اللّغات ويتغير بتغيُّرها، والاقتضاء الذي نجده من أنفسنا سابق على تخيل الحروف والعبارات ولا يتغير بتغيُّرها، وذلك يدلّ / [ص: ١٠٦ب] على تغايرها لتخيل الحروف والعبارات.

---

(١) ك: «عن».

وليس أيضاً هو الإرادة كما ذهب إليه المُعْتَزِلة إذ قالوا إنَّهُ راجع إلى إرادة الامتثال، لأنَّ الله تعالى قد يأمر بما لا يريد، فإنَّه أمر أبا جهلٍ بالإيمان مع علمه بأنَّه لا يؤمن، والإيمان منه مع علمه تعالى بعدم الإيمان منه محال، وإرادة المحال لا يتصوّر من العالِم بكونه محالاً، والعلم به ضروريّ. وكذلك يريد ما لا يأمر به، كإرادة خلق الأجسام والأشياء المباحة بالاتِّفاق.

وظاهر أنَّه ليس من قبيل الاعتقادات، لأنَّ الاعتقاد إمَّا علم أو ظنّ أو جهل، والاقتضاء الذي يجده العاقل من نفسه يقطع بأنَّه ليس شيئاً من ذلك.

وظاهر أيضاً أنَّه مغاير للقدرة والحَياة لتحقّقهما بدونه، فهو إذن أمر مغاير لهذه الأمور، وهو المطلوب.

وهكذا تبيّن أن المعنى الذي نتصوّره ونعبِّر عنه بـ «الخبر» مغاير لهذه الأمور.

قال الإمام الرازي:

ومنها الألم واللذة، أما الألم فلا نزاع في كونه وجودياً. ثم قال محمد بن زكريا: اللذة عبارة عن الخلاص من الألم. وهو باطل بما إذا وقع بصر الإنسان على صورة مليحة فإنه يلتذ بإبصارها مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى يجعل تلك اللذة خلاصاً عن ألم الشوق إليها.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنها اللذّة والألم..» إلى آخره.

أقول: ومن الأعراض المذكورة: اللذّة والألم.

أمَّا الألم فقد اتَّفق العقلاء على أنَّه أمر وجوديّ لأنَّه محسوس، ولا شيء من العدم الصِّرف والنَّفي المحض كذلك.

وأمَّا اللذّة فقال محمد بن زكريا الرَّازيّ إنها أمر عدميّ لأنَّها عبارة عن الخلاص عن الألم. والإمام أبطله بأنَّ الإنسان قد يستلذّ بالنَّظر إلى صورة حسنة ما

كان عالماً بوجودها حتى يقال إِنَّهُ بالنَّظر إليها يدفع ضرر الاشتياق. فإذن تحقّقت اللذّة بدون الخلاص عن الألم، إذ الخلاص عن الألم يستدعي وجود الألم. ولأنَّ الإنسان قد يلْتَذّ بإدراك مسألة علميّة ومال عظيم ومنصب جليل من غير طلب شوق منه إلى شيء من ذلك حتى يقال إِنَّهُ بحصول هذه الأمور يزيل ألم الطلب والشَّوْق.

قال الإمام الرازي:

وزعم ابن سينا أن اللذة إدراك الموافق، والألم إدراك المنافي. ويقرب قول المعتزلة منه، فإنهم قالوا إن المدرَك إن كان متعلق الشهوة كالحكة في حق الأجرب كان إدراكه لذة، وإن كان متعلق النفرة كما في حق السليم كان إدراكه ألماً. ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأن الألم ليس إلا الإدراك.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «[و]زعم ابن سينا أن اللذّة إدراك الموافق..» إلى آخره.

أقول: ذكر الشَّيخ ابن سينا في بعض كتبه أن اللذّة عبارة عن إدراك الملائم، والملائم هو الكمال الخاصّ للشَّيء. والألم عبارة عن إدراك المنافي، والمنافي هو الآفة والشَّرُّ. وفسَّر اللذّة في «الشفاء» بإدراك الملائم من حيث هو ملائم، والألم بإدراك المنافي من حيث هو منافٍ. ويقرب ممَّا قاله الشَّيخ كلام المُعْتَزِلة فيهما، لأنَّهم قالوا: إن المدرك إن كان متعلّق الشَّهوة - كالحكّة في حقّ الأجرب كان إدراكه لذّة، وإن كان متعلّق النفرة كالحكّة في حقّ السَّليم كان إدراكه ألماً.

قال الإمام: ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأنَّ اللذّة ليس إلّا إدراك الملائم والألم ليس إلّا إدراك المنافي، لأنَّهم إن عَنَوْا بهذا الكلام تعريف ماهيّة اللذّة والألم فهو باطل لأنَّ حقيقتهما معلومة بالضَّرورة، أو هي أعرف عند العقل من حَقِيقة الملائم والمنافر[1]، والأمور المعلومة بالضَّرورة / [ص: ١٠٧أ] لا يُحتاج إلى تعريفها،

---

(١) ش، ك: «والمنافي».

وتعريف الأعرف بالأخفى غير جائز. وإن عَنَوْا به أن اللَّذّة والألم نفس ما ذكروه من الإدراك فهو ضعيف غير معلوم، لأنَّه من الجائز أن تكون اللذّة والألم أمرين مغايرين للإدراك المذكور وإن كانا لا يوجدان إلّا معه.

ثم الذي يدلّ على أن الألم ليس هو نفس إدراك المنافي، أن التّجارب الطبيّة شهدت بأنَّ سوء المِزَاج الرَّطب غير مؤلم مع أنَّه محسوس، فلو كان إدراك الأمر الغير الطَّبيعيّ هو نفس الألم استحال إدراك سوء المِزَاج الرَّطب مع عدم الألم.

قال الإمام الرازي:

واتفقت الفلاسفة على أن تفرق الاتصال موجب للألم في الحي. وخالفتُهم، لأن التفرق عدمي، فلا يكون علة للأمر الوجودي.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «واتَّفقت الفلاسفة على أن تفرّق الاتِّصال موجب للألم[1] في الحيّ..» إلى آخره.

أقول: مذهب جالينوس وغيره من الفلاسفة أن السَّبب القريب للألم هو تفرّق الاتِّصال، بشهادة الحسِّ. وسوء المِزَاج إنما يؤلم لاستعقابه تفرّق الاتِّصال، فالحَارّ مؤلم لأنَّه يفرق الاتِّصال. والبارد مؤلم لأنَّه يلزمه تفرّق الاتِّصال، لأنَّه لشدّة تكثيفه وجمعه يلزمه أن تجذب الأجزاء إلى حيث تتكاثف عنده فيتفرّق من جانب ما تجذب. والأسوَد في المبصَرات يؤلم بشدّة[2] جمعه، والأبيض بشدّة[3] تفريقه. والمرّ والحامض في المتذوقات يؤلم لفرط تفريقه، والعفص لقبضه يتبعه التّفريق. وكذلك في الشمّ والأصوات القويّة.

---

(١) ك: «الأَلم».

(٢) ش، ك: «لشدّة».

(٣) ش، ك: «لشدّة».

والإمام أبطل ذلك بأنْ قال: إن تفرّق الاتِّصال عبارة عن عدم الاتِّصال عَمَّا من شأنه أن يتَّصِل. وهذا المعنى أمر عدميّ، والألم أمر وجوديّ، والأمر العدميّ استحال أن يكون سبباً للأمر الوجوديّ.

ولِأنَّ السكّين الحَادّ ربما عقر الإصبع وليس يحسّ بالألم إلّا بعد زمان. فلو كان تفرّق الاتِّصال سبباً قريباً للألم لما تخلّف عنه الألم[١].

ولِأنَّ الغذاء إنما يصير جزءاً من المغتذي بالفعل بأنْ يفرق اتِّصال جوهر المغتذي ويتوسّط فيما بينهما ويتشبّه بهما، فإذن الاغتذاء لا يتمّ إلّا بالتّفرّق، والاغتذاء حاصل لجميع الأعضاء، فالتّفرّق حاصل في أكثر الأوقات لأكثر الأعضاء مع أنّا لم نجد الألم، فالتّفرّق إذن ليس مؤلماً بالذَّات.

وإذا ثبت هذا فنقول: الكيفيّات الحادثة في الأجسام التي تحت كرة القمر إنَّما تحدث عن مبدأ عامّ الفيض، وإنَّما تختلف الأعراض والصُّور في أجسام هذا العالم لاختلافها في الاستِعْداد[٢]، وإذا كان كذلك فنقول: الجسم المركَّب إنما اختصّ بكيفيّته المخصوصة لأنَّ ذلك المِزَاج أفاده استِعْداد قبول تلك الكيفيّة عن واهب الصُّور دون سائر الكيفيّات، فما دام ذلك المِزَاج يبقى استحال زوال[٣] تلك الكيفيّة، / [ص: ١٠٧ب] فيكون السَّبب القريب للذّة والألم ثبوتاً وانتفاءً هو المِزَاج فقط، لا التّفرق.

قال الإمام الرازي:

وزاد ابن سينا سبباً ثانياً وهو سوء المزاج، قال: لأن حد الألم إدراك المنافي، والحد ينعكس، فكل إدراك المنافي ألم. وهذه الحجة لفظية.

---

(١) مقابله في حاشية ص تعليق: «حاشية: السبب القريب: هو الذي لا واسطة بينه وبين المسبّب».

(٢) ش، ك: «الاستعدادات».

(٣) ك: «تبقى استحالة زوالِ».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وزاد ابن سينا سبباً ثانياً، وهو سوء المِزَاج[1]..» إلى آخره.

أقول: قال الشَّيخ أبو علي: السَّبب الذَّاتِيّ للألم أحد الأمرين وهو إمَّا تفرّق الاتِّصال أو سوء المِزَاج المختلف، إمَّا بالذَّات كالحَارّ والبارد، وإمَّا بالعَرَض كاليابس، فإنَّه ربما صار سبباً لتفرّق الاتِّصال لشدّة تقبيضه. وأمَّا الرَّطب فلا يؤلم البتّة.

واحتجَّ عليه بأنَّ الألم كما بيَّنَّاه عبارة عن إدراك المنافي، والحدّ يكون منعكساً، فكلّ[2] ما هو إدراك للمنافي يكون ألماً، لكن سوء المِزاج المختلف إدراك للمنافي، فيكون ألماً.

قال الإمام: والحُجّة لفظيّة، لأنَّا بيَّنَّا أن المعنى المخصوص الذي نجده من أنفسنا ونسميه بالألم لم يثبت بالبرهان أنَّه نفس ذلك الإدراك أو أمراً مغايراً له مقارناً إيَّاه، وإذا كان كذلك كان حاصل ما ذكرتموه يرجع إلى تسمية الإدراك بالألم، وذلك ممَّا لا ننازع فيه.

---

(١) مقابله في هامش ص: «حاشية: واعلم أن سوء المزاج إما مختلف وإما متفق، إما المختلف: فهو أن يكون للشخص أو للعضو مزاج صحي متمكن، ثم يعرض عليه مزاج غريب مضاد لذلك المزاج، حتى يجعله أسخن من ذلك، أو أبرد، فتحس القوة الحاسة لورود ذلك المنافي، فتتألم إذ الألم هو الإحساس بالمنافي من حيث هو منافٍ. وأما المتفق: فهو أي أن يكون المزاج الرديء قد تمكّن من جوهر الشخص، أو من جوهر عضو من أعضاءه، وأبطل المزاج الأصلي له، وصار كأنه المزاج الأصلي، وهذا المزاج لا يوجع البتة لأن الحاسّ بالشيء يجب أن ينفعل عن محسوسه، والشيء لا ينفعل عن شبهه، بل إنما ينفعل عن الضدّ الوارد المغيّر إياه إلى غير ما هو عليه، وهذا لا يدرك صاحب الدق من الالتهاب ما يدرك صاحب حمّى يوم أو غب، مع أن حرارة الدق أشد كثيراً من حرارة الغب لأن حرارة الدق مستحكمة في جوهر الأعضاء الأصلية، وحرارة الغب واردة عليه من مجاورة خلط على أعضاء محفوظ فيها مزاجها الطبيعي بعد».

(٢) ش: «وكل».

قال الإمام الرازي:

ومنها الإدراكات، وهي غير العلم، لأنا نبصر الشيء ثم نغيب عنه، فنجد تفرقة في الحالين مع حصول العلم فيهما، فالإبصار غير العلم. لكن الفلاسفة والكعبي وأبا الحسين زعموا أنه عائد إلى تأثر الحدقة بصورة المرئي. والمتكلمون محتاجون إلى القدح في هذا الاحتمال ليمكنهم بيان أنه تعالى سميع بصير.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنها: الإدراكات، وهي غير العلم..» إلى آخره.

أقول: الإدراكات في الشَّاهد خمسة أنواع: السَّمع، والبصر، والشمّ، والذَّوق، واللمس. وزاد القاضي أبو بكر قسماً آخر لأنَّه قال: إدراك الحيّ الألم واللذّة من نفسه ضرب من الإدراكات[1] خارج عن هذه الخمسة، وزائد على العلم باللذّة والألم.

ثم اختلف أصحابنا، فذهب الأكثرون إلى أن الإدراكات أمور زائدة على العلم، لأنَّا إذا أبصرنا شيئاً ثم غاب عنا فإنّا ندرك تفرقة بديهيّة بين الحالة التي أبصرناه وبين الحالة التي غاب عنا مع حصول العلم[2] في الحالتين، والذي به التّفرقة هو الإدراك.

ثم اختلف المتكلّمون في هذا الزَّائد، فذهب أصحابنا إلى أنَّه إدراك يخلقه الله تعالى في الحاسّة السَّليمة بمجرى العادة. وقال الكَعْبِيّ وأبو الحسن والفلاسفة إنَّهُ عبارة عن تأثُّر الحاسّة بصور المحسوس. واحْتَجّوا عليه بأنَّ من نظر إلى روضة خضراء نظراً بالاستقصاء ثم التفت إلى ثوب أبيض رآه ممتزجاً بالخضرة، والسَّبب فيهأن حاسّة النَّاظر تأثرت بالخضرة وبقي أثرها إلى وقت نظره في الثوب الأبيض

(١) ش، ك: «الإدرراك».

(٢) ك: «العلة».

فامتزج منهما لون، وعندنا أن ذلك[1] من الأمور العاديّة الواقعة بقدرة الله تعالى لا أنَّ الحاسّة تأثرت وحصل[2] فيها شبح[3] الخضرة.

قال الإمام: «والمتكلّمون يحتاجون إلى القدح في هذا الاحتمال ليمكنهم بيان أنَّه سميع بصير».

واعلم أن المتكلّمين لا يمكنهم بيان كون الله تعالى سميعاً بصيراً إلّا إذا بيّنوا أن الإدراك أمر وراء تأثر الحاسّة بالمحسوس وغير مشروط به، لأنَّه لو كان عبارة عنه أو كان مشروطاً به استحال كون الله تعالى سميعاً بصيراً، لأنَّ التّأثُّر من صفات الأجسام، والله تعالى منزّهٌ عنها / [ص: ١٠٨أ].

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اختلفوا في الإبصار)

منهم من قال إنه بخروج الشعاع عن العين. وهو باطل، وإلا لوجب تشوش الأبصار عند هبوب الرياح. ولامْتَنعَ أن نرى نصف السماء، لامتناع أن يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الأشياء أو يؤثر في جميع الأجسام المتصلة بين حدقتنا وبينها.

ومنهم من قال بالانطباع. وهو باطل، وإلا لما أدركنا العظيم لامتِناع انطباع العظيم في الصغير. ولما رأينا القريب على قربه والبعيد على بُعده.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اختلفوا في الإبصار منهم من قال: [إنه] لخروج[4] الشُّعاع عن العين، وهو باطل..» إلى آخره.

---

(١) مقابله في حاشية ص تعليق: «أي: ذلك الإدراك».

(٢) ك: «وحصلت».

(٣) مقابله في حاشيتي ص، ك تعليق: «شبح الشيء: مثاله».

(٤) ش: «بخروج».

أقول: اختلف النَّاس في الإبصار:

قال بعضهم: إنَّهُ لخروج[1] الشُّعاع من العين واتِّصاله بالمرئيّ.

وبعضهم [قال]: إنَّهُ مشروط بأنْ يحدث من الضَّوء الذي في العين كيفيّة نورانيّة في الهواء المتوسّط بين الرَّائي والمرئيّ، وحينئذٍ يكون الشُّعاع المتَّصِل بالهواء المتَّصِل بالمرئيّ سبباً لحصول الإبصار.

وقال بعضهم: إنَّهُ عبارة عن حصول صورة مساوية لصورة المرئيّ في الرُّطوبة الجليديّة، وهو مذهب أصحاب الانطباع من الحكماء.

ثم هؤلاء اختلفوا:

فمنهم من قال: المرئيّ لنا ليس إلّا الصُّورة المنطبعة في الرُّطوبة الجليديّة المنقوشة في الحِسّ المشترك، وأمَّا الشبحُ الخارجيّ فلا ندركه[2] البتّة.

ومنهم من قال: المدرك هو الشبح الخارجيّ، والصُّورة المنطبعة[3] شرط لإدراكه.

وأمَّا عندنا فالإبصار عبارة عن إدراك يخلقه الله تعالى في العين مجرى العادة، ويجوز أن يخلقه في جارحة أخرى.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن الإمام أَبطل القَوْلَ بالشُّعاع والانطباع.

أمَّا الشُّعاع فمن وجهين:

---

(١) ش: «بخروج».

(٢) ك: «فلا يُدرك».

(٣) ك: «المنقطعة».

أحدهما: أن الإبصار لو كان لخروج[1] الشُّعاع من العين لوجب عند هبوب الرياح أن لا نرى شيئاً أو نرى غير المقابل، لأنَّ الرياح تشوّش الأَشِعّة وتقطعها بحيث لا تتصل بشيء، أو تجعلها متَّصِلة بالأشياء غير المقابلة وتصرفها عن الأشياء المقابلة، ولمّا كان التَّالي باطلاً فالمقدّم مثله.

وقوله: «ولامتنع أن نرى نصف السَّماء لامتناعِ أن يخرج من حَدَقتِنا ما يتَّصِل بكلِّ هذه الأشياء» إشارة إلى الوجه الثَّاني، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كان الإبصار لخروج[2] الشُّعاع من العين لامتنع أن نرى العظيم على عظمه، لأنَّ الشُّعاع الخارج استحال أن يكون عَرَضاً لامتناعِ الانتقال على الأعراض، فهو إذن جسم. وحينئذٍ إمَّا أن يتَّصِل بكلِّ المرئيّ أو لا يتَّصِل بكُلّه.

والأوَّل محال، لامتناعِ أن يخرج من بصر الإنسان من الأجسام الشعاعيّة ما يتَّصِل بمقدار نصف كرة العالم كما هو قول بعض أصحاب الشعاع، أو يؤثر في جميع الأجسام الواقعة بين حَدَقتنا وبين نصف كرة العالم كما هو قول البعض الآخر منهم.

ولمّا بطل هذا القسم تعيّن القسم الثَّاني، وحينئذٍ وجب أن لا نشاهد إلّا ما اتَّصَل به الشعاع، ولمّا كان التَّالي باطلاً فكذا المقدّم.

احْتَجَّ القائلون بالشُّعاع بأنَّ أحدنا إذا نظر إلى ورقة رآها كُلّها، ولا يتبيّن له من جملة[3] ما يمكنه أن يقرأه إلّا الموضع الذي يحدق نحوه، ثم كذلك في كلّ حال يقلب بصره من سطر /[ص: ١٠٨ب] إلى سطر، وما ذاك إلَّا لأنَّ مسقط سهم المخروط من الشُّعاع أصحّ إدراكاً.

---

(١) ش، ك: «بخروج».

(٢) ش، ك: «بخروج».

(٣) ك: «في الجملة».

والإمام أجاب عنه في «الملخَّص»، بأنْ قال: لا نسلِّم أنَّه لا سبب لذلك، إلّا ما ذكرتموه، وما الدَّليل عليه؟

وأمَّا الانطباع فأبطله أيضاً بوجهين:

أحدهما: أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلّا ما يساويه في المقدار، فلو كان الإبصار نفس الانطباع أو لأجل الانطباع استحال أن يبصر إلّا مقدار نقطة الناظر[1] لامتناعِ انطباع العظيم في الصَّغِير، لكنَّا نرى نصف كرة العالم، فبطلَ القَوْلُ بالانطباع.

أجابوا عنه بأنَّا لا نسلِّم امتناع انطباع العظيم في الصَّغِير، فإنَّ الجسم الصَّغِير مساوٍ للجسم الكبير في قبول الانقسام إلى غير النِّهاية، فلو امتنع انطباع العظيم في الصَّغِير لانقطع قبول الصَّغِير القسمة قبل انقطاع قبول الكبير، والتَّالي باطل.

وفيه نظر، سلَّمناه، لكن لا نسلِّم أنَّا نرى أعظم من مقدار نقطة النَّاظر، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: إن النَّاظر لا يدرك من المنظور إليه، إلّا جزءاً صغيراً مساوياً لنقطة النَّاظر، لكن لسرعة انتقالاته من جزء إلى جزء في زمان قصير، يظنّ أنَّه رأى الكُلّ دفعة؟

وقوله: «ولمّا رأينا القريب على قربه والبعيد على بعده» إشارة إلى الوجه الثَّاني، وتقريره: أنْ يُقالَ: لو كان الإبصار لأجل الانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد، لأنَّ المبصر إذا كان هو الشَّبح المنطبع في العين، وذلك الشبح لا يختلف حاله بأنْ يرتسم من شيء بعيد أو من شيء قريب، كالجسمين إذا حضرا عند الرَّائي أحدهما من مكان بعيد والآخر من مكان قريب، فالرَّائي من حيث الإبصار لا يميز بينهما من جهة أن أحدهما من مكان بعيد والآخر من مكان قريب.

---

(١) ك: «نقطة الباصرة».

أجابوا عنه بأنْ قالوا: إن الشَّرطيّة ممنوعة، وإنَّما تصدق إنْ لو لم تنطبع صور المسافات الطَّويلة والقصيرة في الرَّائي، لِمَ قلتم: بأنه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

وهذان الوجهان إنما يلزمان من قال:«المرئي هي الصورة المنطبعة فقط». أما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطاً لإدراك المرئي الكبير في الخارج فلا يرد عليه ذلك.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وهذان الوجهان إنما يلزمان على قول من يقول: المرئيّ هو الصُّورة المنطبعة فقط..» إلى آخره.

أقول: القائلون بالانطباع فريقان:

الأوَّل: الذين قالوا: متى كانت الحاسّة سليمة وكان المرئيّ حاضراً قد وقع عليه الضَّوء فإنَّه يحدث صورة مساوية لصورة المرئيّ في الرُّطوبة الجليديّة بسبب واهب الصُّور، ويكون المدرك هو تلك الحَقِيقة المنطبعة في الحاسّة دون ما في الخارج.

والفريق الثَّاني: الذين قالوا: إنَّهُ يحدث في العين صورة صغيرة عند فتح الحاسّة السَّليمة، وتكون تلك الصُّورة شرطاً في إدراك المرئيّ /[ص: ١٠٩أ] في الخارج.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: الوجهان المذكوران إنما يبطلان قول الفريق الأوَّل، وأمَّا قول الفريق الثَّاني فلا يرد عليهم شيء منهما.

أمَّا الأوَّل: فلأنَّهم لا يقولون بانطباع صورة مساوية للمرئيّ في العين.

وأمَّا الثَّاني: فلأنَّهم قالوا: المدرك هو ما في الخارج، فلا جَرَمَ يدرك القريب على قربه والبعيد على بعده، لكن هذا الإدراك مشروط بحصول صورة صغيرة في العين.

احْتَجَّ القائلون بالانطباع بوجهين:

أحدهما: أنَّا نرى نصف كرة العالم في المرآة، وذلك لأجل انطباع تلك الصُّورة فيها، وإذا جاز انطباع العظيم في الصَّغِير هناك، فليجز هاهنا أيضاً.

الثَّاني: أنَّا نتصوّر جبلاً من ياقوت وبحراً من زئبق، والمتصوّر لا بُدَّ أن يكون موجوداً، وإذ ليس في الخارج فهو في الذِّهن، وإذا جاز ذلك فليجز مثله ها هنا.

أجاب الإمام عنه في «الملخَّص» بأنَّا لا نسلِّم انطباع شيء في المرآة ووجود شيء في الأذهان. ونحن نقول بعد تسليم هذا: ما ذكروه قياس، والقياس لا يفيد الظَّنّ، فضلاً عن اليقين.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الإدراك عند سلامة الحاسة وحضور المبصر وسائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا، خلافاً للمعتزلة والفلاسفة)

لنا: أنا نرى الكبير من البعيد صغيراً، وما ذاك إلا لأنّا نرى بعض أجزائه دون البعض مع استوائها بأسرها في كل الشرائط. ولأنا لما رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كل واحد من أجزائه، ويستحيل أن تكون رؤية كل واحد من تلك الأجزاء مشروطة برؤية الجزء الآخر وإلا وقع الدور، فرؤية كل واحد منها غنية عن رؤية الآخر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الإبصار عند سلامة الحاسّة وحضور المبصر وسائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا، خلافاً للمُعْتَزِلة والفلاسفة..» إلى آخره.

أقول: زعمت الفلاسفة والمعتزِلة أن الحاسّة متى كانت سليمة عن الآفات وكان المرئيّ حاضراً ولم يكن في غاية القرب ولا في غاية البعد ولا يكون صغيراً جدّاً ولا لطيفاً وليس بين الرَّائي والمرئيّ حجاب وكان مقابلاً للرائي أو في حكم المقابل يجب حصول الرُّؤية.

وعندنا لا يجب ذلك عند حصول هذه الشرائط، وهو مذهب أبي الهذيل من المُعْتَزِلة.

احْتَجَّ الأصحاب عليه بوجهين:

الأوَّل: أنَّا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً، واستحال أن نرى جميع أجزائه وإلَّا لرأيناه كبيراً، فإذن ذلك لأنَّا نرى بعض أجزائه دون البعض، مع أن تلك الشرائط حاصلة بالنِّسْبة إلى الأجزاء الغير المرئية حسب حصولها بالنِّسْبة إلى المرئية.

والفلاسفة والمُعتزِلة يمنعون استواء جملة الأجزاء بالنِّسْبة إلى الرَّائي في جميع الشرائط، ويقولون: لِمَ لا يجوز أن يكون الجزء الذي هو وسط المرئيّ يكون أقرب إلى الرَّائي من الأجزاء التي هي على الأطراف؟

ثم قالوا: ولئن سلَّمنا ذلك، لكن لا نسلِّم أنَّه لا سبب سوى ما ذكرتموه.

أمَّا على القول بالانطباع فلجواز أنْ يُقالَ إنَّهُ يرتسم فيها بين النَّاظر والمرئيّ مخروط[1] متوهم زاويته تلي النَّاظر وقاعدته تلي المرئيّ، وكلَّما كان المرئيّ أبعد كانت تلك الزَّاوية أصغر [وأدقّ]، ومتى كانت أصغر كانت الصُّورة المنطبعة فيها أصغر.

وأمَّا على القول بالشُّعاع فلجواز أنْ يُقالَ إن المرئيّ إذا كان بعيداً تفرّقت الأَشِعّة ولم تتصل بجميع أجزاء المرئيّ.

وأمَّا على القول الثَّاني لأصحاب الشعاع فلجواز / [ص: ١٠٩ب] اختلاط الأبخرة بالهواء المتَّصِل بين الرَّائي والمرئيّ الذي إضاءَتُه[2] شرط للإبصار.

---

(١) مقابله في هامش ص: «حاشية: إذا أخذنا مثلثاً قائم الزاوية وأثبتناه على أحد الضلعين المحيطين بالقائمة وأدرناه إلى وضعه الأول فالشكل الحادث بعده هو المخروط، والدائرة الحادثة من إدارة الضلع المثبت يقال لها: قاعدة المخروط، والضلع الآخر من الضلعين المخروطين بالقائمة يقال له: سهم المخروط، ورأسه ورأس المخروط».

(٢) ش: «أضاء به» تصحيف.

وإذا احتمل ما ذكرناه فلماذا يضاف إلى ما ذكرتم دون ما ذكرنا؟ لا بُدَّ له من دليل.

الوجه الثَّاني: هو أنَّا إذا رأينا الجسم الكبير فقد رأينا جميع أجزائه وإلَّا لما رأيناه كبيراً، فلا يخلو: إمَّا أن تتوقّف رؤية كلّ واحد من الأجزاء على رؤيتنا للجزء الآخر، أو تتوقّف رؤية بعض الأجزاء على رؤية البعض الآخر دون العكس، أو لا تتوقّف رؤية شيء من الأجزاء على رؤية الجزء الآخر.

والأوَّل محال لإفضائه إلى الدَّوْر. والأخيران يقتضيان رؤية جزء صغير لا يتوقّف إبصاره على رؤية غيره عند رؤيتنا الجسم الكبير، ولو كان كذلك[1] لوجب أن نرى الجزء الذي لا يتجزّأ عند انفراده وحصول جميع الشَّرائط، وذلك محال.

وفيه نظر، لأنا لا نسلم جواز رؤية الجزء الذي لا يتجزَّأ عند الانفراد على ذلك التقدير، فإنَّه لا يلزم من عدم توقّف رؤيته على رؤية الجزء الآخر أن لا تكون رؤيته موقوفة على شيء، فإنَّه من الجائز أن تكون رؤية كلّ واحد[2] من الأجزاء موقوفة على وجود ذات الجزء الآخر، وعند الانفراد هذا الشَّرط منتفٍ، فلا تحصل الرُّؤية. ولا نسلِّم أيضاً حصول جملة الشرائط بالنِّسْبة إلى الجوهر الفرد عند انفراده، فإنَّه في غاية الصِّغَر واللَّطافة.

ولَئِن سلَّمنا[3] لكن لا نسلِّم امتناع التَّالي، فإنَّ النَّاس اختلفوا في إمكان رؤيته منفرداً.

---

(١) مقابل هذا المكان في حاشية ص تعليق: «فلو وجب إبصار ما يصحّ إبصاره عند حصول تلك الشرائط» يشير إلى ما في نسخة ما أخرى للكتاب، بدل قوله (ولو كان كذلك)..

(٢) ك: «أحد».

(٣) ك: «سلمناه».

قال الإمام الرازي:

واحتجوا بأنه لو لم يجب ذلك لجاز أن يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لا نراها.

والجواب أنه معارض بجميع العاديات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأَنّه لو لم يجب ذلك لجاز أن يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لا نراها».

أقول: هذا إشارة إلى حُجّة المخالفين، وهم فريقان:

الأوَّل: الذين ادَّعَوْا فيه الضَّرورة، وأبو الحسين البصريّ منهم.

والفريق الثَّاني: الذين زعموا أن هذه المسألة اسْتِدْلاليّة، وابن متّويه من المُعْتَزِلة منهم، قالوا: لو لم تجب الرُّؤية عند استجماع الشرائط لارتفعت الثِّقة بالمشاهدات، لجواز أن تكون بحضرتنا شموس وأقمار وأجسام عظيمة كالجبال وأصوات هائلة ونحن لا ندركها، ولو جاز ذلك لارتفع الأمان عن المحسوسات، وهو عين السَّفْسَطة.

أجاب الإمام عنه بأنَّ ما ذكرتموه معارَضٌ بجميع العاديَّات.

وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم انتفاء جواز ذلك، غاية ما في الباب أنَّا نقطع بأنَّه غير واقع، لكن لا يلزم من القطع بعدم الوقوع عدم الجواز. كجميع الأمور العاديّة، فإنَّا نعلم قطعاً أن ماء دِجْلة لم ينقلب دماً / [ص: ١١٠أ] ودُهناً، وأنَّه ليس في السَّماء شموس كلّ واحدة منها أعظم من هذه الشَّمس، وأني إذا خرجت من الدَّار لم ينقلب ما فيها من الأواني أُناساً فُضلاء مدقِّقين في الحكمة والهندسة، مع جواز كلّ ذلك إمَّا للفاعل المختار، أو للشكل الغريب.

وأمَّا ما ذكره أبو الحسين البصْريّ فغير مسموع لأنَّه دعوى للضَّرورة[1] في محلّ النِّزَاع.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اختلفوا في أنه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصماخ)

فعندنا أنه غير واجب، خلافاً للفلاسفة والنَّظام.

لنا: أنه لو كان كما قالوا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب، لأن الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الأول الذي باعتباره كان حاملاً للحروف. ولأنه كان يجب أن لا ندرك جهات الصوت، كما أنّا لما لم نلمس الشيء إلا حال وصوله إلينا، لا جرم لا ندرك بمجرد اللمس جهة وصوله إلينا.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اختلفوا في أنَّه هل يعتبر في السَّمع وصول الهواء الحامل للصَّوت إلى الصِّماخ؟ فعندنا إنَّهُ غير واجب..» إلى آخره.

أقول: قالت الفلاسفة: لا يحصل السَّماع[2] إلّا عند وصول الهواء الحامل للصَّوت المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصِّماخ ومصادمته الجلدة الرَّقيقة الممدودة عليه، ووافقهم النظّام في ذلك.

وعندنا أن ذلك ليس بِشَرْطٍ، بل هو إدراك يخلقه الله تعالى في المدرك من غير حاجة إلى وصول ذلك الهواء إلى الصِّماخ.

واحتجَّ الإمام على فساد ما قالوه بوجهين:

---

(١) ش، ك: «دعوى الضرورة».

(٢) ش، ك: «والسماع لا يحصل».

الأوَّل: لو كان وصول الهواء المتموِّج الحامل للصَّوت إلى الصِّماخ شرطاً في السَّماع لما سمعنا صوت من حال بيننا وبينه جدار صلب، لأنَّ ذلك الجدار إن لم يكن فيه شيء من (المنافذ و) المسامِّ فظاهر، وإن كان فيه مسامٌّ فلأنَّ الهواء المتموِّج الحامل للصَّوت النَّافذ في تلك المسامِّ يتشوش، ولا تبقى أشكال تلك الحروف على الهيئة التي خرجت من فم المتكلّم ونظامها وترتيبها، ولما كان ذلك باطلاً، فكذا ما ذكروه.

قالت الفلاسفة: لِمَ قلتم بأنَّ الجدار إذا كان فيه مسامّ لا يحصل السَّماع؟ وأمَّا ما ذكرتموه من تشويش الهواء بسبب النُّفُوذ في تلك المسامّ فإنما يوجب عدم السَّماع إن لو كان الحامل للصَّوت كلّ الهواء من حيث هو كل، وليس كذلك، بل كما أن كلّ الهواء حامل فكذلك كلّ واحد من أجزائه حامل، فأي جزء وصل إلى الصِّماخ حصل الشعور بالصَّوت.

فإنْ قلت: الحامل للصَّوت إمَّا كلّ الهواء فقط، أو هو وكلّ واحدٍ من أجزائه أيضاً. فإنْ كان الأوَّل فعدم السَّماع ظاهر حينئذٍ. وإن كان الثَّاني وجب أن نسمع الشَّيء مراراً كثيرة لوصول كلّ واحد من تلك الأجزاء إلى الصِّماخ وإيجابه السَّماع.

قلت: لا نسلِّم لزوم وجوب السَّماع مراراً كثيرة على التقدير الثَّاني، وإنَّما يلزم ذلك إن لو وصل كلّ واحد من تلك الأجزاء المتكيفة بتلك الحروف إلى الصِّماخ، وهو ممنوعٌ، بل الواصل الأوَّل يمنع غيره / [ص: ١١٠ب] من الوصول إليه، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

وقوله: «ولأنَّه كان يجب أن لا ندرك جهات الصَّوت» إشارة إلى الوجه الثَّاني، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كان وصول[1] الهواء الحامل للصَّوت إلى الصِّماخ شرطاً للسماع لما أدركنا جهات الأصوات وقربها وبعدها، لأنَّ الجهة والقرب والبعد لا

---

(١) ك: «لو كان وجود».

يبقى لها أثر عند بلوغ الهواء الحامل للصَّوت إلى الصِّماخ كما في الملموس وإنَّا لما لم نلمسه إلّا حال وصوله[1] إلينا لا ندرك جهته وقربه وبعده البتّة.

احْتَجّت الفلاسفة بوجوهٍ:

الأوَّل: أنّ وصول الهواء الحامل للصَّوت إلى الصِّماخ لو لم يكن شرطاً لوجب أن يحصل السَّماع لمن سدَّ تجويف أذنه، ومن البيِّن أنَّه ليس كذلك.

الثَّاني: أن من رأى إنساناً يقرع المطرقة على السِّندان، فإنْ كان قريباً سمع الصَّوت والقرع معاً، وإن كان بعيداً سمع الصَّوت بعد القرع وذلك لتوقّف السَّماع على وصول الهواء إلى الصِّماخ.

الثَّالث: من اتخذ أنبوبة ووضع أحد طرفيها على فمه والآخر على صماخ إنسان، وتكلّم فيه بصوت عالٍ سمعه ذلك الإنسان دون الحاضرين، فلو لم يكن وصول الهواء إلى الصِّماخ شرطاً في السماع لما اختصّ السَّماع بذلك الإنسان.

الرَّابع: لو لم يكن وصول الهواء الحامل إلى الصِّماخ شرطاً لحصل سماع كلّ صوت، والتَّالي باطل، لأنَّ عند هبوب الرياح ربما سمع الصَّوت القريب ولا يسمع البعيد لانحراف تلك الأهويّة المتموجة الحاملة لذلك الصَّوت وميلانها من جانب إلى جانب عند هبوب الرياح.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: إدراك الشم)

قد يكون لتكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الرائحة. وقد يكون لانفصال أجزاء لطيفة منها ووصولها إلى خيشومنا كما في المتبخرات. وقد يكون

---

(١) ك: «حال الوصول».

تعلق القوة المدركة بالرائحة وهي هناك. وهذا أضعف الاحتمالات. وأما إدراك الذوق فقد تقدم الكلام فيه.

فهذه إشارة مختصرة إلى أقسام الأعراض.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «إدراك الشمّ قد يكون لتكيف الهواء المتَّصِل بالخيشوم..» إلى آخره.

أقول: اختلف النَّاس في كيفيّة تأدِّي الروائح إلى المشامِّ:

فقال قوم: إن الهواء المتوسّط بين الشَّامّ والمشموم يتكيف بتلك الكيفيّة، ويوصلها إلى القُوّة الشَّامة.

وقال آخرون: إن ذلك بسبب أَنَّهُ يتخلل من الجسم ذي الرَّائحة أجزاء لطيفة وتخالط الهواء المتوسّط بين المشموم وبينه ويوصلها ذلك الهواء إلى القُوّة الشَّامة.

وقال المتكلّمون: إن الشمّ إنما يحصل لتعلّق القُوّة الشَّامة بالمشموم حيث هو، كتعلّق العلم بالمعلوم، والقدرة بالمقدور.

أمَّا الفريق الثَّاني فقد احْتَجّوا بوجهين:

الأوَّل: أن الأمر لو لم يكن كما ذكرناه، لما كانت الحرارة وما يُهيِّج الروائح كالدلك والتبخير ممَّا يذكي الروائح، ولما كان البرد يحقنها.

الثَّاني: أن التُّفاح يذبل بكثرة الشمّ، وذلك يدلّ على تخلل أجزائه.

وأمَّا الفريق الأوَّل فقد احْتَجّوا على ذلك بأنَّ الشمّ إمَّا أن يكون لما ذكرناه، / [ص: ١١١أ] أو لما ذكره الفريق الثَّاني. والثَّاني باطل، وإلّا لَكانت الروائح التي تملأ المحافل تنقص من الجسم ذي الرَّائحة. فتعيّن الأوَّل، وهو المطلوب.

وأنت تعلم أنَّه لا يلزم من إبطال ما ذهب إليه الفريق الثَّاني تعيّن ما ذكروه، لاحتمال أن يكون الحقّ غير ما ذهب كلّ واحد منهما إليه. والإمام جعل ما ذكره المتكلّمون أضعف الاحتمالات من غير الإشارة إلى دليل يوجب ضعفه.

قال الإمام الرازي:

فصل في أحكام الأعراض، وهي أقسام

(مسألة: اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع انتقال الأعراض)

لأن الانتقال عبارة عن الحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر، وذلك إنما يعقل في المتحيز. والعمدة المشهورة أنّا لو قدرنا العرض خالياً عن جميع الأوصاف غير اللازمة فإما أن لا يحتاج حينئذ إلى المحل أو يحتاج.

والأول باطل، لأنه يكون حينئذ غنياً بذاته عن المحل، والغني بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه إليه، لأن ما بالذات لا يزول لأجل ما بالعرض.

وإن احتاج فإما أن يحتاج إلى محل مبهم، وهو محال لأن مقتضى الوجود في الخارج موجود في الخارج، والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج. أو إلى محل معين، فيلزم استحالة مفارقته عنه، وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن لا يحتاج إليه؟ قوله: لأن الغني بذاته عن المحل لا يعرض له ما يحوجه إليه.

قلنا: العرض عندنا لا يصدق عليه أنه يجب أن لا يكون في المحل حتى يكون ذلك منافياً لحصوله في المحل، بل يصدق عليه أنه نظراً إلى ذاته لا يجب أن يكون في المحل، وهذا لا ينافيه الحصول في المحل لسبب منفصل.

سلمنا أنه يحتاج إلى المحل، لكن لم يحتاج إلى محل معين؟ وما ذكرتموه منقوض باحتياج الجسم المعين إلى مكان غير معين. ولأن الواحد بالنوع معين، فاحتياج الواحد بالشخص إلى المحل الواحد بالنوع لا يوجب تعين المحل الواحد بالشخص.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اتَّفق المتكلّمون والفلاسفة على امتناع الانتقال على الأعراض» إلى آخره.

أقول: أمَّا المتكلّمون فقد احْتَجّوا على إثبات [هذا] المطلوب بما ذكره الإمام أولاً، وتقريره أنْ يُقالَ: كلّ منتقل مُتَحَيِّز، ولا شيء من العَرَض مُتَحَيِّز، فلا شيء من المنتقل بعَرَض، وعكسه[1] المطلوب.

أمَّا الصُّغْرَى فلأنَّ الانتقال عبارة عن الحركة، والحركة عن[2] حصول المُتَحَرِّك في حَيِّز بعد أن كان في حَيِّز آخر، وهذا المعنى لا يتحقّق إلّا للمُتَحَيِّز.

وأمَّا الكُبْرى فظاهرة.

ولِأنَّ الانتقال أمر جائز لا بُدَّ له من مخصّص ومُرجِّح، وليس هو ذات المنتقل وإلّا لَكان منتقلاً دائماً. فهو إمَّا الفاعل أو معنًى قائم به، وأيّاً ما كان يلزم قيام المعنى بالمعنى، لأنَّ الفاعل لا يكون أثره عين ذات المنتقل لاستحالة تحصيل الحاصل، فهو إذن معنًى قائم.

ولِأنَّ الانتقال لو جاز على الأعراض لكانت باقية، وبقاء الأعراض محال، على ما سيأتي.

وأمَّا الفلاسفة فقد احْتَجّوا عليه بما ذكره الإمام ثانياً، وتقريره أنْ يُقالَ: لو قدرنا العَرَض خالياً عن جميع الصِّفات غير اللَّازمة[3] فلا يخلو: إمَّا أن يكون محتاجاً[4] إلى المحلّ أو لا يكون محتاجاً إليه. والثَّاني محال، وإلَّا لما عَرَض له الحلول في المحلّ، لأنَّ الغَنِيّ بذاته عن الشَّيء لا يَعْرِض له ما يوجب الحاجة إليه، فتعيّن الأوَّل. وحينئذٍ لا يخلو إمَّا أن يحتاج إلى محلّ معيّن، أو إلى محلّ غير معيّن، والثَّاني محال لأنَّ مقتضى الوجود في الخارج موجود في الخارج، والمبهم وغير المعيّن من حيث هو مبهم وغير معيّن غير موجود في الخارج، ولمّا بطل هذا القسم تعيّن

---

(١) مقابله في حاشيتي ص، ك تعليق: «أي: لا شيء من العرض بمنتقل».

(٢) ك: «والحركة عبارة عن».

(٣) ك: «الغير اللازمة».

(٤) ك: «إما أن يحتاج».

احتياجه إلى محلّ معيّن، فخصوصيته إذن متعلّقة بذلك المحلّ، فاستحال مفارقته عنه، وهو المطلوب.

واعترض عليه الإمام وقال: «لِمَ لا يجوز أن لا يحتاج إلى المحلّ لذاته وتعرض له الحاجة إلى المحلّ بسببٍ»؟

قوله: «لأنَّ الغَنِيّ بذاته عن الشَّيء لا يَعْرِض له ما يحوجه إليه».

قلنا: لا نسلِّم غناه عن المحلّ لذاته، بل المفروض عدم احتياجه إلى المحلّ لذاته، ولا يلزم من ذلك عدم احتياجه إلى المحلّ فضلاً عن غنائه / [ص: ١١١ب] عنه لذاته، فيجوز أن يحتاج إلى المحلّ بسببٍ منفصل.

سلَّمنا فساد هذا القسم، لكن لِمَ لا يجوز أن يحتاج إلى محلّ غير معيّن؟

قوله: «لأنَّ مقتضى الوجود في الخارج موجود في الخارج إلى[1] أمر معيّن».

قلنا: لا نسلِّم، بل هو منقوض بصور، منها أن الجسم المعيّن مقتضاه الحصول في مكان غير معيّن. ومنها المادّة المعيّنة، فإنَّ مقتضاها المقارنة لصورة غير معيّنة. ومنها النَّفس، فإنها محتاجة في الحدوث إلى مادّة غير معيّنة.

ولَئِن سلَّمنا احتياجه إلى محلّ معيّن، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك المعيّن واحداً بالنَّوْع لا بالشَّخص؟ فالمحلّ المحتاج إليه يكون واحداً بالنَّوْع، واحتياج الواحد بالشَّخص إلى المحلّ الواحد بالنَّوْع لا يوجب تعيّن المحلّ الواحد بالشَّخص.

والإمام ذكر في «الملخَّص» دليلاً آخر على هذا المطلوب، وهو أن تشخّص العَرَض المعيّن وتعيّنه ليس لماهيَّته[2] وإلّا لَكان نوعه في شخصه. ولا لأمرٍ حالّ فيه

---

(١) ش: «أي».
(٢) ك: «لماهية».

وإلّا لَكان مكتفياً في وجوده بموجده[1] وفي تشخّصه[2] بما يحلّ فيه، فيكون غنيّا عن المحلّ فلا يحلّ فيه أصلاً. ولا لما لا يكون حالّاً فيه ولا محلًّا له، لأنَّ نسبته إليه كنسبته إلى غيره، فلا يكون علة لتشخّصه وتعيّنه لكونه ترجيحاً بلا مُرجِّح. فتشخّصه وتعيّنه إذن بمحلّه، فاستحال مفارقته عنه.

ثم قالوا: ولا ينتقض هذا الدَّليل بالجسم المعيّن بالنِّسْبة إلى الحيِّز والوضع المعيّنين، لأنَّ تعيّنه ووضعه لتعيّن صورته المقتضية لمادَّته التي تعيَّنت[3] بسبب تعيّن الصُّورةِ[4] السَّابقة، وعلى هذا التَّرتيب لا إلى أوَّل، وحينئذٍ جاز مفارقته عن الحيِّز والوضع المعيّنين. ولا يتمشى ذلك في العَرَض المعيّن، إذ ليس له صورة وراء العَرَضيّة، وقد بيَّنَّا امتناع تعليل التعيّن بها.

ثم قالوا: ولا[5] بالمادّة المتعيّنة بالنِّسْبة إلى الصُّورة المتعيّنة، لأنَّ تعيّن المادّة بالصُّورة من حيث هي صورة، وتعيّنها بهذه الصُّورة ليس لاحتياجها في تعيّنها إليها، بل لأنَّه لما اتَّفق مقارنتها بها عَرَضَ[6] لها الحاجة في تعيّنها إليها، وإذا كان كذلك جاز مفارقتها عن الصُّور[7] المعيّنة.

ولقائلٍ أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يحتاج العَرَض أيضاً في تشخّصه إلى المحلّ من حيث هو محلٌّ لا إلى المحلّ المعيّن، لكن لما اتَّفق أن حلّ في المحلّ المعيّن عَرَض له الحاجة إليه في تعيّنه؟ وتوجيه هذا السؤال على ما قاله الإمام في الكتاب أنْ يُقالَ: لِمَ

(١) ك: «بموجوده».
(٢) ك: «شخصه».
(٣) ش: «لمادته المتعيّنة».
(٤) ك: «بسبب، يعني الصورةَ»!
(٥) ش، ك: «قالوا أوّلاً».
(٦) ش، ك: «عرضت».
(٧) ش: «الصورة».

قلتم بأنَّ تشخّصه إذا كان بالمحلّ وجب أن يكون بمحلٍّ[1] معيّن؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون بالمحلّ من حيث هو محلّ؟ وحصول تعيّنه بالمحلّ المعيّن ليس لأنَّه يحتاج في تعيّنه إليه، بل لأنَّه لمّا اتَّفق أن صار حالًّا فيه عَرَض له الحاجة إليه في التعيّن.

وأجاب بعض الفضلاء عنه بما لفظه هذا: «إن مبدأ وجود المادّة ليس شيئاً[2] من هذه الصُّور، بل العقل الفعال، فهو[3] موجود / [ص: ١١٤أ][4] متعيّن الوجود ومتشخّصه، وهذه الصُّور شرائط في إمكان تأثيره في استبقاء هذه الهيولى، ومن الجائز أن يكون المُؤَثِّر معيّناً ويكون تأثيره موقوفاً على أمور كثيرة باعتبارِ وجه مشترك، حتى إن أيَّ واحد منها[5] حصل كفى. وأمَّا ها هنا فقد بيَّنَّا أن سبب تعيّن العَرَض هو محلّه المخصّص[6] باللَّواحق الجزئيّة، فتمتنع أن تكون وحدته نوعيّة، فإنَّ الواحد النَّوْعي لا يتقرر في الخارج فإذن لا بُدَّ من أن يكون عِلة تعيُّنه شيئاً معيّناً».

وأنت لا يخفى عليك أن هذا إعادة لما وقع السؤال عليه، وأن مبدأ المادّة العقل الفعال أو شيء من هذه[7] الصُّور لا تعلّق له بهذا الكلام، فلا يندفع به السؤال المذكور.

ثم قالوا: ولا ينتقض أيضاً بالنَّفس النَّاطقة بالنِّسْبة إلى البدن المعيّن، لأنَّ النَّفس وإن كانت محتاجة في حدوثها إلى البدن لكنَّها غنيّة في جوهرها عن جميع الأبدان، ولذلك لم تنطبع في شيء منها.

---

(١) ك: «المحل».

(٢) ص: «ليس شيء»!

(٣) ش، ك: «وهو».

(٤) هكذا قفز الترقيم في ص من ١١١ إلى ١١٤.

(٥) ص: «منهما».

(٦) ك: «المخصوص».

(٧) ك: «هذا»!

وأمَّا الأعراض فإنها كما وجدت احتاجت في وجودها الحادث إلى المحالِّ فامتنع مفارقتها عنها وإلَّا لزم عدمها.

وهذا أيضاً فيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم احتياج العَرَض إذا وجد إلى محلّ معيّن، بل إلى المحلّ من حيث هو محلّ، فجاز مفارقته عن المحلّ المعيّن.

لا يقال: لو كان تشخّص العَرَض لمحلّه فتشخّص المحلّ إن كان بالحالّ فيه لَزِمَ الدَّوْرُ، وإن كان بمحلّ آخر لزم التَّسلسُل.

لأنَّا نقول: المختار هو الأوّل والدَّوْر غير لازم، لأنَّا لا نجعل تشخّص كلّ واحدٍ منهما عِلة لتشخّص الآخر، بل نقول: ماهيّة كلّ واحدٍ منهما عِلة لتشخّص الآخر.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض، خلافاً للفلاسفة ومعمر)

لنا: أنه لا بد من الانتهاء بالآخرة إلى الجوهر، وحينئذ يكون الكل في حيز الجوهر تبعاً له، وهو الأصل، فالكل قائم به.

واحتجوا بأن السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوداية والبياضية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فاللونية صفة مغايرة للسوادية قائمة بها. وهما موجودان لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم، فاللونية عرض قائم بالسوادية.

وأيضاً فكون العرض حالاً في المحل ليس نفس العرض وليس نفس المحل، لصحة أن يعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول. وليس الحلول أمراً عدمياً لأنه نقيض اللاحلول فيه، فهو صفة قائمة بذلك العرض. ثم الكلام فيه كالكلام في الأول، فههنا أعراض لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر.

والجواب عنها بمقدمات تقدم تقريرها.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اتَّفق المتكلّمون على امتناع قيام العَرَض بالعَرَض، خلافاً للفلاسفة ومعمر..» إلى آخره.

أقول: أمَّا المتكلّمون فقد احْتَجّوا على ذلك بأنَّه لا بُدَّ للأعراض من محلّ جوهري، فيكون كلّ واحدٍ منها حاصلاً في حَيِّز الجوهر وتبعاً له. وإنَّما قلنا ذلك لأنَّ المعنى من قولنا: إن ج مثلاً حلّ في ب، هو أن حصول ج في الحيث والحيِّز الذي حصل فيه ب ليس على سبيل الاستقلال بل على طريق التبعيّة لحصول ب فيه، فإذا لم يكن لـ ب حصول في ذلك الحيِّز على سبيل الاستقلال لم يكن جعل أحد الحصولين تبعاً للآخر أولى من العكس، فإمَّا أن يقوم كلّ واحد منهما بالآخر وهو محال، أو لا يقوم واحد منهما بالآخر، بل يحصلان في ذلك الحيِّز تبعاً لحصول ثالث فيه، ثم ذلك الثَّالث إن كان عَرَضاً عاد الكلام فيه، وإن كان جوهراً فهو المطلوب.

قالت الفلاسفة: إنَّا لا نسلِّم أن الحلول عبارة عَمَّا ذكرتم، بل هو عبارة عن أن يختصّ شيء بشيء بحيث يصير أحدهما منعوتاً والآخر ناعتاً وإن لم يكن ماهيّة ذلك الاختصاص معلومة[1]، وحينئذٍ يسمى الناعت حالًّا والمنعوت محلّا، وكيف فإنَّ للباري / [ص: ١١٤ب] تعالى نعوتاً حقيقيّة كانت أو إضافيّة مع امتناع ما ذكرتموه هناك.

ثم قالوا: كلّ واحد من الأعراض موصوف بالوَحْدة، والوَحْدة عَرَض، فيكون العَرَض قائماً بالعَرَض.

ولِأنَّ ها هنا أعراضاً يمتنع نعت الجسم بها ويصحّ وصف العَرَض بها كالبُطْء والسُّرْعة، فإنَّه يستحيل نعت الجسم بهما، فإنَّ الجسم الذي يكون في جسميته بطيئاً أو سريعاً غير معقول، فهما إذن نعت ووصف للحركة.

---

(١) ك: «معلوماً».

وأمَّا معمر فقد احْتَجَّ بما ذكره الإمام، وهو وجهان:

الأوَّل: أنّ السَّواد والبياض يتشاركان في اللَّونيّة، ويتخالفان في السَّواديّة والبياضيّة، وما به الاشتراك مغاير لما ليس به الاشتراك، فاللَّونيّة صفة وجوديّة زائدة على السَّواديّة والبياضيّة قائمة بهما، ولا شَكَّ أن الكُلّ عَرَض، فالعَرَض قام بالعَرَض، وهو المطلوب.

الثَّاني: وهو كون العَرَض حالًّا في المحلّ ليس هو نفس العَرَض ولا نفس المحلّ، لأنَّه يصحّ تعقُّل كلّ منهما مع الذهول عن ذلك الحلول. وليس أمراً عدميّاً لأنَّه نقيض اللَّاحلول الذي هو عدميّ لصدقه على المعدوم. فهو إذن صفة قائمة بذلك العَرَض، ثم الكلام فيه كما في الأوَّل. فها هنا أعراض يقوم كلّ واحد منها بالآخر [على سبيل الترتيب] لا إلى نهاية، وهو[1] المطلوب.

أجاب المتكلّمون عَمَّا احْتَجَّ به الفلاسفة بأنْ قالوا: لا نسلِّم كون الوَحْدة والبُطْء والسُّرْعة صفات وجوديّة قائمة بالعَرَض.

أمَّا الوَحْدة فلأنَّها لو كانت وجوديّة لكان لها وَحْدة أخرى، ولزم التَّسلسُل.

وأمَّا البُطْء والسُّرْعة فلأنَّ البُطْء عبارة عن تخلل السكنات، والسُّرْعة عن اتِّصال الحركة. فيكون حاصل البُطْء أن الجسم يسكن في بعض الأحيان ويتحرك في بعضها، وحاصل السُّرْعة أن الجسم لا يفتر في حركته. فيكونان من صفَات الجسم.

وأجابوا عن الوجهين اللذين ذكرهما معمر بأنَّا لا نسلِّم أن اللَّونيّة والحاليّة أمران وجوديّان.

وأمَّا اللَّونيّة فإنما يلزم أن تكون وجوديّة إن لو كان اشتراك السَّواد والبياض فيها اشتراكاً معنويّاً، وهو ممنوعٌ، فإنَّ إطلاق اللَّون على الألوان اشتراك لفظيّ محض.

---

(١) ك: «وهي».

ولَئِن سلَّمنا كونها وجوديّة لكن لا يجوز أن تكون صفة قائمة بها، لأنَّها لو كانت وجوديّة لكانت جنساً للألوان، والجنس جزء من النَّوْع، والجزء متقدّم، فلو كانت صفة قائمة بها لزم كون الشَّيء متقدّماً ومتأخّراً معاً، وإنَّهُ محالٌ.

وأمَّا الحالّيّة فلأنَّها لو كانت صفة وجوديّة لكانت حالة في محلّ، وحلولها أيضاً يكون زائداً[1] عليها، والكلام فيه كما في الأوَّل[2]، فيلزم دخول صفات لا نهاية لها في الوجود، وإنَّهُ محالٌ.

وإلى هذه الأجوبة أشار الإمام بقوله: والجواب عنها بمقدّمات تقدّم تقريرها / [ص: ١١٥أ].

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اتفقت الأشاعرة على امتناع بقاء العرض)

لأن البقاء صفة، ولو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض.

ولأنه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه، لأن عدمه بعد البقاء لا يجوز أن يكون واجباً وإلا لانقلب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، بل يكون جائزاً.

وله سبب، وهو إما وجودي أو عدمي. أما الوجودي فإما الموجب كما يقال إنه يفنى لطريان الضد. وهو محال، لأن طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الأول عنه، فلو علل ذلك العدم به لزم الدور.

وإما المختار كما يقال: الله تعالى يعدمه. وهو محال، لأن المعدِم عند الإعدام إما أن يكون قد صدر عنه أمر أو لم يصدر، فإن صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر

---

(١) ك: «زائدة»!

(٢) ص: «والكل فيه كمال الأول»!

وجودي، فهذا يكون إيجاداً لا إعداماً. وإن لم يصدر عنه أثر فهو محال، لأن القادر لا بد له من أثر.

وأما العدمي فإنه ينتفي لانتفاء شرطه، لكن شرطه الجوهر وهو باق، والكلام في كيفية عدمه كالكلام في كيفية عدم العرض. فثبت أنه لو صح بقاؤه لامتنع عدمه، لكنه قد يعدم فيمتنع بقاؤه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اتَّفقت الأشاعرة على امتناع بقاء العَرَض..» إلى آخره.

أقول: ذهب جميع القدماء من أصحابنا إلى استحالة بقاء الأعراض، وخالفهم الإمام في ذلك، وهو قول المُعْتَزِلة والفلاسفة.

واحتجَّ الأصحاب على ذلك بوجهين:

الأوَّل: أن البقاء صفة قائمة بذات الباقي، فلو بقي العَرَض لكان له بقاء، والبقاء عَرَض، فحينئذٍ يلزم قيام العَرَض بالعَرَض، وإنَّهُ محالٌ.

الوجه الثَّاني: أن نقول: من لوازم بقاء العَرَض امتناع عدمه، واللَّازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أن العَرَض لو بقي فعدمه لا يجوز أن يكون واجباً، وإِلَّا لزم انقلاب الشَّيء من الإمكان الذَّاتِيّ إلى الامتناعِ الذَّاتيّ، وهو محال.

فهو إذن من الأمور الجائزة، وكلّ جائز لا بُدَّ له من علَّة، فلعدمه علَّة، وتلك العلّة إمَّا أن تكون أمراً وجوديّاً أو أمراً عدميّاً.

والأوَّل محال، لأنَّ ذلك الأمر الوجوديّ إمَّا أن يكون موجباً أو مختاراً.

والأوَّل باطل، لأنَّ الموجب هو الضِّدّ، لكن طرآن الضدّ على المحلّ مشروط بعدم الضدّ الأوَّل عنه لامتناع اجتماع[1] الضِّدّين في محلّ واحد في زمان واحد،

---

(١) ك: «لاجتماع اجتماع»!

وإذا كان كذلك امتنع تعليل عدم الضدّ الأوَّل بطرآن الضدّ الآخر وإلَّا لَزِمَ الدَّوْرُ، وإنَّهُ محالٌ.

والثَّاني -وهو أن يكون الأمر الوجوديّ مختاراً- فهو أيضاً باطل، لأنَّ المعدِم على سبيل الاختيار (عند الإعدام) إمَّا أن يصدر منه أمر أو لم يصدر. فإنْ صدر منه أمر فيكون تأثيره في تحصيل أمر وجوديّ، فيكون ذلك إيجاداً لا إعداماً. و(لأنه)[1] حينئذٍ إمَّا أن يكون بين العَرَض وبين الصَّادر عن المعدِم المختار منافاة أو لا يكون. فإنْ كان الأوَّل كان حاصله راجعاً إلى الإعدام بالضِّد، وقد أبطلناه. وإن كان الثَّاني لا يلزم منه عدم العَرَض، فلا يكون ذلك إعداماً أصلاً. وإن لم يصدر منه أمر من الأمور فهو محال أيضاً، لأنَّ القادر المختار لا بُدَّ له من أثر.

وأمَّا الثَّاني -وهو أن تكون تلك العِلّة أمراً عدميّاً- فهو أيضاً محال، لأنَّه حينئذٍ يكون عدمه لانتفاء شرط من شرائط وجوده، لكن شرط العَرَض الجوهر، وهو باقٍ، فننقل[2] الكلام في كيفيّة عدمه بأنْ نقول: عدمه إمَّا لأمر موجود أو معدوم. والأوَّل محال لِمَا مرَّ. وكذا الثَّاني، لأنَّ عدمه حينئذٍ يكون لانتفاء شرط من شروطه، وذلك الشَّرط إن كان عَرَضاً لَزِمَ الدَّوْرُ، وإنَّهُ محالٌ. وإن كان جوهراً كان عدمه أيضاً لانتفاء شرط هو جوهر، وذلك يستلزم اشتراط كلّ جوهر بجوهر آخر لا إلى نهاية، وإنَّهُ محالٌ.

قال الإمام الرازي:

فقيل على الأول: لا نسلم أن البقاء عرض. سلَّمناه، ولكن لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالعرض؟

---

(١) ك: «وإنه».

(٢) ش: «وهو باقٍ لأنا ننقل».

وعلى الثاني: لم لا يجوز أن يجب عدمه بعد بقائه في زمان معين؟ وهذا لأن العرض عندكم كان جائز الوجود في الزمان الأول ثم انقلب ممتنعاً في الزمان الثاني، فلم لا يجوز أن يبقى أزمنة كثيرة ثم ينتهي إلى زمان يصير فيه ممتنع الوجود بعينه؟ وحينئذ ينتفي لا لسبب.

سلمنا أنه لا بد له من سبب، لكن لم لا يجوز أن ينتفي لانتفاء الشرط وهو أن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض لا تبقى؟ فعند انقطاعها يفنى الباقي.

ولا يبقى في دفع هذا الاحتمال إلا الاستقراء الذي لا يفيد إلا الظن.

قال الإمام الكاتبي:

قال الإمام: «فقيل على الأوَّل: لا نسلِّم أن البقاء عَرَض..» إلى آخره.

أقول: اعترضوا على الوجه الأوَّل بأنَّا لا نسلِّم أنّ البقاء عَرَض، ليلزم قيام العَرَض بالعَرَض.

فإنْ قلت: لو لم يكن عَرَضاً لكان جوهراً وقائماً بنفسه، وإنَّهُ محالٌ.

قلت: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان موجوداً، وهو ممنوع.

ولَئِن سلَّمنا كونه عَرَضاً وأَنَّهُ قائم به، ولكن لِمَ قلتم بأنَّ قيام العَرَض بالعَرَض محال؟ وما ذكرتموه لبيانه فقد بيَّنَّا / [ص: ١١٥ب] ضعفه.

وعلى الثَّاني بأنْ قالوا: لِمَ لا يجوز أن يجب عدمه في زمان معيّن؟ وهذا كما قلتم: إن العَرَض جائز الوجود في الزَّمان الأوَّل، ثم قلتم: إنَّهُ ممتنع الوجود في الزَّمان الثَّاني. وإذا جاز ذلك فيجوز أيضاً أن تبقى أزمنة كثيرة ثم ينتهي إلى زمان معيّن يجب عدمه فيه. فالحاصل أن الانقلاب إن كان محالاً بطل ما ذهبتم إليه، وإن كان جائزاً بطل هذا الدَّليل، وحينئذٍ ينتفي لا لسبب[١].

---

(١) ك: «لسببه».

ولَئِن سلَّمنا أنه لا بُدَّ له من سبب، لكن لِمَ لا يجوز أن ينتفي لانتفاء شرطه؟ ولا نسلِّم انحصار شرط العَرَض في الجوهر، وهذا لأنَّ الأعراض عندنا قسمان: منها ما يجوز بقاؤها كالألوان والطعوم والروائح، ومنها ما لا يجوز فيها ذلك كالحركات والأصوات، وإذا كان كذلك فلِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: ما لا يبقى من الأعراض شرط لوجود ما يبقى منها؟ فعند انقطاعها فني الباقي لانتفاء شرطه.

وقوله: «ولا يبقى في دفع هذا الاحتمال، إلّا الاستقراء الذي لا يفيد إلّا الظَّنّ» إشارة إلى جواب عن سؤال مقدَّر وهو أنْ يُقالَ: الأعراض التي لا تبقى ليس إلّا الحركات والأصوات عندكم، وذلك ممَّا لا يمكن أن يكون شرطاً لبقاء ما يبقى من الأعراض، فإنَّ الألوان باقية عندكم مع عدم الحركات والأصوات.

فقال الإمام: لا نسلّم انحصار ما لا يبقى في الحركات والأصوات، فلَعَلَّ ها هنا أعراضاً أُخر لا تبقى وهي شرط لوجود ما يبقى.

فإنْ قلتم: إنَّا بحثنا وسبرنا فلم نجد من الأعراض ما لا يبقى إلّا الحركات والأصوات.

قلنا: ذلك استقراء، والاستقراء لا يفيد إلّا الظن.

أجاب الأصحاب عن المنع الأوَّل الوارد على الوجه الأوَّل بأنْ قالوا: (الدليل على صدق الشرطية أن) بقاء الباقي أمر جائز، فلا بُدَّ له من مُرجِّح.

وليس ذلك هو ذاته وإلَّا لاستحال عدمه، بل أمر آخر إمَّا معنًى قائم به أو موجود قائم بنفسه.

والأوَّل يستلزم المطلوب.

وكذا الثَّاني، لأنَّه حينئذٍ إن لم يكن له فيه أثر لا يكون مُؤَثِّراً أصلاً، وإن كان له فيه أثر فذلك الأثر لا يجوز أن يكون ذاته لامتناعِ تحصيل الحاصل.

فهو إذن أمر زائد على ذاته، فالباقي إذن باقٍ ببقاء زائد عليه، فلو بقي لزم قيام العَرَض بالعَرَض، وهو المطلوب.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم أن البقاء إذا كان جائزاً لا بُدَّ له من مُرجِّح، وإنَّما يكون كذلك إن لو كان وجوديّاً، وهو عين ما منعوه.

سلَّمناه، لكن لا نسلِّم أن المُرجِّح لو كان (كذا) قائماً بنفسه، وكان أثره هو ذات العَرَض يلزم تحصيل الحاصل، وإنَّما يكون كذلك إن لو كان ذات العَرَض مسْتَمِرّة الوجود، وهو عندكم باطل.

قال الإمام الرازي:

ثم احتجوا على جواز بقائها بأنها لما كانت ممكنة الوجود في الزمان الأول فتكون كذلك في الزمان الثاني، إذ لو جاز أن ينقلب الشيء الممكن لذاته في زمان ممتنعاً في زمان آخر لجاز أن ينقلب الممتنع في زمان واجباً في زمان آخر. وعلى هذا يجوز أن يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود لعينه ثم انقلب واجباً بعينه. وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع سبحانه و تعالى عنه علواً كبيراً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا على جواز بقائها، بأنها كانت ممكنة الوجود في الزَّمان الأوَّل، فيكون كذلك في الثَّاني..» إلى آخره.

أقول: احْتَجَّ القائلون بجواز بقاء الأعراض بأنها جائزة الوجود في الزَّمان الأوَّل، فتكون جائزة الوجود في جملة الأزمنة.

أمَّا المقدّمة الأولى فلأنَّها وجدت في الزَّمان / [ص: ١١٦أ] الأوَّل بعد عدمها، فتكون ماهِيَّاتها قابلة للوجود والعدم، ولا نعني بكونها جائزة الوجود في الزَّمان الأوَّل سوى ذلك.

وأمَّا المقدّمة الثَّانية فلأنَّ الإمكان من لوازم ماهيّة الممكن، إذ لو كان من عوارضها يلزم الانقلاب من الإمكان الذَّاتِيّ إمَّا إلى الوجوب الذَّاتيّ، أو إلى الامتناعِ الذَّاتيّ، وذلك محال، إذ لو جاز ذلك لجاز الانقلاب من الامتناعِ الذَّاتِيّ إلى الوجوب الذَّاتيّ، فيجوز أنْ يُقالَ: إنّ العالم كان ممتنعاً لذاته قبل وجوده، ثم صار واجباً لذاته، وعلى هذا التقدير يلزم جواز نفي الصَّانع تعالى، وإنَّهُ محالٌ.

وإذا كان الإمكان من لوازم ماهِيَّتها تكون ممكنة أبداً، فيجوز وجودها في جميع الأزمنة.

أجاب الأصحاب عنه بأنَّه لا نزاع في جواز وجودها في جميع الأزمنة، وإنما النزاع في استمرارها ودوام وجودها، على معنى أنها تكون موجودة في الزَّمان الثَّاني بعد سبق وجودها في الزَّمان الأوَّل على وجه يتَّصِل الوجود الأوَّل بالثَّاني، وما ذكرتموه لا ينتج ذلك. ثم ما ذكرتم ينتقض بالحركات والأصوات، فإنَّه يمتنع بقاؤها بالاتِّفاق.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اتفقوا على أن العرض الواحد لا يحل في محلين إلا أبا هاشم)

فإنه قال: التأليف عرض واحد حالٌّ في محلين، ووافقنا على أنه يستحيل قيامه بأكثر من محلين. وجمعٌ من قدماء الفلاسفة زعموا أن الإضافة عرض واحد قائم بمحلين، كالجوار والقرب.

لنا: لو جاز في العقل أن يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل، لجاز أن يكون الحاصل في ذلك المكان هو الحاصل في هذا المكان، فيكون الجسم الواحد حاصلاً في مكانين.

ولأنه وافق على امتناع الحلول في الثلاثة فنطالبه بالفرق.

وإحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اتَّفقوا على أن العَرَض الواحد لا يحلّ في محلّين، إلّا أبا هاشم فإنَّه قال: التأليف عَرَض واحد حالّ في محلّين..» إلى آخره.

أقول: زعم أبو هاشم أن التأليف عَرَض موجود قائم بجوهرين، واستحال قيامه بأكثر من جوهرين، وأمَّا ما عداه من الأعراض فلا يجوز قيامه بمحلّين.

وأمَّا قدماء الفلاسفة قالوا: الإضافات أمور وجوديّة، وهي إن كانت متماثلة الحَقِيقة كالجوار والأخوّة جاز قيامها بمحلّين، فإنَّ الجوار قائم بالجارين والأخوّة بالأخوين. وإن كانت مختلفة كالأُبُوّة والبُنُوّة امتنع قيامها بمحلّين، فإنَّ الأُبُوّة قائمة بذات الأب، والبُنُوّة بذات الابن.

وأمَّا المحقّقون من الفلاسفة قالوا: إن لكلِّ واحد من الجارَيْن والأخَوَيْن إضافة خاصّة قائمة به غير ما قامتْ بالآخر.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: احْتَجَّ الإمام في «الملخَّص» على امتناع ذلك بوجهين:

أحدهما: وهو أنَّه لو قام العَرَض الواحد بمحلّين فلا يخلو إمَّا أنْ يُقالَ: انقسم العَرَض إلى جُزْأَيْنِ، حتى وجد في أحد المحلّين أحد الجُزْأَيْنِ وفي المحلّ الآخر الجزء الآخر، وذلك ممَّا لا نزاع فيه. أو يقال: العَرَض الواحد بعينه موجود في كلا المحلّين. وهو[1] باطل، لأنَّا لو قدّرنا أن يكون القائم بالمحلّين عَرَضين لم يكن حال العَرَضين في الاثنينيّة إلّا كحال هذا العَرَض الواحد القائم بالمحلّين، فيلزم أن لا ينفصل الاثنان عن الواحد، وإنَّهُ محالٌ / [ص: ١١٦ب].

الوجه الثَّاني وهو الذي ذكره في هذا الكتاب: أنَّه لو جاز في العقل أن يكون الحالّ في هذا المحلّ هو الحالّ في ذلك المحلّ لجاز أن يكون الحاصل في هذا المكان

(١) ك: «فهو».

هو الحاصل في ذلك المكان، فيجوز أن يحصل جسمٌ واحد[1] في مكانَيْنِ معاً، وهو محال بالضَّرورة.

وقوله: «ولِأنَّ أبا هاشم وافقنا على امتناع الحلول في الثَّلاثة، فنطالبه بالفرق» إشارة إلى وجه آخر وهو أنْ يُقالَ: لو جاز في العقل حلول العَرَض الواحد في المحلّين لجاز أيضاً في الثَّلاثة والأربعة، وإن شئنا قلنا: لو امتنع حلول العرض الواحد في الثلاثة لامتنع حلوله أيضاً في محلّين، ولا يندفع ذلك إلّا ببيان الفرق بينهما.

وقوله: «وإحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال» إشارة إلى جواب الفرق الذي ذكره أبو هاشم بين جواز قيام التأليف بمحلّين وبين امتناع قيامه بأكثر منهما[2]، فإنَّ أبا هاشم قال: إنَّا نشاهد صعوبة التفكيك بين أجزاء الجسم المؤلّف، ولا بُدَّ من أن يكون بينهما رابط به يصعب انفكاك بعض الأجزاء عن الآخر، وذلك هو التأليف. والرَّابط الذي هو التأليف يكفي[3] أن يربط بين جوهرين، فإذا انضمّ إليهما ثالث قام به وبها بجواره تأليف آخر، وهكذا إلى[4] المرتبة الرَّابعة والخامسة، فالحاصل أن صعوبة التفكيك بين أجزاء الجسم أوجب القول بجواز قيام التأليف بمحلّين دون قيامه بالثَّلاثة، فلهذا قلنا بالأوَّل دون الثَّاني.

أجاب الإمام عنه وقال: لا نسلِّم أن صعوبة التفكيك بين أجزاء الجسم بسبب التأليف، ولِمَ لا يجوز أن يكون ذلك بالفاعل المختار؟ بل هذا أولى، لأنَّ القول بإضافة صعوبة التفكيك إلى التأليف يستلزم القول بالمحال وهو جواز قيام العَرَض الواحد بالمحلين.

---

(١) ش، ك: «الجسم الواحد».

(٢) ك: «منها».

(٣) ك: «كفى».

(٤) ش، ك: «في».

واحتجّت الفلاسفة على جواز قيام العرض الواحد بمحلّين بوجهين:

الأوَّل: أنّ العدد عَرَض موجود قائم بأمور كثيرة، وهو ملزوم لما ادَّعَيْنَاه. أمَّا أنَّه عَرَض موجود فلتقومه بالوحدات التي هي أمور وجوديّة لِمَا مرَّ وامتناع تقوّم العدم بالأمور الوجوديّة. وأمَّا أنَّه عارض لأمور كثيرة فظاهر.

الثَّاني: المضافان لا بُدَّ لهما من رابط يربط أحدهما بالآخر، وتلك الرَّابطة إن لم تقم بهما معاً أو كان القائم بأحدهما غير القائم بالآخر كان كلّ واحد منهما منقطعاً عن الآخر، وهو محال. وإن قام رابطة واحدة بعينها بهما لزم قيام العَرَض /[ص: ١١٧أ] الواحد بمحلّين.

أجاب المتكلّمون عن الأوَّل: بأنَّا لا نسلِّم عروض العدد لأمور كثيرة، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقال: إن لموضوعات الأعداد وَحْدة[1] بِاعْتِبَارِها صارت موصوفة بتلك الصُّور العدديّة.

وعن الثَّاني: أن المعتبر كون تلك الرَّابطة واحدة بالنَّوْع لا بالشَّخص، وإذا كان كذلك فنقول: لا نسلِّم أن القائم بأحد المُضَافَيْنِ لو كان غير القائم بالآخر بالشَّخص كان[2] أحدهما منقطعاً عن الآخر، وإنَّما يلزم ذلك إنْ لو لم يكن القائم بهما واحداً بالنَّوْع الذي هو المعتبر. فالحاصل أن المضافيّة المشتركة بينهما هي المضافيّة المطلقة، وأمَّا كون هذا مضافاً إلى ذلك فغير موجود في الآخر، فإنَّ كوني قريباً لك أمر مغاير لكونك قريباً لي فإنَّ الإضافة العارضة لأحد المُضَافَيْنِ لو كانت بعينها عارضة للمضاف الآخر لكان الشَّخص الواحد أباً لنفسه وأخاً لنفسه، وإنَّهُ محالٌ.

(١) ك: «إن الموضوعات للأعداد وحدةٌ».

(٢) ك: «لكان».

قال الإمام الرازي:

أما الأجسام فالنظر في مقوماتها وعوارضها.

أما المقومات ففيها مسائل.

(مسألة: لا شك في تركب الأجسام المركبة عن الأجزاء، أما البسيط المحسوس فلا شك أنه قابل للانقسام)

والانقسام الممكن وهو إما أن يكون حاصلاً بالفعل أو لا يكون كذلك، وعلى التقديرين فإما أن يكون متناهياً أو غير متناهٍ، فخرج من هذا التقسيم أقسامٌ أربعة.

أحدها: أن الجسم مركب من أجزاء متناهية، كل واحد منها لا يقبل القسمة أصلاً، وهو قول جمهور المتكلمين.

وثانيها: أنه مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل، وهو قول النظام.

وثالثها: أنه غير مركب لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو قول مرود.

ورابعها: أنه غير مركب لكنه لا ينتهي في الصغر إلى حد إلا وبعد ذلك يكون قابلاً للتقسيم وهو قول جمهور الفلاسفة .

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا شَكَّ في تركّب[1] الأجسام المركَّبة عن الأجزاء، أمَّا البسيط[2] المحسوس فلا شَكَّ أنَّه قابل للانقسام..» إلى آخره.

---

(١) ش، ك: «تركيب».

(٢) مقابله في حاشية ص تعليق: «حاشية: البسيط قد يقال بالاشتراك اللفظي على ما لا جزء له أصلاً، كالوحدة والنقطة، ويسمى بسيطاً حقيقيّاً، وعلى ما يكون جزؤه مساوياً لكله في الاسم والحدّ، كالماء والعَظْم والعَصَب، والمراد ها هنا هو الثاني فقط».

أقول: الجسم إمَّا أن يكون مركَّباً أو بسيطاً، أي: إمَّا أن لا يكون جزؤه مساوياً لكُلّه في الاسم والحد، وإمَّا أن يكون[1] كذلك.

أمَّا الأوَّل فلا نزاع في تركيبه من الأجزاء والأبعاض، وتلك الأجزاء إمَّا مختلفة الصُّور مثل بدن الحَيَوان، أو متشابهة الصُّور كالسرير.

وأمَّا الثَّاني فكالماء الواحد والهواء فقد اختلفوا فيه، وضبط المذاهب المقولة فيه أنْ يُقالَ: لا شَكَّ أن الجسم على هذا التفسير قابل للانقسامات[2]، فالانقسامات الممكنة إمَّا أن تكون حاصلة بالفعل أو لا تكون، وعلى التقديرَيْن فإمَّا أن تكون متناهية أو غير متناهِية[3]، فحصل لنا من هذا التقسيم أربعة أقسام لا مزيد عليها:

الأوَّل: أنْ يُقالَ: إن الأجسام البسيطة مؤلَّفة من أجزاء كلّ واحد منها لا يقبل التجزئة أصلاً، وتلك الأجزاء متناهية. وهذا مذهب جمهور المتكلّمين، وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام لا قطعاً لصغرها، ولا كسراً لصلابتها، ولا وهماً لعجزه[4] عن تميّز طرف منها عن طرف، ولا فرضاً لاستلزامه خلاف المقدَّر والمفروض.

---

(١) ك: «إما أن يكون جزؤه مساوياً لكله في الاسم والحد وإما أن لا يكون».

(٢) ك: «للانقسام».

(٣) مقابله في حاشية ك: «واعلم أن المراد من قولهم: «الجسم محتمل لانقسامات غير متناهِيَةٍ» ليس هو أن الجسم يقبل هذه التقسيمات دفعَة فإنهم اتَّفقوا على أنَّه يمتنع حصول أجزاء لا نهايَة لها بالفعل، بل عَنَوْا أن الجسم لا ينتهي إلى حدّ، إلّا وهو بعد ذلك يقبل التقسيم، أمَّا التقسيمات الحاصلَة بالفعل فمتناهيَة، وقد لا تنتهي إلى حدّ ينقطع الإمكان، كما أن مقدورات الله تعالى غير متناهِيَةٍ، لا على أنَّه قادر على إيجاد أمور غير متناهِيَةٍ دفعَة واحدَة، بل على معنى أنَّه لا ينتهي إلى حدّ، إلّا وهو قادر على ما هو أزيد منه، فلنفهم من كون الجسم [قابلاً] للانقسامات الغير المتناهيَة من فاعليَّة الله تعالى في إفادَة المقدورات. اهـ من شرح قطب الدِّين المصري».

(٤) ش، ك: «للعجز».

الثَّاني: أنْ يُقالَ: الأجسام مؤلَّفة من أجزاء موجودة بالفعل غير متناهِية في العدد، (وكل واحد منها غير قابل للانقسام). وهو قول النظّام.

الثَّالث: أنْ يُقالَ: الانقسامات الممكنة في الأجسام البسيطة غير حاصلة بالفعل، وهي[1] متناهية.وهو مذهب اختاره محمد الشهرستاني. والإمام جعله من الأقوال المردودة.

الرَّابع: أنْ يُقالَ: الانقسامات الممكنة غير حاصلة بالفعل مع أنها غير متناهِية، أي: لا تنتهي إلى حدٍّ إلّا ويكون بعد ذلك قابلاً للانقسام. كما نقول في مقدورات[2] الله تعالى ومعلوماته. وهو مذهب /[ص: ١١٧ب] الجمهور من الحكماء، فإنهم قالوا: الجسم البسيط في نفسه واحد كما هو عند الحسِّ كذلك وليس فيه شيء من المقاطع والمفاصل أصلاً، لكنَّه قابل للتَّقطيع والكسر، وكلّ ما كان بالقُوّة فإنَّه لا يخرج إلى الفعل إلّا بسببٍ، والأسباب الموجبة للكثرة التَّقطيع[3]. واختلاف الأعراض إمَّا مضافة كاختلاف محاذاتين أو مماسّتين، أو غير مضافة كالجسم الموصوف بعضه بصفة السَّواد وبعضه بصفة البياض، والتوهم وهو أن يتوهم امتياز طرف في الجسم عن طرف آخر منه.

قالوا: ومتى ارتفعت جملة هذه الأسباب، ولم يوجد شيء منها كان الجسم في نفسه شيئاً واحداً كما هو عند الحسّ واحدٌ.

ثم إنهم اتَّفقوا على أن القسمة الوهميّة حاصلة أبداً.

أمَّا الانفكاكيّة فقد اختلفوا فيها، فزعم بعضهم أن الجسم ينتهي في انحلاله إلى أجزاء أصليّة غير قابلة للتَّقطيع والتفكيك، وهم أصحاب ديمقراطيس. وهؤلاء

---

(١) ك: «فهي».

(٢) ش، ك: «مقدورات».

(٣) ش: «للكثر والتقطيع»، ك: «لكثرة التقطيع».

اختلفوا في تشكيل تلك الأجزاء، فزعم بعضهم أنها مُضَلَّعة، إذ لو كانت كُريّة لوقعت عند تماسّها فيما بينها فُرَج خالية هي أصغر منها. وزعم بعضهم أنها كُريّة، إذ لو كانت مُضَلَّعة لكان جانب الزَّاوية منها أقَلّ من جانب الضلع فتقبل التجزئة الانفكاكيّة، والمقدَّر خلافه. ولِأنَّ الكرة أبعد الأشكال عن قبول الآفات. ولِأنَّ الطَّبيعة الواحدة لا تفعل[1] أفعالاً مختلفة.

وأمَّا النافون[2] منهم قالوا: قبول الانقسام حاصل أبداً، إلّا أن يمنع منه مانع كما في الأفلاك.

قال الإمام الرازي:

لنا وجوه:

الأول: أن النقطة بالاتفاق أمر وجودي، لأن الخط يماس بها خطاً آخر ، وما به يماس الشيء غيره لا يكون عدماً محضاً، وهي غير منقسمة بالاتفاق.

ولأنها طرف الخط، فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط أحد قسميها، فلا يكون الطرف طرفاً، هذا خلف.

ولأن موضع الملاقاة من الكرة الحقيقية المماسة للسطح المستوي الحقيقي غير منقسم، وإلا لكان المنطبق منها على المستوي مستوياً، فكانت الكرة مضلعة،هذا خلف.

ثم هذه النقطة إن كانت متحيزة فقد ثبت الجوهر الفرد، وإن كانت عرضاً فمحلها إن كان منقسماً لزم انقسامها بانقسام محلها، وإن لم يكن منقسماً فهو المطلوب.

---

(١) ك: «ولا تقبل».

(٢) ش، ك: «الباقون».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لنا وجوه..» إلى آخره.

أقول: احْتَجَّ الإمام على مذهب المتكلّمين بوجوه:

الأوَّل: أنّ النُّقْطة موجودة وغير قابلة للقسمة[1]، ومتى كان كذلك لزم القولُ بالجوهر الفرد.

أمَّا أن النُّقْطة موجودة فنبيّنه بوجهين:

الأوَّل: اتِّفاق الحكماء عليه.

الثَّاني: هو أن الخطّ يماسّ بالنُّقْطة خطّاً آخر، وما به تماسّ شيء غيره لا بُدَّ أن يكون موجوداً، لامتناعِ حصول المماسّة بالأمر العدميّ.

وأمَّا أن النُّقْطة غير قابلة للقسمة فذكر لبيانه وجوهاً:

الأوَّل: اتِّفاق الكُلّ عليه.

الثَّاني: أن النُّقْطة طرف الخطّ، فوجب أن تكون غير منقسمة، وإلّا لَكان طرف الخطّ أحد قسميها، فلا يكون الطَّرَف طرفاً، هذا خلف.

الثَّالث: أنَّا إذا وضعنا كرة حقيقيّة على سطح مستوٍ لا تضريس فيه، فلا[2] شَكَّ أنها تلاقيه، فموضع الملاقاة يجب أن يكون غير منقسم، وإلّا لَكان مستقيماً لأنَّه منطبق على السَّطح المستقيم، والمنطبق على المستقيم مستقيم، فموضع الملاقاة إذن يكون مستقيماً، وإذا زالت الملاقاة عن ذلك الموضع وحصلت في موضع آخر يتلوه

---

(١) مقابل هذا الموضع في حاشية ص تعليق: «حاشية: فإن البرهان قائم على أنها لا تقبل الخرق والالتئام».

(٢) ك: «لا».

فذلك الموضع أيضاً مستقيم، فإذن تصير الكرة مُضَلَّعة، فلا تكون الكرة الحقيقيّة كرة حقيقيّة، هذا خلف.

وإنَّما قلنا إنَّهُ متى كان كذلك لزم القولُ بالجوهر الفرد لأنَّ النُّقْطة إن كانت مُتَحَيِّزة فقد ثبت القول بالجوهر / [ص: ١١٨أ] الفرد. وإن لم تكن مُتَحَيِّزة ولها محلّ لكونها عَرَضاً، ومحلّها لا يجوز أن يكون منقسماً، وإلَّا لزم انقسامها بانقسام محلّها، وهو محال. وإذا لم يكن محلّها منقسماً، ولا شَكَّ أنَّه مُتَحَيِّز، لزم القولُ بالجوهر الفرد أيضاً.

لا يقال: لا نسلِّم أنها إنْ لم[1] تكن مُتَحَيِّزة يكون لها محلّ، وإنَّما يكون لها محلّ إن لو كانت عَرَضاً وهو غير معلوم، إذ ليس كلّ ما ليس بمُتَحَيِّز فهو عَرَض، فإنَّ الواجب لذاته والعقول المُجَرَّدة والنُّفوس الفلكيّة والنُّفوس النَّاطقة ليس شيء منها مُتَحَيِّزاً ولا عَرَضاً.

لأنَّا نقول: الدَّليل على أنها إذا لم تكن مُتَحَيِّزة لا بُدَّ أن تكون حالة في المُتَحَيِّز هو أنها ذو وضع وتتناولها الإشارة، وكلّ ما كان كذلك لا بُدَّ أن يكون مُتَحَيِّزاً أو حالًّا فيه، لكنَّها ليست بمُتَحَيِّزة لِأنَّا نتكلّم على هذا التقدير، فهي إذن حالة في المُتَحَيِّز، فيكون لها محلّ.

أجاب الحكماء عنه، بأنْ قالوا: لا نسلِّم وجود النُّقْطة. وأمَّا الإجماع فممنوع. وكذلك تماسّ خطّ لخطّ آخر بها، لأنَّ كون الخطّ موجوداً في الخارج غير معلوم.

ولَئِن سلَّمنا، لكن لا نسلِّم انقسامها بانقسام محلّها، وإنَّما يكون كذلك إن لو كان حلولها في المحلّ على وجه السَّرَيَان فيه، وهو ممنوعٌ.

---

(١) ك: «أنها لو لم».

قال الإمام الرازي:

الثاني: أن الحركة لها وجود في الحاضر، وإلا لم تكن ماضية ولا مستقبلة، لأن الماضي هو الذي كان موجوداً في زمان حاضر، والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته كذلك، وما يمتنع حضوره لا يصير ماضياً ولا مستقبلاً. ثم ذلك الحاضر غير منقسم، وإلا لكان بعض أجزائه قبل البعض، فعند حضور أحد البعضين لا يكون البعض الآخر موجوداً، فلا يكون الموجود موجوداً، هذا خلف.

فإذن الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم، وعند فنائه يحصل جزء آخر غير منقسم، فالحركة مركبة من أمور كل واحد منها غير قابل للقسمة.

ثم نقول: القدر المقطوع من المسافة لكل واحد من تلك الأجزاء التي لا تتجزأ إن كانت منقسمةً كانت الحركة إلى نصفه نصف تلك الحركة، فتلك الحركة منقسمة، هذا خلف. وإن لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الحركة لها وجود في الحاضر..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الوجه الثَّاني، وتقريره أن نقول: لو كانت الحركة والزَّمان مركَّبين من أمور كلّ واحد منها لا يقبل الانقسام لكان القول بالجوهر الفرد حقّاً، لكن المقدّم حقّ، فالتَّالي مثله.

بيان الشَّرطيّة: أن القدر المقطوع من المسافة بالحركة التي لا تتجَزَّأ في الآن الذي هو غير منقسم يجب أن تكون غير منقسمة، وإلّا لَكانت الحركة إلى نصفها نصف الحركة إلى كُلّها، فتكون الحركة والزَّمان اللذان فُرِضَ أنهما غير مُنْقَسِمَيْنِ منقسمَيْن، هذا خلف. فإذن ذلك القدر من المسافة غير منقسم، والذي يليه حاله كذلك، وهلمَّ جرّاً. فإذن تلك المسافة مركَّبة من أمور كلّ واحد منها لا يقبل القسمة أصلاً، فصحّت الشَّرطيّة.

وأمَّا حقيّة المقدّم فمن وجهين:

الأوَّل: لا شَكَّ في وجود الحركة، إذ الحِسّ شاهد بذلك، وحينئذٍ إن لم يكن لها في الحاضر وجود لم يكن منها ماضٍ ولا مستقبل، لأنَّ الماضيَ هو الذي كان له حضور ثم عدم. والمستقبل هو الذي يُتوقع حضوره. فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن لها ماض ولا مستقبل[1]، وذلك يستلزم نفي الحركة، وهو محال.

فإذن للحركة حضور، فالحاضر منها لا يجوز أن يكون منقسماً -على معنى أنَّه يمكن أن يوجد ما هو أقصر منه-، وإلّا لكان بعض أجزائه قبل البعض، فلا يكون كلّ الحاضر حاضراً، هذا خلف.

فإذن ذلك الحاضر غير منقسم، وإذا انعدم لا بُدَّ أن يحصل جزء آخر من الحركة شأنه ذلك، وكانت الحركة مركَّبة من أمور متتالية كلّ /[ص: ١١٨ب] واحد منها غير منقسم.

الثَّاني: أن «الآن» عبارة عَمَّا يفصل الماضي من الزَّمان عن المستقبل منه، فلا بدَّ أن لا يكون منقسماً، وإلّا لكان بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً، فلا يكون فاصلاً بين جميع الماضي من الزَّمان والمستقبل منه. ثم إذا انعدم كان عدمه متجدّداً، ولكل متجدّد بداية، فلعدمه بداية. وبداية عدمه لا يجوز أن تكون مقارنة لوجوده لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم، فإمَّا أن يكون بين الآن الذي هو بداية عدمه والآن الذي هو نهاية وجوده زمان أو لا يكون. والأوَّل محال وإلّا لَكان الآن زمانيّاً، فتعيّن الثَّاني، وحينئذٍ يلزم تتالي آنين. ثم الكلام في الآن الثَّاني كالكلام في الآن الأول، فيلزم تتالي الآنات، فالزَّمان مركَّب من أجزاء كلّ واحد منها لا يقبل الانقسام، [وهو المطلوب].

---

(١) ص، ك: «لم يكن لها ماضياً ولا مستقبلاً»، وأثبتنا ما في ش.

أجاب الحكماء عنه بأنْ قالوا: لِمَ قلتم بأنَّ الحاضر من الحركة لو كان منقسماً على ما ذكرتم من التفسير لكان بعض أجزائه قبل البعض؟ وإنَّما يلزم ذلك إن لو حصل الانقسام بالفعل، فإنَّ من الجائز أن يكون قابلاً للقسمة بالنَّظر إلى ذاته ولا تقع القسمة بالفعل لمانع. أو نقول: إن عنيتم بالانقسام الانقسام بالفعل فنختار أنَّه غير منقسم، ولكن لا نسلِّم أنَّه يلزم منه القول بالجوهر الفرد، فإنَّه لا يلزم من عدم الانقسام بالفعل عدم الانقسام، فيجوز أن يكون منقسماً بالقُوّة.

وإن عنيت به الانقسام بالقُوّة فنختار أنَّه منقسم، ولا يلزم من انقسامه على هذا التفسير أن يكون بعض أجزائه قبل البعض لِمَا مرَّ.

وأمَّا الآن فإنما يصحّ تفسيره بما ذكرتم إن لو كان له وجود، وإنَّما يكون له وجود إن لو أمكن أن يكون للزَّمان حضور، وهو ممنوعٌ، فإنَّ الحضور إن كان[1] المراد به نفس الزَّمان استحال[2] أن يكون للزَّمان حضور، وإلَّا لزم أن يكون للزَّمان زمان. وإن كان المراد به شيئاً آخر فبيِّنوه لننظر فيه.

ولقائلٍ أن يقول: المراد أنّ للزَّمان وجوداً في الحاضر[3].

ولَئِن سلَّمنا، لكن لا نسلِّم أن الحاضر من الزَّمان لو انقسم لا يكون الحاضر حاضراً، بل ينعدم الزَّمان الحاضر الأوَّل ويحصل زمان آخر هو حاضر لأنَّ الانقسام الوارد على المتَّصِل إعدام له وإيجاد لمتَّصِل آخر.

قال الإمام الرازي:

الثالث: لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية لامتنع الوصول من أوله إلى آخره بالحركة إلا بعد الوصول إلى نصفه، ولامتنع الوصول إلى نصفه إلا بعد

(١) ك: «أن لو كان».

(٢) ش، ك: «فاستحال».

(٣) ش: «في الحال».

الوصول إلى ربعه. فإذا كانت المفاصل غير متناهية وجب أن لا يصل المتحرك إلى آخر المسافة إلا في زمان غير متناه، وفساد اللازم فساد الملزوم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الثَّالث: لو تركّب الجسم من أجزاء غير متناهِية لامتنع الوصول من أوَّله..» إلى آخره.

أقول: الشَّيخ أبو علي ذكر هذا البرهان في كتاب «الإشارات» على إبطال مذهب النظّام حيث قال إن الجسم مركَّب من أجزاء لا نهاية لها بالفعل. وتقريره أن نقول[1]: لو كان في الجسم أجزاء غير متناهِية لاستحال قطعه إلّا بعد قطع نصفه، ولا يمكن قطع نصفه إلّا بعد قطع نصف نصفه، فلو كان في الجسم أجزاء غير متناهِية لامتنع قطعه إلّا في زمان غير متناهٍ، ولمّا لم يكن كذلك علم بطلان القول باشتمال الجسم على أجزاء غير متناهِية.

أجاب النظّام عنه بأنْ قال: أيش تعني بقطع الجسم؟ تعني به: قطعه على وجه يكون القاطع[2] مماسّاً لجملة[3]/ [ص: ١١٩أ] الأجزاء والأبعاض؟ أو تعني به قطعه على وجه يماسّ بعض الأجزاء ويطفر على البعض؟ إن عنيت به الأوَّل فلا نسلِّم وجوده، وما الدَّليل عليه؟

وإن عنيت به الثَّاني فمسلَّم، ولكن لا نسلِّم أن الجسم لو كان فيه أجزاء غير متناهِية لامتنع قطعه بهذا التفسير في زمان متناهٍ، وظاهر جوازه، لأنَّ القاطع حالة القطع يماسّ بعض الأجزاء ويطفر عن البعض.

---

(١) ك: «يقال».

(٢) ك: «القطاع».

(٣) ش، ك: «بجملة».

ثم قال: والذي يدلّ على صحّة القول بالطفر هو أنَّا إذا فرضنا بئراً طوله مئة ذراع[1]، ونصبنا في وسطه خشبة، وربطنا في تلك الخشبة حبلاً، وفي الطَّرَف الآخر منه دلواً، ثم أرسلنا الدلو في البئر، فلا شَكَّ أنَّه يستقرّ الدلو في أسفل البئر، فإذا أرسل إنسان من فم البئر حبلاً طوله خمسون ذراعاً، وفي طرفه كُلَّاب، وأخذ الطَّرَف الذي ممَّا يلي الخشبة من الحبل الأوَّل بذلك الكُلَّاب، وجذبه إلى نفسه فإنَّ الكُلَّاب والدلو يصعدان إلى فم البئر معاً، ولا شَكَّ أن الدلو قد قطع مئة ذراع والكُلَّاب خمسين ذراعاً مع اتِّحاد الحركة والمحرك، وليس ذلك إِلَّا لأنَّ الدلو قطع البعض بالمماسّة، وطفر عن البعض.

أجاب الأصحاب عنه بأنْ قالوا: نحن ندَّعي أن قطع الجسم المركَّب من أجزاء غير متناهِية في زمان متناهٍ محال سواء ثبت القول بالطفرة أو لم يثبت،لأنَّ الطفرة لا بُدَّ لها أيضاً من كون الطَّافر مجاذباً للأجزاء المطفورة، والزَّمان الذي قطع فيه البعض بالمماسّة غير الزَّمان الذي حاذى فيه الأجزاء المطفورة، فيلزم أيضاً أن لا يمكن قطعه إلّا في الزَّمان غير المتناهي، وإنه محال.

وأمَّا ما ذكرتموه من الصُّورة فحركة الدلو فيها أسرع من حركة الكُلَّاب، لأنَّ بواسطة حركة الكُلَّاب تحصل للدلو حركتان: إحداهما على الكُلَّاب، والأخرى إلى فم البئر، وهي مساوية لحركة الكُلَّاب.

قال الإمام الرازي:

لا يقال: هذا إنما يلزم على من يقول الأجزاء التي لا نهاية لها حاصلة بالفعل، ونحن لا نقول به، بل الجسم عندنا شيء واحد قابل لانقسامات غير متناهية.

لأنا نقول: القول بوحدة ما يقبل القسمة باطل لوجوه:

---

(١) ص: «مئة أذرع».

أحدها: أن وحدته إن كانت نفس الذات أو من لوازمها امتنعت إزالتها إلا عند عدم الذات، وإن كانت من العوارض الزائلة فهو محال، لأن القائم بها يقابل الانقسام قابل للانقسام، فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام، فإن قامت بها وحدة أخرى يلزم التسلسل، وإن لم تقم بها وحدة أخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل، فالموصوف بها كذلك، فالجسم منقسم بالفعل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يقال: هذا إنما يلزم على قول من يقول: الأجزاء التي لا نهاية لها حاصلة بالفعل، ونحن لا نقول به، بل الجسم عندنا شيء واحد قابل لانقسامات غير متناهيةٍ».

أقول: قال الحكماء: ما ذكرتموه من الدَّليل إنما يبطل مذهب النظّام حيث قال إن الجسم مركَّب من أجزاء غير[1] متناهِية بالفعل. [و] أمَّا من يقول إن الجسم[2] شيءٌ واحد في نفسه كما هو عند الحسِّ، وليس فيه شيء من الأجزاء بالفعل لكنَّه قابل لانقسامات غير متناهِية لا يبطل بما ذكرتموه، ونحن إنما نقول بالثَّاني لا بالأوَّل.

أجاب الإمام عنه بأن قال: هذا أيضاً نبطله، لأنَّ القول بكون الجسم واحداً مع قبوله للانقسام محالٌ لوجوهٍ:

الأوَّل: أنَّ الوَحْدة حينئذٍ إمَّا أن / [ص: ١١٩ب] تكون نفس الذَّات أو من لوازمها أو من العوارض.

فإنْ كان الأوَّل أو الثَّاني لزم ارتفاع الذَّات عند ارتفاع الوَحْدة بالانقسام، فلا يكون ذلك حينئذٍ انقساماً للجسم بل إعداماً له.

(١) ك: «من الأجزاء الغير».

(٢) ك: «وأما عندنا فالجسمُ».

وإن كان الثَّالث فهو محال، لأنَّ القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام، فالوَحْدة في نفسها قابلة للانقسام. فإنْ قامت بها وَحْدة أخرى لزم التَّسلسُل، وإن لم تقم بها وَحْدة أخرى كانت الوَحْدة القائمة بالجسم منقسمة بالفعل، وهي صفة للجسم، فالموصوف بها وهو الجسم يكون أيضاً منقسماً بالفعل، فلا يكون الجسم الذي فرضناه واحداً واحداً، هذا خلف محال.

أجاب الحكماء عنه بأنْ قالوا: لِمَ قلتم بأنَّ الوَحْدة لو كانت نفس الذَّات أو من لوازمها لا يكون الجسم الواحد قابلاً للانقسام؟ غاية ما في الباب أن الذَّات ترتفع عند ارتفاع الوَحْدة، والأمر كذلك، لأنَّ الانقسام عند الحكماء إعدام للجسم الأوَّل، وإيجاد لما حصل من الأجسام بعده.

ولَئِن سلَّمنا، لكن لا نسلِّم أنها لو كانت من العوارض لزم انقسامها بانقسام محلّها.

قوله: «لأنَّ القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان قيامها بالجسم على نعت السَّرَيَان، وهو ممنوعٌ.

قال الإمام الرازي:

وثانيها: أنا إذا جعلنا الماء الواحد مائين، فالماءان الحاصلان إن قلنا إنهما كانا موجودين قبل ذلك فمن المعلوم بالضرورة أن أحدهما ما كان عين الثاني، فكان مغايراً له. فالجزءان كانا موجودين بالفعل. وإن قلنا إنهما ما كانا موجودين قبل ذلك كان ذلك إحداثاً لهذين الماءين وإعداماً للماء الأول، وهو باطل بالبديهة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثانيها: أنَّا إذا جعلنا الماء الواحد ماءين[1]..» إلى آخره.

---

(١) ش: «وثانيها: أن الماء الواحد إذا جعلناه ماءين».

أقول: إذا جعلنا الماء الواحد ماءين فإمَّا أن يكون الماءان الحاصلان بعد الانقسام موجودين قبله، أو يكون الماءان قد حصلا وحدثا الآن.

فإنْ كان الأوَّل فمن المعلوم بالضَّرورة أن هويّة كلّ واحد منهما مغايرة لهويّة الآخر، فلا يكون ذلك الماء قبل ورود القسمة عليه ماءً واحداً بل ماءين، فلا يكون الجسم حينئذٍ شيئاً واحداً، بل اثنين. وهكذا الكلام في جزأيْ كلّ واحد من ذينك المائين، فيلزم تركّب الجسم من أجزاء لا نهاية لها بالفعل إن لم ينته إلى أجزاء لا تقبل الانقسام، وتركّبه من أجزاء غير منقسمة أصلاً إن انتهى إليها. وأيّاً ما كان[1] لا يكون الجسم شيئاً واحداً في نفسه، وهو المطلوب.

وإن كان الثَّاني -وهو أنْ يُقالَ الماءان ما كانا موجودين قبل الانقسام وإنَّما حدثا بعده- فهو باطل، لأنَّه حينئذٍ يلزم أن يكون تفريق الجسم إعداماً له بالكُلِّيّة، وإيجاداً لجسمين آخرين[2]، وهو محال بالضَّرورة.

أجاب الحكماء عنه بأنَّ دعوى الضَّرورة في محلّ النِّزَاع غير مسموع، فإنَّ عندنا الماء الواحد إذا جعل ماءين بطلت الجسميّة الواحدة التي كانت موجودة قبل طريان الانفصال وحدثت جسميتان أخريان، ثم إذا ضمّ أحدهما إلى الآخر مرّة أخرى/ [ص: ١١٢أ][3] حتى صارا[4] ماءً واحداً بطل الجسمان الأولان وحدث جسم آخر. وإذا كان هذا عين مذهبنا، فكيف يصحّ ادعاء الضَّرورة في إفساده؟

---

(١) ش: «وإنما كان».
(٢) ك: «الآخرين».
(٣) كذا الترقيم في ص، وأبقينا عليه دفعاً للإشكال عن المُراجع، وحق الترقيم هنا أن يكون رقم هذه الورقة ١٢٠.
(٤) ص: «صار».

قال المتكلّمون: إنّا نُلزم[1] المحال من وجه آخر، وهو أن نقول: الجسم قبل ورود الانفصال عليه إمَّا أن تكون مادته واحدة أو غير واحدة.

فإنْ كان الأوَّل فبعد الانفصال إن بقيت واحدة كان مادّة كلّ واحد من الجُزْأَيْنِ واحداً بالعدد، فإنْ كانت الجسميّة الحالة فيها أيضاً واحدة بالعدد يكون أحد الجُزْأَيْنِ عين الآخر لاتحادهما في المادّة والصُّورة. وإن لم تكن الجسميّة الحالة فيها واحدة يلزم حلول صورتين من نوع واحد في مادّة واحدة. وذلك محال لامتناعِ اجتماع المثلين وتداخل البعدين. وإن كان الثَّاني -وهو أن تتعدّد المادّة بعد القسمة- وذلك يقتضي عدم تلك المادّة لأنَّ التفريق إعدام، وحينئذٍ يلزم أن يكون تفريق الجسم إعداماً له بالكُلِّيّة ضرورة إعدامه لمادته ولصورته، وذلك محال بالضَّرورة يأباه العقل والحسّ أيضاً.

ولمّا بطل هذا القسم تعيّن الثاني، وهو أن تكون مادة الجسم قبل الانفصال متعدّدة، ويلزم من تعدّدها تعدّد الجسميّة الحالة فيها، فلا يكون الجسم واحداً في نفسه، وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول: لِمَ قلتم بأنَّ المادّة لو بقيت بعد الانفصال واحدة، وكانت الصُّورة الجسميّة لأحد الجُزْأَيْنِ مغايرة للصورة الجسميّة للآخر لزم حلول صورتين من نوع واحد في مادّة واحدة؟ وإنَّما يلزم ذلك إن لو لم يكن محلّ إحدى الصُّورتين من المادّة الواحدة غير محلّ الصُّورة الأخرى، وهو ممنوعٌ، فإنَّ عندنا المادة واحدة بالعدد بعد الانفصال، لكن محل إحدى الصورتين منها غير محلّ الصُّورة الأخرى، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

سلّمناه، لكن لا نسلِّم استحالة كون التفريق إعداماً للجسم بالكُلِّيّة، ودعوى الضَّرورة في استحالته غير مسموعة.

---

(١) ش، ك: «إنما يلزم».

قال الإمام الرازي:

وثالثها: أن كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصية غير حاصلة في الجزء الآخر، لأن منقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بها إلا هو وكذا مقطع الثلث والربع إذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصية بالفعل. وعندهم أن الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل، فلزم حصول الانقسامات بأسرها بالفعل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثالثها: أن كلّ جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصيّة[1] غير حاصلة في الجزء الآخر..» إلى آخره.

أقول: لو كان الجسم قابلاً لانقسامات لا نهاية لها لكان مركَّباً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل، والتَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمَّا الشَّرطيّة فلأنَّ كلّ جزء يفرض في الجسم فهو موصوف بخاصيّة لا توجد في الجزء الآخر، لأنَّ مقطع النِّصف موصوف بالنِّصفيّة، ومقطع الربع بالربعيّة، ومقطع الثلث بالثلثيّة. ولا يمكن أن يَتَّصِف بشيءٍ من هذه الأوصاف الثَّلاثة إلّا ذلك الجزء بعينه، حتى لو زدت على مقطع النِّصف شيئاً أو نقصت منه شيئاً لم يكن الحاصل مقطع النِّصف بل مقطعاً آخر، وهكذا القول في جميع المقاطع. فثبت أن كلّ جزء يفرض في الجسم فإنَّه مخصوص بخاصّيّة لا توجد في الأجزاء الأُخَرِ. وحينئذٍ يلزم حصول الانقسامات بالفعل، لأنَّ الاختصاص بالخَوَاصّ المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل.

وأمَّا أن التَّالي محال فبالإجماع أو لما ذكرناه قبل.

---

(١) ش، ك: «بخاصة».

أجاب الحكماء عنه بأنَّ اتِّصاف الأجزاء المفترضة[1] بالصِّفات المذكورة إنما يمكن إذا وجدت تحقيقاً أو تقديراً، وأما قبل وجودها فلا يوصف بشيءٍ من الصِّفات. وإذا كان اتَّصَاف تلك الأجزاء بالصِّفات المذكورة موقوفاً على تحقّقها[2] / [ص: ١١٢ب] امتنع أن يجعل اتِّصافها بها سبباً لوجودها وإِلَّا لزِم الدَّور، وإنَّهُ محالٌ.

ولقائلٍ أن يقول: الدَّوْر مدفوع، لأنَّا لا نجعل اتِّصاف الأجزاء بالصِّفات المخصوصة سبباً لوجودها، بل سبباً للعلم بوجودها.

وجوابه أنْ يُقالَ: العلم باتِّصاف الأجزاء بالصِّفات المخصوصة مشروط[3] للعلم[4] بوجودها، فلو استفدنا العلم بوجودها من العلم باتِّصافها بالصِّفات المخصوصة لَزِمَ الدَّوْرُ، وإنَّهُ محالٌ.

قال الإمام الرازي:

احتجوا بوجوه:

أحدها: أن كل متحيز يفرض فإن الوجه الذي منه يلاقي ما على يمينه غير الذي منه ما يلاقي ما على يساره فيكون منقسماً.

وثانيها: أنا إذا ركبنا سطحاً من أجزاء لا تتجزأ، ثم نظرنا إليه رأينا أحد وجهيه دون الثاني ،والوجه المرئي غير الذي ليس بمرئي، فيكون منقسماً.

وثالثها: أنا لو ركبنا خطاً من ستة أجزاء ووضعنا فوق طرفه الأيمن جزءاً وتحت طرفه الأيسر جزءاً ثم تحركا إلى أن يصل كل واحد منهما إلى آخر المسافة، فلا بد وأن يمر كل واحد منهما بالآخر، ولا يمكن ذلك إلا بعد أن يتحاذيا، وموضع

---

(١) ش: «المفروضة».

(٢) ش، ك: «تحقيقها».

(٣) ش: «مشروطة».

(٤) ش، ك: «بالعلم».

التحاذي متصل الثالث والرابع، وإذا وقع الجزء على ذلك الموضع فقد مَاسّ كل واحد من نصفيه نصف كل واحد منهما، فيلزم التجزئة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأمور: أحدها: أن كلّ مُتَحَيِّز يفرض فإنَّ الوجه الذي منه يلاقيها على يمينه غير الذي منه يلاقيها على يساره، فيكون منقسماً».

أقول: هذه الحُجّة يعبر عنها بعبارتين:

إحداهما ما ذكره الإمام ها هنا، وتقريرها[1] أن نقول: العلم الضَّروريّ حاصل لكلِّ أحد من العقلاء أن كلّ مُتَحَيِّز يفرض فإنَّ فوقه مغاير لما يفرض تحتاً له وأن يمينه مغاير لما يفرض يساراً له، فإذن تعدّدت جوانبه بتعدّد الجهات، فيكون منقسماً.

والعبارة الثَّانية ذكرها الشَّيخ في «الإشارات»، وهو أنَّه لو أمكن أن يكون للجوهر الفرد وجود لأمكن أن يفرض جوهر واحد بين جوهرين آخرين ملاقيين[2] له، فهذا الوسط إن كان قد لقي أحد الجوهرين الطرفيَّين بعين ما لقي به الآخر يلزم منه أنْ لا يكونَ الوسط مانعاً من تلاقي الطَّرَفين، فيكون الطَّرَفان متلاقيين، فلا يكون هناك وسط وطرف ولا ترتيب أجزاء وازدياد حجم، فلا يكون الجسم حاصلاً من تأليف[3] تلك الأجزاء. وإن كان الوسط قد لقي أحد الجوهرين الطَّرَفيَّين بغير ما لقي به الآخر لزم منه انقسام الجزء، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ك: «وتقريره».

(٢) ش، ك: «متلاقيين».

(٣) ك: «تألف».

وثانيها: أنَّا إذا ركبنا سطحاً من أجزاء لا تتجزَّأ ثم أشرقت الشَّمس عليها حتى صار أحد وجهيه مستضيئاً دون الآخر لزم من ذلك تغاير الوجهين، ولزم[1] منه انقسام الجزء الذي لا يتجزّأ.

وثالثها: أنَّا إذا ركّبنا خطّاً من ستّة أجزاء، ووضعنا فوق الطَّرَف الأيمن منه جزءاً، وتحت (الطَّرَف) الأيسر منه جزءاً آخر هكذا:



ثم فرضنا أن الجُزْأَيْنِ الموضوعين يتحركان معاً على الخطّ وينتهي كلّ واحد منهما[2] إلى الطَّرَف المُتَحَرِّك إليه دفعة، فلا شَكَّ أنَّه يمر كلّ واحد منهما بصاحبه، ولا يمكن ذلك إلّا بعد تحاذيهما، وموضع التحاذي لا بُدَّ أن يكون متَّصِل الثَّالث والرَّابع، فقد وقع كلّ واحد من الجُزْأَيْنِ الموضوعين على مفصل جُزْأَيْنِ آخرين، ولزم منه انقسام الكُلّ، وهو محال.

ولقائل أن يمنع حركة الجوهر الفرد.

قال الإمام الرازي:

والجواب عن الكل: أن ما ذكرتموه يدل على تغاير جهات الجزء، وذلك لا يوجب القسمة في الذات، فإن مركز الدائرة يحاذي جملة أجزاء الدائرة مع أن المركز نقطة غير منقسمة.

---

(١) ش، ك: «ويلزم».

(٢) ك: «منها».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن الكُلّ: أن ما ذكرتموه يدلّ على تغاير جهات الجزء..» إلى آخره.

أقول: أجاب الإمام عن الوجوه الثَّلاثة بوجهٍ واحدٍ بأنْ قال: ما ذكرتموه من الأَدلّة يدلّ على أن ما ماسّ به الجوهر الوسطاني أحد[1] الجوهرين الطَّرَفيين مغاير/ [ص: ١١٣أ][2] لما ماسّ به الآخر، وكذلك الوجه المضيء من السَّطح مغاير لغير المضيء منه، وذلك يقتضي تغاير جهات الجوهر الفرد واعتباراته وإضافاته بالنسبة إلى الأمور المضافة إليه، وتغاير الجهات والاعتبارات والإضافات لا يبطل وَحْدة الجوهر ولا يقتضي انقسامه، فإنَّ مركز الدَّائرة يحاذي جميع أجزاء الدَّائرة مع أنَّه لا يلزم منه انقسامه، لأنَّ المركز نقطة غير منقسمة، ولِأنَّ كثرة الإضافات والاعتبارات لو أوجبت كثرة الذَّات لكانت الوَحْدة التي هي أبعد الأشياء عن الكثرة أكثر من كلّ كثير، إذ لها بحسب كلّ مرتبة من مراتب الأعداد غير المتناهيّة نِسْبة خاصّة.

أجاب الحكماء عنه بأنكم مهما سلّمتم أن ما به ماسّ الوسط أحد الجُزْأَيْنِ الآخرين غير ما به ماسّ الجزء الآخر يلزم منه انقسام الجزء الذي لا يتجزّأ، لأنَّ ما به ماسّ الوسط الجُزْأَيْنِ إمَّا أن يكون جزءاً منه أو عَرَضاً قائماً به، فإن كان الأول فانقسام الجزء ظاهر، وإن كان الثَّاني لزم أن يكون محلّ أحدهما غير محلّ الآخر لامتناعِ قيام العَرَضين كالسطحين إن كانت المماسّة بهما أو غيرهما بمحلّ واحد.

وأمَّا النُّقْطة التي هي المركز فهي بأسرها تحاذي جميع النقط المفروضة في الدَّائرة، ونحن ما ادَّعَيْنَا أن اختلاف المحاذيات يوجب الانقسام، وإنَّما ادَّعَيْنَا ذلك في المماسّة، ولا يلزم من عدم اقتضاء المحاذاة وسائر الإضافات القسمة عدم اقتضاء المماسّة إياها. وكذلك القول في الوَحْدة بالنِّسْبة إلى جميع مراتب العدد.

---

(١) ك: «الجوهر أي أحد».

(٢) كذا الترقيم في النسخة، وحقه أن يكون رقم هذه الورقة ١٢١.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: زعم ابن سينا أن الجسم مركب من الهيولى والصورة)

ومعناه أن التحيز صفة حالة في الشيء، فالتحيز هو الصورة ومحله هو الهيولى، واحتج عليه بناء على نفي الجوهر الفرد بأن الجسم في نفسه واحد وهو قابل للانفصال، والقابل للشيء موجود مع المقبول لا محالة، والاتصال لا يبقى مع الانفصال فالقابل للانفصال شيء مغاير للاتصال.

جوابه: لم لا يجوز أن يقال: الانفصال هو التعدد، والاتصال هو الوحدة، فالجسم إذا انفصل بعد اتصاله كان معناه أنه صار متعدداً بعد أن كان واحداً، فالطارئ والزائل هو الوحدة والتعدد، وهما عرضان والمورد هو الجسم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «زعم ابن سينا أن الجسم مركَّب من الهيولى والصُّورة..» إلى آخره.

أقول: قبل الشروع في الدَّليل على المطلوب لا بُدَّ من تلخيص محلّ النِّزَاع، فنقول: لا يجب أن يكون كلّ شيٍ حالًّا في شيء آخر، وإلَّا لزم (إما) التَّسلسُل أو الدَّوْر، وهما محالان، بل لا بُدَّ من الانتهاء إلى ما يكون مستقلًّا بنفسه قائماً بذاته غنيّاً عن المحلّ من جميع الوجوه. وأيضاً لا شَكَّ أن في الوجود موجوداً شاغلاً للحيز ممتداً في الجهات، وهذا هو الذي نسميه بالصُّورة الجسميّة.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن هذا الشَّيء الشَّاغل للحيز الممتد في الجهات إمَّا أن يكون قائماً بنفسه، وإمَّا أن يكون حالًّا في المحلّ. والأوَّل قول المتكلّمين، وهو الذي يعنون بقولهم: إن الجسم ليس مركَّباً من المادّة والصُّورة. والثَّاني قول الفلاسفة/ [ص: ١١٣ب] الذين زعموا أن الجسم مركَّب من المادّة والصُّورة.

واحتج الشَّيخ [أبو عليٍّ] على ذلك بأنَّ الجسم البسيط في نفسه واحد كما هو عند الحسِّ لِمَا مرَّ من نفي الجوهر الفرد، وذلك هو المراد بكونه متَّصِلاً. ولا شَكَّ في

أنَّه قابل للانفصال، فإنَّ الماء البسيط يقبل الانفصال بالضَّرورة. [و]إذا ثبت هذا فنقول: قابل هذا الانفصال إمَّا أن يكون هو الصُّورة الاتصاليّة أو شيء آخر[١]. والأوَّل محال، لأنَّ القابل للشَّيء موجود مع المقبول، والاتِّصال لا يبقى مع الانفصال فالقابل للانفصال شيء آخر وراء[٢] الاتِّصال، وهو بعينه قابل للاتِّصال.

فالجسم مركَّب من أمرين:أحدهما الصُّورة الاتِّصاليّة، والثَّاني الأمر القابل لتلك الصُّورة، وهو المراد بالمادّة.

أجاب الإمام عنه بقوله: «لِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: الانفصال هو التعدّد، والاتِّصال هو الوَحْدة؟..» إلى آخره. وتوجيهه أنْ يُقالَ: لِمَ قلتم بأنَّ القابل للانفصال إذا لم يكن هو الاتِّصال لزم تركّب الجسم من الهيولى والصُّورة؟ وإنَّما يلزم ذلك إن لو لم يكن القابل للاتِّصال والانفصال هو الجسم نفسه، فإنَّ الانفصال هو التعدّد، والاتِّصال هو الوَحْدة، وهما عَرَضان يتعاقبان على الجسم، فالجسم لمّا كان متَّصِلا كان واحداً، ولمّا انفصل بعد اتِّصاله صار متعدّداً بعد أن كان واحداً، فالطَّارئ والزَّائل هو التعدّد والوَحْدة، وهما عَرَضان ومحلّهما وموردهما هو الجسم، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

فإنْ قَال: إنَّا لا نعني بالهيولى إلّا ما كان قابلاً للاتِّصال والانفصال. صار النِّزاع لفظيّاً لأنَّه يُجوّز إطلاق لفظة الهيولى على الجسم، والمتكلّمون لا يجوّزون ذلك.

ولقائلٍ أن يقول: القابل للانفصال إمَّا الجسم أو نفس الاتِّصال، أو شَيْء آخر[٣] غيرهما. والأوّلان محالان، لأنَّ القابل يبقى مع المقبول، والجسم ونفس الاتِّصال لا يبقى شيء منهما[٤] مع الانفصال؛ أمَّا الاتِّصال فظاهر عدم بقائه مع

---

(١) كذا في النسخ الثلاث، والوجه النصب: شيئاً آخرَ.

(٢) ش، ك: «شيء آخر سوى».

(٣) ص، ك: «شيئاً آخرَ»! وأثبتنا ما في ش.

(٤) ك: «منها».

الانفصال.وأمَّا الجسم فلأنَّ الانفصال إعدام له، والشَّيء لا يبقى مع عدمه. فتعيّن الثَّالث، وهو المطلوب.

وللمتكلّمين أن يمنعوا كون التفريق إعداماً للجسم، والفلاسفة يدّعون في ذلك الضَّرورة، ويقولون: نحن نعلم بالضَّرورة أن الجسم الذي كان واحداً ومتَّصِلاً أنَّه بعد الانفصال غير باقٍ بخصوصيته وبتشخّصه[1]، / [ص: ١٢٠أ][2] والكلام في هذه المسألة وفي تفاريعها طويل، قرّره الإمام في سائر كتبه، فمن أراد ذلك فليطالع منها[3].

قال الإمام الرازي:

(مسألة: زعم ضرار والنجار أن ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة)

وهو باطل، لأن المتحيزات متساوية في ماهية التحيز ومتباينة بألوانها وطعومها وروائحها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالتحيز ماهية مغايرة لهذه الصفات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «زعم ضرار النجّار[4] أنَّ ماهيّة الجسم مركَّبة من لون وطعم ورائحة وحرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة..» إلى آخره.

أقول: زعم ضرار والنجّار من المُعْتَزِلة والنظّام، أن ماهيّة الجسم مركَّبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، وإنَّما ذهبا إلى ذلك لأنَّ

---

(١) ش: «وتشخّصه»، ك: «وبشخصه».

(٢) كذا الترقيم في ص، وحقّه أن تكون هذه الورقة ١٢٢، وعليه فترقيم ما بعدها: ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ...

(٣) ش: «فيها».

(٤) في الأصل: «ضرار النجار» من غير واو، والصواب المثبت.

المتكلّمين زعموا أن الجسم لا يخلو عن هذه الأعراض، فلمّا اعتقدا امتناع الخُلُوّ عنها اشتبه الأمر عليهما وقالا بهذا القول. وإليه ذهب أصحاب الكمون والظهور[1] من قدماء الفلاسفة.

وهو فاسد، لأنَّ المُتَحَيِّزات متساوية في ماهيّة التّحيُّز -أيْ في الصُّورة الجسميّة والحجميّة- ومتباينة بألوانها وطعومها، لأنَّ المُتَحَيِّز الأسود يخالف المُتَحَيِّز الأبيض، وكذلك المتحيّز الذي له طعم الحلاوة يخالف المتحيز الذي له طعم المرارة، وعلى هذا القياس في سائر الأعراض. وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فالصُّورة الجسميّة والحجميّة مغايرة لهذه الألوان والطعوم والروائح والبرودة والرُّطوبة، وهو المطلوب.

ولِأنَّ الجسم الواحد قد يكون موصوفاً بلون معيّن وطعم معين، ثم يزولان عنه ويصير ذلك الجسم موصوفاً بلون آخر وطعم آخر مع بقاء الصُّورة الجسميّة في الحالين، والباقي مغاير للزائل.

فإنْ قُلْتَ: لا نسلِّم بقاء الصُّورة الجسميّة في الحالَيْن، فإنَّ الأجسام أعراض مجتمعة عندنا، والعَرَض لا يبقى زمانَيْنِ.

قلت: هذا إنّكار للمحسوسات فلا يلتفت إليه.

ولِأنَّ الجسم البارد كالماء يصير حَاراً، فلو كانت حقيقته مركَّبة من رطوبة وبرودة يلزم اجتماع الحرارة والبرودة فيه، وهو محال.

ولِأنَّ كلّ واحد من الأعراض التي تركّب الجسم منها إن قام بمحلّ لزم كون الجسم قائماً بالمحلّ، وهو باطل بالضَّرورة. وإن لم يقم شيء منها أو بعضها بالمحلّ لزم عدم الامتياز بين الجواهر والأعراض.

---

(١) مقابله في حاشية ص: «حاشية: أصحاب الكُمون والظهور: هم الذين قالوا: إن الماء البارد إذا صار حارّاً ليس لأن كيفيّته استحالت إلى الحرارة، بل لأن أجزاءً ناريّة كانت كامنة فيه، فظهرتْ عند ذلك».

ولِأنَّ كلّ واحد من تلك الأعراض إن كان مُتَحَيِّزاً بنفسه لزم كون العَرَض جوهراً، وذلك قلب للحقائق. وإن لم يكن شيء منها مُتَحَيِّزاً امتنع عليها الاجتماع والتأليف، لأنَّ الاجتماع عبارة عن حصول مُتَحَيِّزَيْنِ بحيث لا يتوسّطهما ثالث، وذلك محال فيما لا حيِّز له.

وهذا فيه نظر، لجواز أنْ لا يكونَ أحد أجزاء الجسم مُتَحَيِّزاً بنفسه، ويكون الجسم -وهو الحاصل من مجموع الأجزاء- مُتَحَيِّزاً بنفسه، فيصحّ عليه الاجتماع والتأليف[1]/ [ص: ١٢٠ب].

(١) ش: «ويكون للجسم حاصلان من مجموع الأجزاء. قوله: «ما لا حيّز له لا يصحّ عليه الاجتماع والتأليف» ممنوعٌ، بل هو مصادرة على المطلوب فإن من يعتقد أن الأعراض ليست متحيّزة بالذات والجسم مؤلّف منها، كيف يُسلّم ذلك؟!».

قال الإمام الرازي:

النظر الثاني في العوارض

(مسألة: اختلف أهل العالم في حدوث الأجسام)

والوجوه الممكنة فيه لا تزيد على أربعة.

فإنه إما أن يكون محدث الذات والصفات.

أو قديم الذات والصفات.

أو قديم الذات محدث الصفات.

أو بالعكس.

أما الأول: وهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس.

وأما الثاني: فهو قول أرسطاطاليس وثاوفرسطس وثاومسطيوس وبرقلس، ومن المتأخرين أبي نصر الفارابي وأبي علي ابن سينا، وعندهم أن السموات قديمة بذاتها وصفاتها المعينة إلا الحركات والأوضاع، فإن كل واحد منها حادث ومسبوق بآخر لا إلى أول. وأما العناصر والهيولى فهي قديمة بشخصها، والجسمية قديمة بنوعها، وسائر الصور قديمة بجنسها، أي كانت قبل كل صورة صورة أخرى إلى غير بداية.

وأما الثالث: فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس بالزمان، كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط، وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقيونية والماهانية، ثم هؤلاء فريقان:

الفرقة الأولى: زعموا أن تلك المادة جسم، ثم زعم ثاليس أنه الماء لأنه قابل لكل الصور. وزعم أنه إذا انجمد صار أرضاً وإذا لطف صار هواء، ومن صفوة الهواء تكونت النار، ومن الدخان تكونت السماوات. ويقال إنه أخذه من التوراة لأنه

جاء في السفر الأول منها: أن الله تعالى خلق جوهراً فنظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماءً، ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات فظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض، ثم أرساها بالجبال.

وزعم انكسيماينس أنه الهواء، وكوَّن النار من لطافته، والماء والأرض من كثافته.

وزعم أبريليطس أنه النار، وكوَّن الأشياء عنها بالتكاثف. وآخرون قالوا إنه الأرض، وكوَّن الأشياء عنها بالتلطيف.

وقال آخرون إنه البخار، وكوَّن الهواء والنار عنه بالتلطيف، والماء والأرض بالكثيف.

وعن أنكساغورس أنه الخليط الذي لا نهاية له، وهو أجسام غير متناهية، وفيه من كل نوع أجزاء صغيرة، مثلاً منه أجزاء على طبيعة الخبز، وأجزاء على طبيعة اللحم. فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شيء كثير صار بحيث يحس ويرى ظُنَّ أنه حدث. وهذا القائل بنى على هذا المذهب إنكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والظهور.

وزعم بعض هؤلاء أن ذلك الخليط كان ساكناً في الأزل ثم إن الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم.

وزعم ديمقراطيس: أن أصل العالم أجزاء صغيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون القسمة الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة، ثم اتفق في تلك الأجزاء أن تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على هذا الشكل هذا العالم على هذا الشكل، فحدثت السماوات والعناصر، ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر، ومنها هذه المركبات.

وزعمت الثنوية أن أصل العالم هو النور والظلمة.

الفرقة الثانية: الذين قالوا: أن أصل العالم ليس بجسم، وهم فريقان:

الفرقة الأولى الحَرنانية، وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة: الباري،والنفس، والهيولى، والدهر، والخلاء. فقالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة، ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص، وهو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامة. وأما النفس فإنه يفيض عنها الحياة فيض النور عن القرص، لكنها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها. وكان الباري تعالى عالماً بأن النفس ستميل إلى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها. ولما كان من شأن الباري تعالى الحكمة التامة عمد إلى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروباً من التراكيب مثل السموات والعناصر، وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل، والذي بقي فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته. ثم إنه سبحانه وتعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً وصار ذلك سبباً لتذكرها عالمها وسبباً لعلمها بأنها ما دامت في عالم الهيولاني لا تنفك عن الآلام، وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت إلى ذلك العالم، وعرجت عليه بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة.

قالوا: وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث.

فإن أصحاب القدم قالوا : لو كان العالم محدثاً فلم أحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده؟ وإن كان خالق العالم حكيماً فلم ملأ الدنيا من الآفات؟

وأصحاب الحدوث قالوا: لو كان العالم قديماً لكان غنياً عن الفاعل. وهذا باطل قطعاً، لما نرى أن آثار الحكمة ظاهرة في العالم. وتحير الفريقان في ذلك.

وأما على هذا الطريق فالإشكالات زائلة، لأنا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم.

فإذا قيل: ولم أحدث العالم في هذا الوقت؟ قلنا لأن النفس إنما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت وعلم الباري تعالى أن ذلك التعلق سبب الفساد، إلا أنه بعد وقوع

المحذور صرفه إلى الوجه الأكمل بحسب الإمكان، وأما الشرور الباقية فإنها بقيت لأنه لا يمكن تجريد هذا التركيب عنها.

بقي ههنا سؤالان.

أحدهما أن يقال: لم تعلقت النفس بالهيولى بعد أن كانت غير متعلقة بها؟ فإن حدث ذلك التعلق بكليته لا عن سبب، فجوِّزْ حدوث العالم بكليته لا عن سبب.

والثاني أن يقال: فهلا منع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى.

أجابوا عن الأول: بأن هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين، لأنهم يقولون القادر المختار قد يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح، فهلّا جوزوا ذلك في النفس؟ وغير مقبول أيضاً من الفلاسفة لأنهم جوزوا في السابق أن يكون علة معدة للاحق، فهلا جوزوا أن يقال النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت إلى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق؟

وأجابوا عن السؤال الثاني: بأن الباري تعالى علم بأن الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضار هذا التعلق، حتى إنها بنفسها تمنع عن تلك المخالطة، وأيضاً فالنفس بمخالطتها الهيولى تكتسب من الفضائل العقلية ما لم يكن موجوداً لها، فلهذين الغرضين لم يمنع الباري النفس من التعلق بالهيولى.

الفرقة الثانية هم أصحاب فيثاغورس، وهم الذين قالوا المبادئ هي الأعداد المتولدة في الوحدات، قالوا لأن قوام المركبات بالبسائط وهي أمور كل واحد منها واحد في نفسه ، ثم تلك الأمور إما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات أو لا تكون، فإن كان الأول كانت مركبة، لأن هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها. وإن كان الثاني كانت مجرد وحدات، وهي لا بد وأن تكون مستقلة بأنفسها وإلا لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها، وكلامنا في المبادئ المطلقة، هذا خلف.

فإذن الوحدات أمور قائمة بأنفسها، فإن عرض الوضع للوحدة صارت نقطة، فإن اجتمعت نقطتان حصل الخط، فإن اجتمع خطان حصل السطح، فإن اجتمع سطحان حصل الجسم، فظهر أن مبدأ الأجسام الوحدات.

وأما القسم الرابع: وهو أن يقال العالم قديم الصفات محدث الذات، فذلك مما لا يقوله عاقل.

وأما جالينوس فإنه كان متوقفاً في الكل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «النَّظر الثَّاني في العوارض: اختلف أهل العالم في حدوث الأجسام، والوجوهُ الممكنة فيه لا تزيد على أربعة» إلى آخره.

أقول: الوجوه الممكنة بحسب القسمة العقليّة لا تزيد على أربعة أقسام، لأنَّ الجسم إمَّا أن يكون محدث الذَّات والصِّفات معاً، أو قديم الذَّات والصِّفات معاً، أو قديم الذَّات محدث الصِّفات، أو محدث الذَّات قديم الصِّفات.

والقسم الأوَّل -وهو أن يكون محدث الذَّات والصِّفات معاً-: فهو[1] قول الجمهور من المسلمين والنَّصارى واليهود والمجوس. وإنما قال: «قول الجمهور من المسلمين والنَّصارى واليهود». ولم يقُلْ: «قول الجميع من المسلمين والنَّصارى واليهود» لأنَّ قوماً من المسلمين كأبي نصر الفارابي وأبي عليٍّ بنِ سينا وأبي البركات البَغْدادِيّ وشرذمة قليلة من النَّصارى، واليهود، خالفوا في ذلك.

وأمَّا القسم الثَّاني -وهو أن يكون قديم الذَّات والصِّفات معاً-: فهو قول أرسطاطاليس وأصحابه مثل ثاوَفرْسِطيس[2]، وثامَسْطيُوس، وبُرْقُلُس والإسكندر

(١) ش، ك: «وهو».
(٢) ش: «ثاوفريطيس».

الأَفْرُودسي[1]، وفَرْفُورْيُوس. ومن المتأخّرين من الحكماء الإسلاميين أبي[2] نصر الفارابي، وأبي عليٍّ بنِ سينا. وحكى يحيى النَّحوي عن بُرْقُلُس: أن أوَّل من قال بهذا القول هو أرسَطاطاليس.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: إن هؤلاء زعموا أن السَّماوات قديمة بذواتها وصفاتها المعيّنة -أعني الشَّكل والمقدار وغير ذلك-، سوى الحركات والأوضاع فإنها حادثة، إذ كلّ حركة وكلّ وضع فهو مسبوق بحركة أخرى ووضع آخر إلى ما لا نهاية له، فالحركة قديمة بنوعها حادثة بشخصها، وكذلك الوضع قديم بنوعه حادث بشخصه. وقد عرفْتَ معنى الوضع فيما قبل.

وأمَّا العناصر فالهيولى منها قديمة بشخصها، والجسميّة -أي: الصُّورة الجسميّة منها- قديمة بنوعها.

أمَّا الأوَّل فلأنَّ الهيولى المتشخّصة لو كانت حادثة حدوثاً زمانيّاً لكان لها هيولى أخرى، لأنَّ كلّ حادث حدوثاً زمانيّاً فهو مسبوق بمادّة ومدّة على ما عرفْتَ.

وأمَّا الثَّاني فلأنَّ شيئاً من الصُّورة النَّوْعيّة لا يلزم العناصر، بل يخلع كلّ عنصر صورته النَّوْعيّة ويلبس صورة عنصر آخر، ضرورة أن النَّار قد تنقلب هواءً وبالعكس، والماء ينقلب أرضاً وبالعكس. وإذا كانت هذه الأربعة تنقلب بعضها إلى بعض كانت الأجسام المعيّنة / [ص: ١٢١أ] منها حادثة، لكن أجسامها بحسب نوعها قديمة، أي: لم يتحقّق زمان إلّا ومُسَمَّى النَّار ومُسَمَّى الهواء ومُسَمَّى الماء ومُسَمَّى الأرض كان موجوداً فيه، وفرق بين هذه النَّار وبين النَّار، فهذه النَّار حادثة، والنَّار قديمة. وكذلك الكلام في بقيّة العناصر. ولمّا كانت صور هذه الأربعة -أعني مُسَمَّى [الصُّورة] النَّاريّة والهوائيّة والمائيّة والأرضيّة- نوعاً من الجسم من

---

(١) ش: «الأفروديسي».

(٢) أي: قول أبي.. ولذا خفضها.

حيث هو جسم، وكانت قديمة، لا جَرَمَ قال: «الجسميّة قديمة بنوعها» وعنى به جسميّة العناصر.

وأمّا قوله: «وسائر الصُّور قديمة بجنسها» فاعلم أن الصُّورة تنقسم إلى الصُّورة الجسميّة المشتركة بين جميع الأجسام وإلى الصُّورة النَّوْعيّة التي بها تمتاز الأجسام بعضها عن بعض في النَّوْعيّة، كالصُّورة النَّاريّة والهوائيّة والمائيّة والأرضيّة، لكن الصُّور النَّوْعيّة لهذه العناصر الأربعة لمّا كانت تختلف وتتبدّل بعضها بالبعض -وإليه أشار بقوله: «أي قبل كلّ صورة صورة أخرى لا إلى نهاية»- لم تكن قديمة بنوعها، بل بجنسها، وهو مُسَمَّى الصُّورة النَّوْعيّة.

وأمّا الجسم من حيث هو جسم مع قطع النَّظر عن النَّاريّة وسائر الصُّور النَّوْعيّة فهو قديم.

وأمّا القسم الثَّالث-وهو أن يكون الجسم قديم الذَّات محدث الصفات-: فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس بالزَّمان كثاليس وأنكِساغُورس وفيثاغورس وسُقراط، وقول جميع الثَّنَوِيّة[1] كالمانويّة والدَّيْصانيّة والمَرقيونِيّة والماهانيّة والحَرْنانيّة، وهم الذين قالوا بالقدماء الخمسة على ما ستعلمها.

ثم اختلف هؤلاء في الأصل الذي حدث منه هذا العالمن السَّماوات والكواكب والعناصر على الوجه الذي الآن عليه، فصاروا لذلك فريقين:

الفرقة الأولى: الذين زعموا أن ذلك الأصل والمادّة هو الجسم.

والفرقة الثَّانية: الذين قالوا: ذلك الأصل ليس بجسم ولا جسمانيّ.

أمّا الفرقة الأولى فقد اختلفوا في ذلك الجسم الذي هو الأصل:

---

(١) مقابله في حاشية ص: «حاشية: الثنوية: هم الذين قالوا: مبدأ الخير غير مبدإ الشر».

فزعم ثاليس أنَّه الماء لأنَّه قابل لكلِّ الصُّور، وزعم أنَّه إذا انجمد صار أرضاً، وإذا لطف صار هواءً، ومن صَفْوة الهواء تكوّنت النَّار، ومن الدخان الذي خالط ذلك الهواء تكونت السَّماوات. ويقال: إنَّهُ أخذ ذلك من التوراة لأنَّه جاء في السِّفر الأوَّل منه: أن الله تعالى / [ص: ١٢١ب] خلق جوهراً فنظر إليه نظر الهيبة، فذابت أجزاؤه فصارت ماءً، ثم ارتفع منه بخار كالدخان، فخلق منه السَّماوات، وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض، ثم أرساها بالجبال. وقال تعالى في القرآن: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت:١١] أي: قصد السَّماء ليفعل فيها تركيب أجزائها وتشكيلها بأشكالها الخاصّة.

وزعم أنكِسِيمانُس[١] أنَّه الهواء، لتوسّطِه بين اللَّطيف والكثيف وقبوله للأشكال بسهولة، فإذا لطف صار منه النَّار[٢]، وإذا كثف صار منه الماء، وإذا كثف الماء وأزبد صار منه الأرض.

وزعم أَبْرِيليطِيس أن ذلك الأصل هو النَّار، وكوَّن الأشياء عنها بالتكاثف، فإنها إن تكاثفت حصل منه الهواء، وإن تكاثفت أكثر حصل منه الماء، وإن تكاثفت أكثر حصل منه الأرض. وعلّلوا ذلك بأنَّ النَّار جسم لطيف نورانيٌّ قابل للصور بأسرها به قوام المركَّبات وأصل الحَياة والحركة.

وزعم آخرون أن ذلك الأصل هو الأرض، فإذا لطف صار منه الماء، وإذا لطف الماء صار منه الهواء، وإذا لطف الهواء صار منه النَّار.

وزعم آخرون أن ذلك الأصل هو البخار، فإذا لطف صار منه الهواء، وإذا لطف الهواء صار منه النَّار، وإذا كثف -أي: الأصل الذي هو البخار- صار منه الماء، وإذا كثف الماء صار منه الأرض.

---

(١) ش: «أنكيسيماليس»، ك: «أنكسيماليس».

(٢) ص: «صار منه الهواء».

وحكى المعلِّم الأوَّل[1] عن أنكساغورس أن ذلك الأصل هو الخليط الذي لا نهاية له، وهو أجسام غير متناهِية، وفيه من كلّ نوع أجزاء صغيرة متلاقية، أجزاءٌ على طبيعة اللحم، وأجزاء على طبيعة الخبز، فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شيء كثير، وصار بحيث يحسّ به ويرى ظنّ أن ذلك المحسوس والمرئيّ حدث. وهذا القائل بنى على هذا المذهب إنّكار المِزَاج والاستحالة، وقال بالكُمون والظهور. ومعناه أنَّا إذا أسخنّا الماء ليس ذلك على سبيل الاستحالة في الكيف حتى يقال إن الماء الذي كان بارداً صار حاراً، بل معناه أن أجزاءً ناريّة كانت كامنة فيه فبرزت في تلك الحالة فأحسّ بحرارته لأجل ذلك البروز.

وحكى بعضهم عن هذا القائل أنَّه زعم أن هذا الخليط كان ساكناً في الأزل، ثم إن الله تعالى حرَّكه فكوّن منه هذا العالم.

وزعم ديمقراطيس / [ص: ١٢٢أ] أن ذلك الأصل الذي منه العالم أجزاء صغيرة كُرِيّة الشَّكل قابلة للقسمة الوهميّة دون القسمة الانفكاكيّة، مُتَحَرِّكة لذواتها حركاتٍ دائمة، ثم اتَّفق في تلك الأجزاء أن تصادمت على وجه خاصّ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على الشَّكل الذي هو عليه، فحدثت السَّماوات والعناصر، ثم حدث من الحركات السَّماويّة امتزاجات هذه العناصر، ومن تلك الامتزاجات حصلت هذه المركَّبات.

ومن النَّاس من قال بهذا المذهب، إلّا أنَّه لم يجعل تلك الأجزاء كُرِيّة الشَّكل لِئَلَّا يلزم منه الخلاء، بل زعم أنها على شكل المثلث والمُرَبَّع.

وزعمت الثَّنَوِيّة أن أصل العالم هو النُّور والظُّلْمة، أي: حصل العالم من تركيب النُّور بالظُّلْمة، وزعموا أن تلك الأَنْوَار والظُّلَم أجسام أزليّة. ثم اختلف هؤلاء في السَّبب الذي لأجله حدث العالم عن تلك الأجسام الأزليّة حين حدث.

(١) مقابله في حاشية ص: «وهو الأرسطو» كذا بالألف واللام. وفي حاشية ك: «أرسطو».

فالذي ذهب إليه ديمقراطيس أن وقوع ذلك كان في ذلك الوقت على سبيل الاتِّفاق، لأنَّ الأجسام الأزليّة التي فُسِّر الأَنْوَارُ والظُّلم بها مُتَحَرِّكة لذواتها، فاتَّفق لها أن تصادمت على وجه مخصوص في ذلك الوقت لا قبله ولا بعده لا أنَّ أمراً أوجب ذلك، ثم لمّا تركّبت السَّماوات والأرض وكانت تلك الأجسام مُتَحَرِّكة، فاعتمد بعضها على البعض فحصلت من ذلك الحركة المستديرة كما يحصل للسَّبيكة المذابة. وأمَّا سائر الفلاسفة فلم ينقل عنهم في ذلك شيء.

وأمَّا الحرنانيّة فزعموا أن سبب حدوث العالم في وقت حدوثه التفات النَّفس إلى الهيولى على سبيل الاتِّفاق.

الفرقة الثَّانية الذين قالوا: إن أصل العالم ليس بجسم، وهم أيضاً فريقان:

الفرقة الأولى: الذين قالوا: إن الجسم مركَّب من الصُّورة والهيولى، وفسروا الصُّورة بالحجميّة والتحيّز والهيولى بمحلّ[1] هذه الصُّورة على ما عرّفناك ذلك (من) قبلُ، ثم أثبتوا حدوث تلك الحجميّة وقدم الهيولى. وهو قول الحرنانيين، واختيار محمد بن زكريا الرَّازيّ، وزعم محمد بن زكريا أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلِّم الأول.

وتفصيل مذهب الحرنانيِّين: هو أنهم قالوا القدماء خمسة: الباري تعالى/ [ص: ١٢٢ب] والنَّفس والهيولى والدّهر والخلاء لا غير، وما عداه[2] حادث.

ثم قالوا: الباري تعالى تامّ العلم والحكمة، أمَّا كونه تامّ العلم فلأنَّه قديم وعالم بجميع الأشياء لا يَعْرِض له سهو ولا غفلة. وأمَّا أنَّه تامّ الحكمة فلأنَّ المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق وأحسن، ويُفيض على المواد من الصُّور ما هو أليق بها،

---

(١) ش: «لمحل».

(٢) ش، ك: «وما عداها».

ويستعدها[1] له لأغراض ومصالح، لا على سبيل العبث والجزاف ولا على سبيل السهو والغفلة، بل جميع أفعاله معلَّل بالمصالح والحكم، على ما قال تعالى: ﴿ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَحْكَمِ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٨﴾ ﴾ [التين:٨]، وقال أيضاً: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٨٣﴾ ﴾ [يوسف: ٨٣،١٠٠]. والمراد من لفظة التمام[2] في قولنا إنه تامّ العلم والحكمة أنَّه بلغ النِّهاية التي لا يمكن أن يكون فوقها مرتبة أخرى. ثم إنَّهُ تعالى يفيض عنه العقل كفيض النُّور عن القرص[3]، والمراد منه أنَّه سبحانه وتعالى علة موجبة لوجود جوهر مجرَّد عن المواد، أي ليس بمُتَحَيِّز ولا حالّ في المُتَحَيِّز، ولا يكون وجوده منه على سبيل الاختيار بل على سبيل الإيجاب بالذَّات، كما أن فيضان النُّور عن قرص الشَّمس والضَّوء عن السراج والإحراق عن النَّار ليس بالقصد والاختيار بل بالإيجاب، وكذلك فيضان هذا الجوهر من الله تعالى ليس على سبيل القصد والاختيار بل على سبيل الإيجاب. وهو الذي صدر أولاً عن الباري، وصدور ما عداه عنه تعالى بواسطته بناءً على أن الواحد حقّاً لا يصدر عنه إلّا الواحد. وهذا مذهب الفلاسفة أيضاً ومع ذلك يعتقدون كونه تعالى عالماً بحقائق الأشياء وماهِيَّاتها، على سبيل التمام والكمال.

وأمَّا النَّفس[4] فهي[5] جوهر مُجَرَّد، وإنها قديمة، وعِلة لحياة الأبدان، وعلّيّتها لها إنما هي على سبيل الإيجاب كفيض النُّور عن قرص الشَّمس، لكنَّها جاهلة لا تعلم حقائق الأشياء وماهِيَّاتها ولا العُلُوم التَّصديقيّة إلّا بعد أن تمارسها، فإنَّ الإنسان لا يعلم صناعة الرمي مثلاً إلّا بعد الممارسة، وكذلك غيرها من الصنائع. ولجهلها لا تعلم كونها قديمة ولا تتذكر أحوالها في القدم. وعلى هذا زال احتجاج

(١) ش: «ويستعد»، ك: «ويستبعد».

(٢) ش: «التام».

(٣) ش: «عن قرص الشمس».

(٤) مقابله في حاشية ص: «حاشية: أي: النفس الناطقة».

(٥) ش، ك: «فهو».

من أبطل كونها قديمة حيث قال: لو كانت قديمة لتذكرت أحوالها في القدم ولعلمتْ كونها قديمة، والتَّالي باطل، فالمقدّم /[ص: ١٢٣أ] مثله.لأنَّا نقول: الملازمة ممنوعة، وإنَّما تصدق إن لو كان لها شيء من العُلُوم قبل الممارسة، وهو ممنوعٌ، بل هي قبل التعلّق بالأبدان جاهلة خالية عن العُلُوم، وإنَّما تحصل لها العُلُوم بعد الممارسة، وذلك إنما يكون بعد التعلّق بالأبدان. ويجب أن تعلم أنهم لا ينفون عنها جميع العُلُوم قبل التعلّق بالأبدان، لأنَّهم يزعمون أن سبب حدوث العالم حين حدث التفات النَّفس إلى الهيولى، وهذا يقتضي كونها عالمة في الجملة.

ثم قالوا: ولمّا كان الله تعالى تامّ العلم، علم بعلمه التَّامّ الذي لا يعزب عنه شيء هو أن النَّفس ستميل إلى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذّة الجسمانيّة وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها ووطنها الأصليّ ومركزها الحقيقيّ. ولمّا كان من شأن الباري تعالى رعاية الحكمة وسَوْس الموجودات على الوجه الأحسن والأليق بقدر الإمكان المشتمل على المصالح والمنافع[1] عمد إلى الهيولى بعد تعلّق النَّفس بها، فركّبها ضروباً من التراكيب، أي: أفاض عليها ضروباً من الصُّور، فحصل منها أنواع المركَّبات مثل السَّماوات والعناصر، وركب أجسام الحَيَوانات على الوجه الأكمل.

وقوله: «والذي بقي فيها من الفساد فذاك لأنَّه لا يمكن إزالته» جواب عن سؤال مقدَّر وهو أنْ يُقالَ: لو كان الرب تعالى تامّ العلم والحكمة لَمَا صدر عنه إلّا الخير المحض، لكنَّا نرى أنَّه صدرت عنه الشرور والآفات والفساد لأنَّ أبدان الحَيَوانات صادرة منه، وإنها اشتملت على نوع من الفساد.

فأجاب عنه بأنْ قال: تلك الشرور والآفات والمفاسد لا يمكن إزالتها عن الموجودات، فإنَّ النَّار لا تكون ناراً إلّا وأن تحرق ما يلقاها من الأجسام القابلة للإحراق، وإن كان في ذلك الإحراق نوع فساد، ولو لم يكن كذلك لما كانت النَّار ناراً.

---

(١) ش، ك: «المنافع والمصالح».

ثم إن الله تعالى لمّا علم جهل النَّفس وتعلّقها بالهيولى وعشقها إياها وكراهية مفارقتها عنها ونسيانها عالمها وذهولها عن نفسها، وكان في ذلك مفسدة عظيمة لا تليق بحكمة أحكم الحاكمين تدارَك هذا الفساد بأنَّ أفاض عليها عقلاً وإدراكاً، وصار ذلك العقل والإدراك سبباً لتذكر عالمها أعني عالم الروحانيات، ولعلمها بأنها غريبة في هذا / [ص: ١٢٣ب] العالم، وبأنها ما دامت في العالم الهيولاني لا تنفكّ عن الآلام، وبأن جميع ما تعتقد[1] في هذا العالم أنه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل دفع للآلام، فإنَّ اللَّذَّات العاجلة ليس شيء منها سعادة محضة، إذ كلّ واحد منها لا يخلو عن نقائصَ جمة، فإنَّ أقوى اللَّذَّات الجسمانيّة الوقاع، وذلك إنما كان لأنَّ الفضلة التي هي المنيّ اجتمعت في أوعيتها، فاشتاقت الطَّبيعة إلى نفضها وإزالة ثقلها عنها والخلاص عن ضررها، ثم إن الإنسان يعقبه بعد الفراغ منه فتور ونفرة متمكّنة في النَّفس. وكذلك أقوى ما يُعدُّ لذَّة بعد لذَّة الوقاع[2] هو المطعم الشهي والمشرب الهني، ثم إنَّه تعقبه آلام كثيرة، ويتولّد منه أخلاط موجبة لأمراض مختلفة، ويحتاج إلى نفض الفضلات ودخول مواضع الخلاء والأماكن المنتنة القذرة، وعلى هذا القياس كلّ ما يعدّ لذّة فإنَّه لا يخلو عن نقائص وآلام كثيرة.

وإذا عَرَفَتِ النَّفس ذلك وعَرَفتْ بما أعطاه[3] الله تعالى من العقل والإدراك أن لها في عالمها -أعني عالم الروحانيات- اللَّذَّات الخاليّة عن الآلام، وأن ما يُعتقد في هذا العالم أنَّه لذّة فهو في الحَقِيقة ليس بلذّة، بل ذلك على سبيل الظَّنّ والحسبان، وسمعَتْ قول الباري: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ﴿٢٨﴾ ﴾ [الفجر:٢٧-٢٨] وتلا عليها: ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلۡمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾ ﴾ [النجم:٤٢]، ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰٓ﴾ [القصص:٦٠]، ﴿وَلَدَارُ ٱلۡأٓخِرَةِ خَيۡرٞ﴾ ﴿ولدار الآخرة خير﴾ [يوسف:١٠٩] اشتاقت

---

(١) ك: «ما تعتقده».
(٢) ك: «الجماع».
(٣) أي: صاحبها. وفي ش: «أعطاها».

إلى ذلك العالم كما يشتاق الغريب إلى وطنه ومسقط رأسه ومقرّ عزه ومسكن أقرانه وأحبابه، وعلمَتْ أن الوصول إلى ذلك لا يتأتَّى إلّا بعد قطع العلائق الدُّنياويّة والدواعي الشهوانيّة، فإذا فارقتْ هذه الأبدان عرجت بعد المفارقة، وبقيتْ هناك أبدَ الآباد في نهاية البهجة والسعادة.

ثم قالوا: ومذهبنا هذا أجلّ المذاهب، والتزين به من أفخر المناقب، وبه تزول الشُّكوك والشُّبهات الدَّائرة بين القائلين بقِدَم العالَمِ وحدوثه.

فإنَّ أصحاب القدم قالوا: لو كان العالم حادثاً فلمَ أحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعيّن وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده؟ وإن كان صانع العالم حكيماً فلمَ ملأ الدُّنيا من الشرور والآفات؟

وأصحاب الحدوث قالوا: لو كان العالم قديماً لكان / [ص: ١٢٤أ] غنيّاً عن الفاعل، والتَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشَّرطيّة: أن الفاعل حينئذٍ إمَّا أن يفعله حال وجوده أو حال عدمه. والأوَّل محال لكونه تحصيلاً للحاصل وإيجاداً للموجود. والثَّاني أيضاً محال لكونه منافياً لقدمه.

وأمَّا انتفاء التَّالي فلأنَّا نرى آثار الحكمة من الإتقان والإحكام، وغير ذلك ظاهرة في هذا العالم، ويمتنع صدور هذه الأفعال العجيبة التي نشاهدها من غير فاعل حكيم عالم قادر مدبِّر، والعلم به ضروريّ.

ولمّا تعارضت الشبه من الجانبين تحير الفريقان في ذلك ولم يأت أحدهما صاحبه بجواب شافٍ. وأمَّا على الطَّريق الذي اخترناه فالإشكالات زائلة لا يَرِدُ علينا شيء منها، لأنَّا لمّا اعترفنا بوجود الصَّانع الحكيم العالم القادر المدبِّر لا جَرَمَ قلنا بأنَّ العالم حادث.

فإذا قال لنا أصحاب القدم: ولمَ حدث العالم في هذا الوقت المعيّن دون ما قبله وما بعده؟

قلنا: لأنَّ النَّفس إنها تعلّقت بالهيولى في ذلك الوقت، فلهذا حدث العالمُ[1] في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده، ولمّا علم أن ذلك التعلّق -أعني تعلّق النَّفس بالهيولى- سبب للفساد، فصرفه بعد وقوع المحذور إلى الوجه الأكمل الأحسن بحسب الإمكان، وهو الوجه الذي عليه العالم الآن، إذ لا يقبل من الكمال إلّا هذا الوجه، ولو أمكن وجه آخر من الكمال خيرٌ ممَّا هو عليه الآن لكان الله تعالى تاركاً للأكمل والأحسن ومختاراً للأدنى مع الاستغناء والقدرة، وذلك لا يليق بالحكمة والرَّحمة والرَّأفة.

وأمَّا قولهم: لو كان صانع العالم حكيماً فلمَ ملأ الدُّنيا من الآفات والشرور؟

قلنا: لأنَّه لا يمكن تجريده عنها، كما أنَّه لا يمكن خلق النَّار على وجه ينتفع بها إلّا وأن تكون بحالة لو لاقت ثوب فقير لأحرقته، وكذلك لا يمكن خلق الحديد على وجه ينتفع به إلّا وأن يكون بحالة لو ماسّ أصبع بريء عن الجناية لقطعه، وإذا كان لا يمكن تعرّيها عن الشرور والآفات، وكان لا بُدَّ من هذا التعلّق صرفه الحكيم الصَّانع إلى أبلغ الوجوه من الكمال الممكن، فإيجاده على هذا الوجه لا يقدح في الحكمة التَّامة والعلم التَّامّ، فزالت الشُّبهة المذكورة.

بقي أنْ يُقالَ: يرد على مذهبكم سؤالان:

أحدهما أنْ يُقالَ: تعلّق النَّفس بالهيولى بعد أن كانت غير متعلّقة بها إن كان لا عن سبب لزم جواز وقوع الممكن من غير /[ص: ١٢٤ب] مُرجِّح، وإنَّهُ باطل بالضَّرورة. ولأنَّه لو جاز وقوع ذلك التعلّق من غير سبب فليجز حدوث العالم بكليّته بعد أن لم يكن لا عن سببٍ، وحينئذٍ يلزمكم نفي الصَّانع، وأنتم لا تقولون به. وإن كان ذلك التعلّق عن سبب عاد الكلام في ذلك السَّبب، فإمَّا أن يتسلسل أو ينتهي إلى الترجيح من غير مُرجِّح، وكلاهما محالان.

---

(١) ش: «أحدث العالم».

الثَّاني: لو علم الله تعالى حين مَيَلان النَّفس إلى التعلّق بالهيولى، أن تعلّقها بها سبب للفساد والشرور يلزم المحال، لأَنَّه إن لم يكن قادراً على منع النفس من ذلك التعلق لزم كونه مغلوباً للنفس، ولو كان كذلك لم يصلح للإلهية تعالى عنه علوّاً كبيراً. وإن كان قادراً على منعها من ذلك ومع ذلك لا يمنعها كان ذلك على خلاف الحكمة والرَّحمة والرأفة، فلا يكون تامّ العلم والحكمة لأَنَّه يجري في ملكه ما لا يشتمل على المصالح.

أجاب الحرنانيون عن السؤال الأوَّل بأنْ قالوا: نختار القسم الأول.

قوله: «يلزم جواز وقوع الممكن من غير مُرجِّح».

قلنا: نعم، ولِمَ قلتم بأنَّ ذلك محال في حقّ المختار؟ فإنَّ النَّفس عندنا مختارة، فاختارت التعلّق بالهيولى في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لُمرجِّح، لأنَّ المختار يجوز أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مُرجِّح، كما أَنَّكم تقولون: العالم إنما حدث في الوقت المعيّن لأنَّ الله تعالى اختار حدوثه في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لُمرجِّح لكونه مختاراً، والمختار يجوز في حقّه ذلك. هذا إذا كان السَّائل متكلّماً.

وأمَّا إذا كان فلسفيّاً فنختار القسم الثَّاني.

قولكم: «يلزم حينئذٍ إمَّا التَّسلسُل أو الترجيح بلا مُرجِّح».

قلنا: نعم، ولِمَ قلتم بأنَّ مثل هذا التَّسلسُل محال؟ فإنَّه واقع عندكم، لأنَّ كلّ سابق علة معدّة للاحق عند الفلاسفة بغير نهاية، وإذا جاز ذلك فلِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: النَّفس قديمة ولها تصوّرات متجدّدة غير متناهِية، كلّ سابق منها معد للاحق حتى انتهت إلى تصوّر أعدَّ النَّفس لتعلّقها بالهيولى، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

وأجابوا عن السؤال الثَّاني، بأنْ قالوا: نختار القسم الثَّاني.

قولكم: «لو كان كذلك لكان ذلك على خلاف الحكمة والرَّحمة والرأفة».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم إن لو لم يكن في عدم منعها التعلّق بالهيولى حكمة ومصلحة، وهو /[ص: ١٢٥أ] ممنوعٌ، فإنَّ في ذلك حكمة عظيمة، وتلك الحكمة هي أن الله تعالى علم أن الأصلح لها أن تتعلّق بالهيولى ليحصل لها العلم بمضارّ ذلك التعلّق، فتمتنع عن مخالطة الجسمانيّات بذاتها ونفسها فيحصل لها النعيم المقيم الأبدي، مع عدم الالتفات إلى عالم الأجسام والميل إليه.

وأيضاً فإنَّ النَّفس عندنا جاهلة بحقائق الأشياء وماهِيَّاتها، أعني قبل التعلّق، وناقصة عادمة للكمالات والفضائل العقليّة والعمليّة، فتعلّقت بالهيولى لتكون آلة[1] مُعينة لها على اكتساب الفضائل والعُلُوم، فلهذين الغرضين لم يمنعها من التعلّق بالهيولى.

لا يقال: لو كان الباري تعالى تامّ العلم والحكمة لخلق للنفس العلم بمضارّ ذلك التعلّق ومفاسده، وخلق لها أيضاً الفضائل العقليّة والعمليّة بدون واسطة ذلك التعلّق.

لأنَّا نقول: الملازمة ممنوعة، وإنَّما تصدق إن لو كانت النَّفس قابلة للعلم بدون التعلّق بالأبدان، وهو ممنوعٌ، فإنَّ النَّفس لا تقبل شيئاً من العُلُوم إلّا بهذه الآلة والواسطة.

الفرقة الثَّانية: أصحاب فيثاغورس، وهم الذين قالوا: المبادئ هي الأعداد المتولّدة[2] من الوحدات.

اعلم أنَّه حُكي عنه أنه قال: مبادئ الأشياء هي الأعداد المتولّدة من الوَحْدَات، وزعم أن الأعداد التي هي فوق العشرة تولّدها إنما يكون من العشرات،

---

(١) ك: «إليه»!

(٢) ك: «المتولدات».

[أو منها] ومن أجزائها.وأمَّا العشرة فإنها تتولّد من الواحد والاثنين والثَّلاثة والأربعة. والأربعة[1] أصل العدد لاشتمالها على جميع أجزاء العشرة، إذ فيها الواحد والاثنان والثَّلاثة والأربعة. ثم زعم أن الوَحْدة إن كانت مُجَرَّدة عن الوضع فهي مُجَرَّد وَحْدة، وإن صارت ذات وضع فهي النُّقْطة، والاثنان إن كانا مُجَرَّدين فهما مُجَرَّد وحدتين، وإن صارا ذا وضع فهو الخط، والثلاثة إن كانت مجردة فهي مجرد ثلاث وحدات، وإنْ[2] صارت ذات وضع فهو السطح، والأربعة إن كانت مُجَرَّدة فهي مُجَرَّد أربع وحدات، وإن صارت ذات وضع فهي الجسم. وبالجملة فإنه زعم أن الكمّ المنفصل هيولى والكمّ المتَّصِل صورة.

وقال أيضاً: قوام المركَّبات بالبسائط، والبسائط أمور كلّ واحد منها في نفسه واحد. ثم تلك الأمور إن كان لها ماهِيَّات وراء كونها وحدات كانت مركَّبة، / [ص: ١٢٥ب] لأنَّه حينئذ يصير هناك أمور ثلاثة: الماهيّة، والوَحْدة، واتِّصاف الماهيّة بالوَحْدة، وإن لم تكن لها ماهِيَّات وراء كونها وحدات كانت مُجَرَّد وحدات. ولا بُدَّ أن تكون مستقلة بنفسها لأنَّ البسائط قبل المركَّبات، وما قبل الشَّيء يكون غنيّاً عَمَّا بعده، وإذا كانت كذلك كانت الوحدات قائمة بأنفسها، فإنْ عَرَض لواحدة منها الوضع صارت نقطة، وللاثنين خطّاً، وللثلاثة سطحاً، وللأربعة جسماً على الوجه الذي عرفْتَه [قبلُ]، وإلّا كانت مُجَرَّد وحدات.

قال المتكلّمون: لو كانت الأعداد المتولّدة من[3] الوحدات مبدأً للأشياء لكانت الوحدات ذوات[4] أوضاع على الوجه الذي قرّرتموه، والتَّالي باطل، لأنَّ الوحدات لو كانت ذوات أوضاع فالوضع إمَّا أن يكون نفس ذواتها أو لازماً لها أو

(١) ش: «فالأربعة».

(٢) ش، ك: «وإذا».

(٣) ك: «عن».

(٤) ك: «ذات».

عارضاً لها. والأولان باطلان، وإلّا لَكانت الوحدات أبداً ذوات أوضاع، وذلك باطل بالضَّرورة، لأنَّها عارضة للباري ولسائر المُجَرَّدات مع كونها غير ذات وضع.والثَّالث أيضاً باطل، لأنَّ الغَنِيّ بذاته عن الوضع استحال أن يَعْرِض له ما يوجب كونه ذا وضع، إذ لو جاز ذلك لجاز أيضاً أنْ يُقال إن الباري تعالى لذاته غنيّ عن الأحياز والجهات والأوضاع، ثم عَرَض له ما يجعله ذا وضع. ولجاز أيضاً أنْ يُقالَ: الجوهر لذاته غنيّ عن الموضوع والعَرَض محتاج[1] إليه، ثم عَرَض للأوَّل ما يوجب حاجته إليه، وللثاني ما يوجب استغناءه عنه، وذلك يقتضي انقلاب الجوهر عَرَضاً والعَرَض جوهراً، وكلّ ذلك يرفع الأمان عن البديهيّات.

أجاب فيثاغورس عن هذا الكلام بأنْ قال: لا نسلِّم أن الغَنِيّ عن الوضع لا يعرض له ما يوجبه ذا وضع، فإنَّ الهيولى عند أرسطو غنيّة عن الوضع في حدّ ذاتها، ثم يَعْرِض لها الوضع بواسطة حلول الصُّورة فيها، وإذا جاز ذلك هناك، فلِمَ لا يجوز مثله ها هنا؟

قال المتكلّمون جواباً عن هذا المنع: إنَّا نحن نمنع مسألة الهيولى والصُّورة فلا يلزم علينا ما ذكرتموه، بل الإشكال وارد عليكم وعلى الفلاسفة أيضاً لما بيَّنَّا من تركب الجسم من الأجزاء الفردة وضعف ما ذكروه في إثبات الهيولى، فسقط قولكم وقولهم. وهذا الكلام غير مرضيٍّ، لأنَّ فيثاغورس منع المقدّمة القائلة: /[ص: ١٢٦أ] «إن الغَنِيّ عن الوضع لا يَعْرِض له ما يجعله ذا وضع» فعليهم أن يبرهنوا عليها، لا أن يتكلّموا على المستند فإنَّ الكلام على المستند ومنعه غير مقبول عند أهل النَّظر.

وأمَّا جالينوس فإنَّه كان متوقفاً في حدوث العالم وقدمه،لأنَّه لمّا نظر في دلائل الحدوث ودلائل القدم لم يترجّح واحدٌ منهما عنده على الآخر، بل تعارضت الأَدِلة من الجانبين، فحصل له التوقّف لذلك.

---

(١) ك: «يحتاج».

وأمَّا القسم الرَّابع وهو أنْ يُقالَ: العالم محدث الذَّات، قديم الصِّفات، فذلك ممَّا لا يقول به عاقل، لإفضائه إلى استغناء الصِّفة عن الذَّات لقدمها ووجودها قبل الذَّات، وإلى افتقارها إلى الذَّات، إذ المراد بالصِّفة ما يفتقر في وجودها إلى الذَّات، فيلزم افتقار الصِّفة إلى الذَّات مع استغنائها عنها، وإنَّهُ محالٌ.

لا يقال: الأقسام غير منحصرة في الأربعة المذكورة، لاحتمال أنْ يُقالَ: إن بعض الذَّوَات قديمة وبعضها حادثة، والصِّفات كُلّها حادثة. أو يقال: إن بعض الصِّفات قديمة، وبعضها حادثة، والذَّوات كُلّها قديمة، أو كُلّها حادثة. أو يقال: كلّ واحد من الذَّوَات والصِّفات بعضها قديمة، وبعضها حادثة.

لأنَّا نقول: القسمة إنما وردت على الجسم من حيث هو جسم وعلى الصِّفة من حيث هي صفة، لا على أفراد الجسم وأفراد الصِّفة. وإذا كان كذلك كانت الأقسام منحصرة فيما ذكرناه من الأربعة، إذ لا تنافي بين أن يكون الجسم من حيث هو جسم قديماً وبين أن يكون بعض أفراده حادثاً، ولا بين أن تكون الصِّفة من حيث هي[1] صفة قديمة وبين أن يكون بعض أفرادها حادثاً.

قال الإمام الرازي:

لنا: لو كانت الأجسام أزلية لكانت في الأزل إما متحركة أو ساكنة، والقسمان باطلان، فالقول بأزليتها باطل.

بيان الحصر: أن الجسم إن كان مستقراً في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن، وإن لم يستقر كذلك كان متحركاً. وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون متحركاً لوجهين:

---

(١) ك: «هو».

الأول: أن في ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية ماهيتها تقتضي اللامسبوقية بالغير فالجمع بينهما متناقض.

والثاني: وهو أن كل واحد من الحركات محدث، فهو مفتقر إلى موجد،فكل واحد منها مفتقر إلى الموجد فإذا لكل الحركات موجد مختار، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فلا بد له من أول، فلكل الحركات أول وهو المطلوب.

وإنما قلنا إنها ليست ساكنة لوجهين:

الأول: أنها لو كانت ساكنة لكان إما أن يصح عليها الحركة أو لا يصح، والأول محال، لأن صحة الحركة عليها، تتوقف على صحة وجود الحركة في نفسها، وقد دللنا على أن وجود الحركة الأزلية محال. فثبت أنه لا تصح الحركة عليها.

فذلك الامتناع إن كان لازماً للماهية وجب أن لا يزول البتة، فوجب أن لا تصح الحركة على الأجسام فيما لا يزال، هذا خلف. وإن لم يكن من لوازم الماهية أمكن زواله فيكون الحركة عليه جائزة وقد أبطلناه.

الثاني: أن السكون أمر ثبوتي على ما دللنا عليه، فنقول: لو كان ذلك السكون قديماً لامتنع زواله، لكنه يزول، فليس بقديم.

بيان الملازمة: أن القديم إن كان واجباً لذاته امتنع عدمه، وإن لم يكن واجباً لذاته افتقر إلى مؤثر، فلا بد من الانتهاء إلى الواجب لذاته قطعاً للتسلسل على ما سيأتي إن شاء الله تعالى. وذلك الواجب إما أن يكون مختاراً أو موجباً، لا جائز أن يكون مختاراً، لأن فعل المختار محدَث، لاستحالة إيجاد الموجود، والقديم ليس بمحدَث، فتعين أن يكون موجَباً. فإن لم يتوقف تأثيره فيه على شرط لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب ذلك الأثر، وإن توقف على شرط فذلك الشرط إن كان ممكناً عاد التقسيم في الحاجة، وإن كان واجباً لزم من وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم. وأما أنه يمكن عدم السكون فهو مشاهد في الفلكيات والعنصريات، ولا جسم إلا هذين عند الخصم. ومن أراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان تماثل

الأجسام، ولما ثبت فساد كون الجسم متحركاً أو ساكناً في الأزل ثبت أن الجسم يستحيل أن يكون أزلياً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «إن[1] كانت الأجسام أزليّة لكانت في الأزل إمَّا مُتَحَرِّكة أو ساكنة[2]، والقسمان باطلان، فالقول بأزليّتها باطل».

أقول: لّما فرغ من نقل المذاهب شرع في إثبات القسم الأوَّل، وبرهن[3] على حدوث الذَّات، ويلزم منه حدوث الصِّفة، وإلَّا لزم القسم الرَّابع الذي علم استحالته بالضَّرورة.

وتقرير هذا البرهان أنْ يقالَ: لو كانت الأجسام أزليّة -أي غير مسبوقة بالعدم- يلزم أحد المجموعين وهو إمَّا أزليّتها مع كونها مُتَحَرِّكة أو أزليّتها مع كونها ساكنة، وكلّ واحدٍ من هذين المجموعين منتفٍ، فيلزم انتفاء كونها أزليّة.

أمَّا الشَّرطيّة /[ص: ١٢٦ب] فلأنَّ الجسم لو كان أزليّاً لا بُدَّ أن يكون حاصلاً في حيز لامتناعِ وجود الجسم بدون الحصول في الحيِّز، والعلم به ضروريّ. وحينئذٍ إن استقرّ في ذلك الحيِّز أكثر من زمان واحد لزم القسم الثاني وهو أزليّته مع كونه ساكناً. وإن لم يستقر في ذلك الحيّز أكثر من زمان واحد لزم القسم الأول وهو أزليته مع كونه مُتَحَرِّكاً، لأنَّ انتفاءه لا يجوز أن يكون بانتفاء الاستقرار في الحيِّز لما بيَّنَّا من وجوب حصول الجسم الموجود في الحيِّز، بل يكون انتفاؤه بانتفاء كونه أكثر من زمان واحد، وحينئذٍ يلزم القسم الأوَّل بالضَّرورة.

---

(١) ش: «لو».

(٢) ش: «إما ساكنة أو متحركة».

(٣) ش: «ويبرهن»، ك: «فبرهن».

وأمَّا انتفاء المجموع الأوَّل فقد احْتَجَّ عليه الإمام[1] بوجهين:

أحدهما: أن ماهيّة الحركة حصول أمر بعد فناء غيره، فماهِيَّتها تقتضي المسبوقيّة بالغير، والأزليّة ماهِيَّتها اللَّامسبوقيّة بالغير، والجمع بينهما متناقض.

وتقرير هذا الوجه أنْ يُقالَ: الحركة عبارة عن الحصول في حَيِّز بعد أن كان في حَيِّز آخر إن كانت مكانيّة، وعن الانتقال من حالة إلى أخرى أو عن أمر يستلزم هذا الانتقال إن لم تكن مكانيّة، فالحركة إذن ماهِيَّتها تقتضي المسبوقيّة[2] بالغير -إمَّا على أن هذه المسبوقيّة نفس ذاتها أو من لوازم ذاتها-، والأزليّة تقتضي[3] اللَّامسبوقيّة بالغير، فلو كان الجسم الأزليّ مُتَحَرِّكاً لزم كونه مسبوقاً بالغير[4] وغير مسبوق به[5]، وإنَّهُ محالٌ.

الوجه الثَّاني: لو تحقّق هذا القسم لزم كون الحركة أزليّة، والتَّالي محال، فالمقدّم مثله.

أمَّا الشَّرطيّة فظاهرة.

وأمَّا انتفاء التَّالي فلأنَّ كلّ واحدة من الحركات المعيّنة محدث بالاتِّفاق، وكلّ محدث فهو مفتقر إلى موجد يوجده، وإِلَّا لزم وجود الشَّيء الحادث بدون الموجد، وإنَّهُ محالٌ. وإذا كان كلّ واحد منها مفتقراً إلى الموجد كان المجموع مفتقراً إلى الموجد لافتقاره إلى أجزائه التي هي مفتقرة إلى الموجد، ولكون المفتقر إلى المفتقر إلى الشَّيء مفتقراً إلى ذلك الشَّيء. ثم ذلك الموجد لا يجوز أن يكون موجِباً، وإِلَّا لزم دوام

---

(١) ش، ك: «احتج الإمام عليه».

(٢) مقابل هذا الموضع في حاشية ص: «حاشية: أي: المسبوقية بالغير بالزمان ضرورة تقدّم أجزائها عليها بالزمان، والأزلية تنافي هذا السبق».

(٣) ش، ك: «تستدعي».

(٤) ك: «بغير».

(٥) ش: «وغير مسبوق بالغير».

ذلك المجموع بدوامه لكن ذلك الموجب قديم أو منتهٍ إلى قديم وإلَّا لزم تسلسل الأسباب والمسببات إلى غير النِّهاية، وإنَّهُ محالٌ. وإذا بطل كونه موجباً لزم كونه فاعلاً مختاراً، وكلّ ما كان فعلاً لفاعل مختار كان له أوَّل، ولكل واحد من الحركات ولمجموعها أوَّل، / [ص: ١٢٧أ] وهو المطلوب.

وأمَّا انتفاء المجموع الثَّاني -وهو أزليّة الأجسام مع كونها ساكنة- فقد احْتَجَّ عليه أيضاً بوجهين:

أحدهما: أن الأجسام الأزليّة لو كانت ساكنة فإمَّا أن تصحّ الحركة عليها أو لا تصحّ.

والأوَّل باطل، لأنَّ صحّة الحركة عليها موقوفة على جواز الحركة في نفسها، لأنَّ صحّة وجود الشَّيء لشيءٍ فرع على كون ذلك الشَّيء في نفسه جائز الوجود، والعلم به ضروريّ. لكنَّا بيَّنَّا أن كونها مُتَحَرِّكة في الأزل محال.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ ذلك الامتناع إمَّا أن يكون من اللوازم أو من العوارض.

والأوَّل محال، لأنَّه لو كان من اللوازم امتنع[1] زواله، ولو امتنع زواله امتنعت[2] الحركة على الأجسام في «لا يزال»، لكن صحّة الحركة عليها في «لا يزال» ظاهرة.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّه لو كان من العوارض أمكن زواله، وإذا أمكن زوال السُّكون جاز وجود الحركة عليها، لكنَّا بيَّنَّا امتناع الحركة عليها.

---

(١) ك: «لامتنع».

(٢) ك: «لامتنعت».

قوله: «الثَّاني: أن السُّكون أمر ثبوتيّ على ما دللنا عليه» مراده بهذه الدَّلالة تفسير السُّكونِ[(١)] باستقرار الجسم في الحيِّز أكثر من زمان واحد، الذي هو أمر ثبوتيّ. وإنَّما احتاج إلى بيان كون السُّكون أمراً ثبوتيّاً لأنَّه يريد أن يُبيِّن أن السُّكون لو كان قديماً امتنع زواله. وإنما يمكنه البرهان على صدق هذه الملازمة إن لو كان السُّكون أمراً ثبوتيّاً حتى لو كان عدميّاً جاز زواله، لأنَّ العدم الأزليّ يجوز زواله، وإِلَّا لامتنع وجود شيء من الحوادث لكون أعدامها أزليّة.

إذا عرفْتَ هذا، فنقول: لو كانت الأجسام ساكنة في الأزل لكان السُّكون قديماً، ولو كان السُّكون قديماً امتنع زواله، ينتج: لو كانت الأجسام ساكنة في الأزل لامتنع[(٢)] زوال السُّكون، لكن التَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمَّا الملازمة الأولى فظاهرة، لأنَّ ما لا ينفكّ عن الأزليّ كان أزليّاً.

وأمَّا الملازمة الثَّانية فلأنَّ ذلك السُّكون القديم إن لم يكن قابلاً للعدم امتنع زواله، [ولو امتنع زواله وجب أن لا تصحّ الحركة على شيء من الأجسام في وقت من الأوقات. وهو ظاهر الفساد، لأن الأجسام منحصرة عند الخصوم في الأفلاك والعناصر، والحركة عليها مشاهدة][(٣)].

وإن كان قابلاً للعدم، ولا شَكَّ أنَّه قابل للوجود أيضاً، فيكون ممكناً لذاته، وكل ممكن فله سبب، وذلك السبب إمّا واجب لذاته، أو ينتهي إلى ما يكون واجباً/ [ص: ١٢٧ب] لذاته وإِلَّا لزم التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ -على ما سيأتي بيانه-.

ثم ذلك السَّبب الواجب استحال أن يكون مختاراً، لأنَّ كلّ ما هو فعل للفاعل المختار[(٤)] فهو محدث لاستحالة إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل، والسُّكون

---

(١) ش، ك: «تفسيره السكونَ».

(٢) ش، ك: «امتنع».

(٣) من ش، وهو موجود في ص لكنه خط عليه خطوطاً علامة الحذف.

(٤) ش: «فعل للمختار».

ليس بمحدث، لأنَّا نتكلّم على تقدير كونه قديماً، فلا يكون فعلاً للفاعل المختار، فتعيّن أن يكون ذلك السَّبب الواجب لذاته موجباً بالذَّات.

وحينئذٍ إن لم يتوقّف تأثيره فيه على شرط لزم من وجوب ذلك السَّبب الواجب لذاته وجوب أثره الذي هو السُّكون[1]. وإن توقّف تأثيره على شرط، فذلك الشَّرط إمَّا واجب لذاته أو ينتهي إلى ما يكون واجباً لذاته، وإلّا لَكان ممكناً غير منتهٍ إلى واجب لذاته، ولو كان كذلك يلزم التَّسلسُل في الأسباب والمسببات إلى غير النِّهاية، وإنَّهُ محالٌ. وإذا كان السَّبب والشَّرط واجباً لذاته لزم امتناع زوال ذلك القديم.

وأمَّا أن تالي الملازمة التي هي نتيجة هاتين الملازمتين محال فظاهر، لأنَّ جواز الحركة على الفلكيّات والعنصريَّات مشاهد، ولا جسم إلّا هذين عند الخصم. وعند هذا ظهر أن هذا الوجه الثَّاني مركَّب من قياسين: أحدهما اقترانيّ مركَّب من متَّصِلتين، والآخر استثنائيٌّ مقدّمته الشَّرطيّة نتيجة القياس الأوَّل، ومقدّمته الاستثنائيّة نفي التَّالي. فَعُلِمَ أنَّ الأجسام لو كانت أزليّة لكانت في الأزل إمَّا مُتَحَرِّكة أو ساكنة، والقسمان باطلان فبطلَ القَوْلُ بكونها أزليّة.

لا يقال: لا نسلِّم أن الجسم لو كان أزليّاً لكان في الأوَّل إمَّا مُتَحَرِّكاً أو ساكناً، وما ذكرتموه في إثبات هذه الملازمة فغير محصَّل المفهوم، لأنَّ الزَّمان الواحد مفهومه غير معلوم.

ولَئِن سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون مُتَحَرِّكاً؟

قوله: «لأنَّ الحركة تقتضي المسبوقيّة بالغير، والأزليّة اللّامسبوقيّة به، فلو كان الجسم الأزليّ مُتَحَرِّكاً لزم كونه مسبوقاً بالغير وغير مسبوق به، وإنَّهُ محالٌ».

---

(١) ش: «الذي هو سكون».

قلنا: لا نسلِّم صدق هذه الملازمة، وإنَّما تصدق إن لو كانت المسبوقيّة بالغير وغير المسبوقيّة به واردَيْن[1] على الجسم، ولِمَ لا يجوز أن يكون المسبوق بالغير هو الحركة، وغير المسبوق به هو الجسم؟ وحينئذٍ لا يلزم أن يكون الجسم مسبوقاً بالغير وغير مسبوق به.

ولَئِن سلَّمنا ذلك، لكن / [ص: ١٢٨أ] لِمَ لا يجوز أن يكون ساكناً، ويكون المُؤَثِّر فيه موجباً، ويتوقّف تأثيره [فيه] على شرط ممكن عدميّ، وذلك الشَّرط الممكن العدميّ يتوقّف على شرط آخر ممكن عدميّ، وهكذا إلى غير النِّهاية، والتَّسلسُل في الأمور العدميّة غير ممتنع.

لأنَّا نقول: نحن هكذا نقول: لو كان الجسم أزليّاً للزمه الحركة أو السُّكون، لأنَّه لا بُدَّ أن يكون حاصلاً في الحيِّز، والعلم به ضروريّ. فإنْ كان ذلك الحصول مسبوقاً بالحصول في حَيِّز آخر كان مُتَحَرِّكاً، وإلَّا كان ساكناً، وكلّ ما كان لازماً للأزليّ كان أزليّاً، فالحركة أو السُّكون أزليّ. فَعُلِمَ أنَّ الجسم لو كان أزليّاً لكان الحركة أو السُّكون أزليّاً.

لكن كلّ واحد منهما يستحيل أن يكون أزليّاً: أمَّا الحركة فلأنَّها تقتضي المسبوقيّة بالغير، والأزليّة اللَّامسبوقيّة به، فلو كانت الحركة أزليّة لكانت مسبوقة بالغير وغير مسبوقة به، وإنَّهُ محالٌ. وأمَّا السُّكون فلما بيَّنَّاه.

قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون ساكناً ويكون المُؤَثِّر فيه موجباً، ويتوقّف تأثيره في السُّكون على شرط ممكن عدميّ، وذلك الشَّرط على شرط آخر ممكن عدميّ إلى غير النِّهاية»؟

---

(١) ص، ك: «واردان»! والصواب ما في ش.

قلنا: لو كان كذلك لزم المطلوب أيضاً، لأن[1] تلك الشروط العدميّة لا بُدَّ أن تكون بأسرها حاصلة في الأزل، لأنَّ شرط الأزليّ استحال أن يكون حادثاً، وإلَّا لزم تحقّق المشروط بدون الشَّرط، وإنَّهُ محالٌ. وإذا كانت تلك الشرائط العدميّة بأسرها حاصلة في الأزل فالمُؤَثِّر في السُّكون إن لم يتوقّف على شرط آخر غيرها لزم دوامه بدوام المُؤَثِّر والشَّرط الأزليّ، وإن توقّف على شرط آخر فذلك الشَّرط إن كان عدميّاً كان داخلاً في تلك الشروط، وقد فرضناه خارجاً عنها، هذا خلف. وإن كان وجوديّاً فهو إمَّا واجب لذاته، أو ينتهي إلى الواجب بذاته لما مرّ، وحينئذٍ يحصل المطلوب أيضاً لِمَا مرَّ.

نعم لقائل أن يقول على الوجه الأوَّل من الوجهين اللذين ذكرهما لامتناعِ كون الجسم الأزليّ ساكناً: إنَّا نختار أن الامتناعِ ليس من لوازم الماهيّة.

قوله: «فحينئذٍ أمكن زواله، ولو أمكن ذلك لكانت الحركة جائزة عليه، وقد أبطلناه».

قلنا: قد أبطلتم جواز الحركة عليه في الأزل، ولا يلزم من إبطال جواز الحركة عليه في الأزل إبطال جواز الحركة عليه، / [ص: ١٢٨ب] لأنَّ إبطال الخاصّ لا يوجب إبطال العامّ.

فلئن قلتم: إنَّا نقول: لو كان الجسم الأزليّ ساكناً فإمَّا أن تصحّ الحركة عليه في الأزل، أو لا تصحّ.

قلنا: نختار القسم الثَّاني، وأن ذلك الامتناعِ من لوازم الماهيّة.

قوله «فحينئذٍ لا تصحّ الحركة عليه في «لا يزال».

---

(١) ك: «أن».

قلنا: لا نسلِّم فإنَّه لا يلزم من امتناع الحركة عليه في الأزل، امتناع الحركة عليه في «لا يزال»، وهذا ظاهر غاية الظهور.

بقي علينا تفسير قوله: «ومن أراد تعميم الدَّلالة فلا بُدَّ له من بيان تماثل الأجسام».

واعلم أن الإمام (إنما) نفى تالي الملازمة القائلة بأنَّ الجسم الأزليّ لو كان ساكناً لامتنع زواله بأن بيّن جواز الحركة على الأفلاك والعناصر وانحصار الجسم عند الخصوم في هذين، وعلى هذا التقدير يكون نفي التَّالي إلزاميّاً لا حقيقيّاً. ومن أراد نفيه حقيقيّاً -وهو المراد بقوله: «ومن أراد تعميم الدَّلالة»- أي من أراد أن يُبَيّن جواز الحركة على جميع الأجسام ليكون نفي التالي[1] حقيقيّاً «لا بُدَّ له من أن يثبت أن الأجسام متماثلة في الجسميّة».

ثم نقول: لكن الحركة جائزة على بعض الأجسام لجوازها على الأفلاك والعناصر، فوجب أن تصحّ على البعض الآخر، وهي الملائكة التي هي أجسام عند المتكلّمين، والشياطين والجنّ التي هي عندهم أجسام لطيفة قادرة على التّشكُّل بأشكال مختلفة، لأنَّ ما صحّ على أحد المثلين صحّ على الآخر.

واعلم أن المطلوب في هذه المسألة إن كان حدوث جميع الأجسام كان نفي التَّالي في هذه الملازمة لا يتحقّق إلّا بجواز الحركة على جميع الأجسام، لأنَّ نظم هذا البرهان حينئذٍ يكون هكذا: لو لم تكن جميع الأجسام حادثة لكان بعضها قديماً، ولو كان كذلك لكان في الأزل إمَّا مُتَحَرِّكاً أو ساكناً، والقسمان باطلان. أمَّا الأوَّل فَلِمَا مرَّ. وأمَّا الثَّاني فلأنَّه لو كان ساكناً في الأزل لامتنع زواله، والتَّالي باطل، لأنَّ الحركة جائزة على جميع الأجسام، وحينئذٍ لا بُدَّ من إثبات جواز الحركة على جميع الأجسام.

---

(١) ش: «الثاني».

وأمَّا إن كان المطلوب فيها حدوث الجسم من حيث هو جسم كان نظم هذا البرهان أنْ يُقالَ: لو كان الجسم من حيث هو جسم أزليّاً لكان في الأزل إمَّا مُتَحَرِّكاً أو ساكناً[(١)]، والقسمان باطلان.

(أمَّا الأوَّل فظاهر).

وأمَّا الثَّاني[(٢)] فلأنَّه لو كان ساكناً في الأزل لامتنع زواله، ولو كان / [ص: ١٢٩أ] كذلك لما صحّت الحركة على الجسم من حيث هو جسم، لكن الحركة جائزة عليه من حيث هو جسم ضرورة جوازها على الأفلاك والعناصر.

وحينئذٍ لا نحتاج إلى أن نبيِّن جواز الحركة على جميع الأجسام[(٣)].

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن لقائل أن يقول: أيش تعني بامتناع زوال السُّكون في قولك: «لو كان الجسم في الأزل ساكناً لامتنع زواله»؟

إن عنيت به أنَّه يمتنع زوال سكونه نظراً إلى تحقّق سببه، فالملازمة مسلّمة، لكن نفي التَّالي ممنوع، فإنَّ الحركة إنما جاز[(٤)] على الأجسام وعلى الجسم من حيث هو جسم نظراً إلى ذاته.

وإن عنيت به أنه يمتنع زوال سكونه نظراً إلى ذاته فالملازمة ممنوعة، وما ذكرتموه من الدَّليل لا يدلّ عليها البتّة.

---

(١) ش: «إمّا ساكناً أو متحركاً».

(٢) ش: «وأما الأول».

(٣) بعده في ش: «وأما الثاني فظاهر»!

(٤) ك: «جازت».

قال الإمام الرازي:

فإن قيل: الدعوى متناقضة لوجهين:

الأول: أن إمكان وجود العالم ليس له أولٌ، وإلا فقد كان قبل ذلك محالاً لذاته ثم انقلب ممكناً لذاته. لكن ذلك باطل لأن الإمكان للممكن ضروري، فيكون العالم قبل ذلك الوقت ممتنع الاتصاف بالإمكان لذاته، ثم صار واجب الاتصاف به لذاته. وإذا جوزتم ذلك فجوزوا أنه كان ممتنع الاتصاف بالوجود لذاته ثم صار واجب الاتصاف به لذاته، ويلزمكم نفي الصانع، وهو محال.

ولأنه لو جاز أن ينقلب الممتنع لذاته ممكناً لذاته لجاز ذلك في شريك الإله، وفي الجمع بين الضدين. وهو يرفع الأمان عن القضايا العقلية.

وإذا ثبت أنه لا أول لإمكان وجود العالم كان القول بأنه ممتنع الوجود في الأزل منافياً له، فكان باطلاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قيل: الدعوى متناقضة لوجهين:

الأوَّل: أن إمكان وجود العالم ليس له أوَّل، وإِلَّا فقد كان قبل ذلك محالاً لذاته، ثم انقلب ممكناً، وذلك باطل..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الوجه أن يقال: وجود الأجسام جائزة[1] في الأزل، ومتى كان كذلك كان القول بأنَّه ممتنع في الأزل مناقضاً له، فكان باطلاً.

أمَّا المقدّمة الأولى فلأنَّ إمكان وجود الأجسام لو كان له أول لكان قبل ذلك إمَّا ممتنعاً لذاته أو واجباً لذاته، لانحصار موادّ القضايا في هذه الثَّلاثة واستلزام انتفاء أحدها أحد الآخَرَين[2].

---

(١) كذا، والصواب: «جائز».

(٢) ش: «الجزأين»، ك: «الأمرين».

ومحال أن يكون قبل ذلك ممتنعاً لذاته أو واجباً لذاته، وإلَّا لزم انقلاب الشَّيء من الامتناعِ الذَّاتِيّ أو الوجوب الذَّاتِيّ إلى الإمكان الذَّاتيّ، وإنَّهُ محالٌ لاستلزامه انقلاب الحقائق ورفع الأمان والثِّقة عن القضايا العقليّة، إذ لو جاز ذلك لجاز أنْ يُقالَ أيضاً: إن شريك الله تعالى كان ممتنعاً لذاته، ثم انقلب ممكناً أو واجباً، وكذلك اجتماع النقيضَيْن والضِّدّين.

ولأنَّ إمكان وجود العالم لو كان له أوّل فإنْ كان قبل ذلك واجباً لزم المحال المذكور، وإن كان ممتنعاً كان ممتنع الاتِّصاف لذاته بالإمكان، ثم الآن صار واجب الاتِّصاف به لأنَّ الإمكان للممكن ضروريّ. وإنَّهُ محالٌ، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون ممتنع الاتِّصاف بالوجود لذاته ثم صار واجب الاتِّصاف به لذاته. ولو جاز ذلك يلزم نفي الصَّانع، لأنَّ الصَّانع هو الواجب لذاته الذي هو فاعل وجاعل للعالم، وإذا / [ص: ١٢٩ب] كان العالم واجباً لذاته لا نحتاج إلى الصَّانع والمبدع، فيلزم أنْ لا يكونَ الإله صانع العالم. ولا معنى لقولنا: «إنَّهُ يلزم نفي الصَّانع»، إلّا ذلك.

وأمَّا المقدّمة الثَّانية فظاهرة[1].

واعلم أن ما ذكره لا يناقض قولهم في هذا الكتاب، لأنَّهم ادَّعَوْا فيه أن العالم حادث، وما تَعْرِضوا لامتناعه في الأزل ولا لإمكانه، ولا تنافي بين أن يكون العالم حادثاً ويكون إمكان وجوده أزليّاً.

نعم قد جاء في عبارة المتكلّمين أن وجود العالم ممتنع في الأزل، ومرادهم بذلك أنَّه يمتنع اتِّصاف وجوده بعدم الأوليّة، أو يمتنع أن يكون الأزل طرفاً لوجوده، إذ بعضهم يفهم من الأزل ذلك، ويسلّمون أن إمكان وجوده أزليّ على معنى أن إمكان وجوده في «لا يزال» أزليّ، ولا تناقض بين هذين القولين أيضاً.

(١) ك: «فظاهر».

قال الإمام الرازي:

وثانيهما: أنكم إما أن تفسروا المحدث بأنه الذي يكون مسبوقاً بعدم نفسه، أو بأنه الذي يكون مسبوقا بوجود الله تعالى، أو بتفسير ثالث.

فإن كان الأول فإما أن تريدوا به أن العدم سابق عليه بالعلية أو بالشرف أو بالمكان، والكل باطل بالاتفاق. أو تريدوا به أن العدم سابق عليه بالطبع، وهو مسلم، لأن الممكن يستحق العدم من ذاته والوجودَ من غيره، وما بالذات أسبق مما بالغير. أو تريدوا به السبق بالزمان، وهذا يوجب قدم الزمان، لأنه إذا لم يكن لمفهوم ذلك السبق أولٌ وكان ذلك المفهوم يقتضي تحقق الزمان، لزم أن لا يكون للزمان أول. ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ما هو معلوم، فالقول بالحدوث على هذا الوجه يوجب القدم. وأما إن فسرتم الحدوث بكونه مسبوقاً بوجود الله تعالى فإن أردتم به السبق بالعلية أو بالطبع أو بالشرف فالكل مسلم. والسبق بالمكان باطل بالاتفاق، وأما بالزمان فإنه يوجب قدم الزمان على ما تقدم. وإن أردتم بالحدوث معنى ثالثاً فاذكروه لنتكلم عليه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «إنَّكم إمَّا أن تفسروا المحدث بأنَّه الذي يكون مسبوقاً بعدم نفسه، أو بأنَّه الذي يكون مسبوقاً بوجود الله تعالى، أو بتفسيرٍ ثالث..» إلى آخره.

أقول: اعلم أن المتكلّمين اختلفت[1] عباراتهم في تفسير المحدث، وحاصلها يرجع إلى التفسيرين اللذين ذكرهما الإمام.

أمَّا التفسير الأوَّل -وهو أن يريدوا بكون العالم حادثاً أنَّه مسبوق بعدم نفسه- فنقول: السَّبق والقبليّة والتَّقدُّم وغير ذلك من الألفاظ المناسبة لها، تطلق على خمسة أنواع من التَّقدُّمات:

(١) ش، ك: «اختلف».

الأوَّل: على التَّقدُّم بالعليّة، كتقدّم حركة اليد على حركة الخاتم وحركة القلم، فإنَّ حركة اليد وحركتَي[1] الخاتم والقلم وإن كانت معاً في الزَّمان لكن حركة اليد عِلة لها لأنَّ حركة الخاتم وحركة القلم مستفادتان من حركة اليد، فإنَّ العقل يحكم بأنَّ اليد لمّا تحركت تحرك القلم والخاتم، وبالعكس لا يُحكم، وهذا يقتضي أن يكون للمتقدّم تأثير ما في المتأخّر. ثم الذي يدلّ على أن حركة اليد والخاتم معاً في الزَّمان هو أن حركة اليد لو تقدمت على حركة الخاتم لزم حصول اليد في حَيِّز الخاتم، فيلزم تداخل الجسمين، وإنَّهُ محالٌ. وكذلك نبيّن[2] أن حركة اليد والقلم معاً في الزَّمان.

الثَّاني: على التَّقدُّم بالشرف، كتقدّم أبي بكرٍ على عمر رضي الله عنهما. ومعناه أن كلّ فضيلة حصلت لعمر فهي حاصلة لأبي بكر، ولأبي بكر من الفضائل /[ص: ١٣٠أ] ما ليس لعمر.

الثَّالث: على التَّقدُّم بالرُّتبة والمكان، وهو ما يقرب من مبدأ محدود.

ثم المراتب:

إمَّا طبيعيّة عقليّة كترتيب الأَنْوَاع والأجناس، فإنَّ الأجناس متقدّمة على الأَنْواع بالطبع لكونها أجزاءً منها.

وإمَّا وضعيّة صرفة، كترتيب الصفوف في المسجد بالنِّسْبة إلى المحراب أو الباب، والأجناس والأَنْوَاع بالنِّسْبة إلى الجنس العالي أو النَّوْع السَّافل، فإنْ جعلت المبدأ المحراب والجنس العالي كان الأقرب إلى ما جعلَته[3] مبدأً متقدّماً على ما هو أبعد منه، وإن جعلت المبدأ الباب والنَّوْع السَّافل كان الأمر بالعكس.

---

(١) ص، ك: «وحركتا» والوجه النصب كما في ش.

(٢) ك: «تبيّن».

(٣) ك: «جعله».

وإنَّما سمَّينا المرتبة الأولى عقليّة لأنَّ الحسّ لا يشاهد إلّا الشَّخص الموجود، وأمَّا تركّب الأَنْوَاع من الأجناس والفصول وتركيب الأَشْخَاص من الأنواع والفرضيات[١] المشخِّصة وتقدّم الأجناس والفصول على الأنواع والأنواع على الأشخاص فذلك من عمل العقل.

الرَّابع: على التَّقدُّم بالطبع، وهو الذي لا يمكن أن يوجد المتأخّر إلّا وهو موجود، ويجوز وجوده بدون وجود المتأخّر. وذلك مثل تقدّم الواحد على الاثنين، فإنَّه لا يمكن وجود الاثنين إلّا بعد وجود الواحد، ويجوز وجود الواحد بدون الاثنين.

الخامس: على التَّقدُّم بالزَّمان، كتقدّم الأب على الابن، فإنْ اعتبرت هذا التَّقدُّم بالنِّسْبة إلى الماضي من الزَّمان فكلّ ما كان أقرب إلى الآن فهو متأخّر في الوجود، وما كان أبعد منه فهو متقدم في الوجود. وإن اعتبرته بالنِّسْبة إلى الزَّمان المستقبل فكلّ ما كان أقرب إلى الآن فهو متقدّم في الوجود، وما كان أبعد منه فهو متأخّر.

إذا عرفْتَ هذه الأقسام فنقول: إن عنيتم بالسَّبق في قولكم: «المحدث هو الذي يكون مسبوقاً بعدم نفسه» السَّبقَ بالعليّة فهو باطل لامتناع أن يكون العدم عِلة للموجود، وإلَّا لزم نفي العلم بالصَّانع. ولِأنَّ العِلّة يجب أن تكون مع المعلول، فلو كان العدم علة للوجود يلزم وجود الشَّيء وعدمه معاً، وإنَّهُ محالٌ.

لا يقال: أيش تعني بقولك: «العلّة يجب أن تكون مع المعلول»؟ إن عنيت به أن المعلول واجب الصِّدق عند وجود العِلّة التَّامة فهو حقّ، وإلّا لَكان إمَّا ممتنعاً أو ممكناً.والأوَّل / [ص: ١٣٠ب] ظاهر الفساد. والثَّاني أيضاً محال، لأنَّه إن لم يفتقر إلى مُرجِّح آخر يلزم رجحان الممكن من غير مُرجِّح، وإنَّهُ محالٌ بالضَّرورة. وإن افتقر إلى مُرجِّح آخر لم يكن ما فرضناهُ[٢] علَّةً تامة (علَّةً تامّةً)، هذا خلف.

---

(١) ش، ك: «والعرضيات».

(٢) ك: «فرضنا».

وإن عنيت به أن عند وجود المعلول واستمراره يجب أن تكون العِلّة التَّامة موجودة مسْتَمِرّة معه فهو ممنوع، فإنَّ البناء عِلَّته التَّامة الباني مع سائر الأشياء من الجصّ والآجرّ ويُبوستها[1] الموجبة لبقاء شكل البناء على الهيئة التي وضعها الباني عليها، مع أن البناء يبقى مع زوال الباني الذي هو جزء العِلّة التَّامة.

لأنَّا نقول: المراد منه أن كلّ ما كان عِلة تامة لشيء فإنَّه يجب وجود ذلك الشَّيء عند تحقّق تلك العِلّة التَّامة وعدمه عند عدمها، والأمر كذلك.

أمَّا وجوده عند تحقّقها فلأنَّ المراد بالعِلّة التَّامة هو العِلّة التي يمتنع تخلّف معلولها عنها.

وأمَّا عدمه عند عدمها فلأنَّ ما هو المعلول للعِلة التَّامة لو لم يجب عدمه عند عدمها لزم استغناء المعلول عن العِلّة، وإنَّهُ محالٌ بالضَّرورة.

وأمَّا حديث البَنَّاء مع البِنَاء فإنَّ البَنَّاء جزء للعلّة[2] التَّامة لدخول البِنَاء في الوجود لا استمراره وبقائه، لأنَّه عِلة لتحريك الآلات من الآجرّ والجص، وتلك التَّحريكات موجبة لحصول تلك الآلات في الأحياز، وتلك الحصولات تتبعها الأوضاع المخصوصة. وإذا كان كذلك لزم من زوال البَنَّاء زوال دخول البِنَاء في الوجود، وأمَّا بقاؤه واستمراره فعلّته التَّامة هو يبوسة الجصّ والآجرّ الموجبة لبقائها على الهيئات والأوضاع التي لزمت الحصولات، وتلك اليبوسة باقية، فلذلك وجب استمرار البِنَاء وبقاؤه على تلك الهيئات والأوضاع.

وإن عنيت به السَّبق بالشرف أو المكان فهو باطل بالاتِّفاق.

أمَّا الأوَّل فلأنَّ الوجود أشرف من العدم.

---

(١) ش: «ويبوستها».

(٢) ك: «فإن البناء هو العلة».

وأمَّا الثَّاني فلأنَّ التَّقدُّم بالمكان إنها يتصوّر في الأجسام ذوات الأمكنة، والعدم المحض لا مكان له، فيمتنع تقدّمه على غيره بالمكان.

وإن عنيت به السَّبق بالرُّتبة العقليّة فهو محالٌ أيضاً، لأنَّ المتقدّم بالرُّتبة العقليّة جزء من المتأخّر، وذلك يقتضي جواز وجودهما معاً، والعدم والوجود امتنع أن يتقوّم أحدهما / [ص: ١٣١أ] بالآخر أو يكونا معاً في الوجود.

وإن عنيت به السَّبق بالطبع فهو مسلَّم، لأنَّ الممكن يستحقّ العدم من ذاته والوجود من غيره، وما بالذَّات أسبق ممَّا بالغير. وتحقيق هذا الكلام هو أن المحدث عند الفلاسفة ينقسم إلى ما يكون حادثاً حدوثاً زمانيّاً، أعني الذي يكون عدمه واقعاً في زمان ثم يصير موجوداً في زمان آخر بعده، وإلى ما يكون حادثاً حدوثاً ذاتيّاً، أعني ما يحتاج في وجوده إلى غيره.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن الفلاسفة قالوا: إن العالم وإن كان قديماً، لكنَّه حادث حدوثاً ذاتيّاً، وذلك لأنَّ الممكن يستحقّ العدم من ذاته والوجود من غيره، وما بالذَّات قبل ما بالغير، فعدم الممكن إذن سابقٌ على وجوده سبقاً بالطبع.

وهذا فيه نظر، لأنَّ الممكن لو كان مستحقّاً لذاته العدم لكان ممتنعاً، إذ لا معنى للممتنع إلّا ذلك[١]. نعم، الممكن يستحقّ من ذاته أن لا يستحقّ الوجود ولا العدم من ذاته ويستحقّ من غيره الوجود والعدم[٢]، وهذا لا يقتضي أن يكون عدم الممكن سابقاً على وجوده سبقاً بالطبع.

أجاب بعضهم عن هذا السؤال بأن قالوا: إنَّا نعلم بالضَّرورة أنَّه لولا وجود العِلّة الموجبة لوجود الممكن لبقي معدوماً، ولا نعني بقولنا: «العدم له من ذاته» سوى هذا القدر.

---

(١) ك: «ذاك».

(٢) ش: «ويستحق الوجود والعدم من غيره».

وهذا الجواب ليس بشيء، لأنَّه لو كفى ذلك في كون الممكن مستحقّاً للعدم من ذاته لزم أن يكون الممكن يستحقّ الوجود من ذاته، لأنَّا نعلم بالضَّرورة أنَّه لولا وجود العِلّة المعطية لعدمه لبقي موجوداً، ولمَّا كان هذا باطلاً، فكذا ما ذكرتموه.

وإن عنيتم به السَّبق بالزَّمان فهو باطل أيضاً لأنَّه يلزم منه قِدَم الزَّمان، لأنَّه إذا لم يكن لمفهوم ذلك السَّبق أوَّل وذلك السَّبق لا يتحقّق إلّا بالزَّمان لزم أنْ لا يكونَ للزَّمان أوَّل. ثم إنَّهُ يلزم من قِدَم الزَّمان قِدَم الحركة، ومن قِدَم الحركة قِدَم الجسم لكون الزَّمان مقدار الحركة. وقد مرَّ تقريره وامتناع الحركة بدون الجسم، والعلم به ضروريّ. فالقول بالحدوث على هذا التفسير يوجب القدم، فيكون متناقضاً.

وإن عنيتم بتقدّم عدم العالم على وجوده معنًى آخر غير ما ذكرناه فلا بُدَّ من إفادة تصوّره، ثم من إقامة الحُجّة على أن العالم حادث على معنى أن عدمه سابق على وجوده بذلك التفسير، فإنَّ التَّصديق فرع التَّصوّر لنتكلّم عليه.

ثم إنهم ادَّعَوُا انحصار التَّقدُّم فيما ذكروه من الأقسام، /[ص: ١٣١ب] بالضَّرورة، أو بالاستقراء.

وأمَّا التفسير الثَّاني للمحدث، وهو أن يريدوا بكون العالم حادثاً أنَّه مسبوق بوجود الله تعالى، فإنْ أرادوا بهذا السَّبق السَّبق بالعليّة أو بالطبع أو بالشرف فهو مسلَّم، ولا نزاع في حدوث العالم بشيءٍ من هذه التفاسير.

وإنْ أرادوا به السَّبق بالمكان فهو باطل بالاتِّفاق، لتقدُّسِ وجود الله [تعالى] عن المكان.

وإن أرادوا به السَّبق بالزَّمان فهو أيضاً باطل[1].

---

(١) ش، ك: «فهو باطل أيضاً».

أمَّا أولاً فلاستحالة كونه تعالى زمانيّاً.

وأمَّا ثانياً فلأنَّه يلزم منه قِدَم الزَّمان، ومنه قِدَم الحركة والجسم على الوجه الذي تقدم. فالقول بالحدوث على هذا التفسير يستلزم القدم، فيكون باطلاً.

وإن أردتم بحدوث العالم معنًى [آخر] مغايراً لما ذكرنا من التفسيرين، فلا بُدَّ من إفادة تصوّره لنتكلّم عليه، فإنَّ التَّصوّر قبل التَّصديق.

قال الإمام الرازي:

نزلنا عن هذا المقام، لكن لا نسلم أن الجسم لو كان قديماً لكان إما أن يكون متحركاً أو ساكناً.

بيانه: أن الحركة عبارة عن الانتقال من مكان إلى مكان، والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد، وهذان القسمان فرع الحصول في المكان. وعندنا العالم ليس في مكان فيستحيل وصفه بكونه متحركاً أو ساكناً.

تحقيقه: أنه لو كان للعالم مكان لكان مكانه إما أن يكون معدوماً أو موجوداً. والأول محال، لأن حصول الموجود في المعدوم محال. وإن كان موجوداً فإما أن يكون مشاراً إليه بالحس أو لا يكون، فإن كان مشاراً إليه بالحس فإما أن يكون متحيزاً أو حالاً في المتحيز، فلو كان متحيزا وحصل العالم فيه لكان مكان الجسم جسماً، وكل جسم يصح عليه الحركة والسكون، فإذن تصح الحركة في مكان المتحرك، فلذلك المكان مكان آخر، فيفضي إلى وجود أجسام لا نهاية لها، وهو محال. وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل، لأن كلها أجسام فهي قابلة للحركة، وكل ما يتحرك فإنما يتحرك من مكان إلى مكان.

فإذن لكل الأجسام مكان وذلك المكان لا يكون جسماً لأن الخارج عن كل الأجسام لا يكون جسماً وإن لم يكن مشارا إليه استحال أن يكون مكاناً للجسم، لأن مكان الجسم هو الذي يصح أن يتحرك منه وإليه وذلك لا محالة مشار إليه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «نزلنا عن هذا المقام، لكن لا نسلِّم أن الجسم لو كان قديماً لكان إمَّا أن يكون مُتَحَرِّكاً أو ساكناً..» إلى آخره.

أقول: هذا منع لانحصار الجسم القديم فيما ذكروه من القِسمَيْن، وهو المُتَحَرِّك والسَّاكن، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم انحصار الجسم القديم فيما ذكرتم من القِسمَيْن، وإنَّما ينحصر فيهما إن لو وجب حصوله في المكان، إذ الحركة عبارة عن الانتقال من مكان إلى مكان، والسُّكون عبارة عن الاستقرار في المكان الواحد. وهذان المعنيان إنما يتحقّقان إن لو وجب حصول الجسم في المكان، وهو ممنوعٌ. وإذا كان كذلك كان هاهنا قسم آخر وهو أن لا يكون الجسم القديم حاصلاً في المكان.

ثم بيَّن أن العالم ليس في مكان بأن قال: لو كان العالم في مكان فذلك المكان إمَّا أن يكون معدوماً أو موجوداً أو القسمان باطلان فبطلَ القَوْلُ بكون العالم حاصلاً في المكان.

أمَّا القسم الأوَّل فظاهر الاستحالة، لامتناعِ حصول الموجود في المعدوم، والعلم به ضروريّ.

ولو جاز ذلك عقلاً لجاز أيضاً أنْ يُقالَ: إن الرب تعالى حاصل في مكان معدوم.

والثَّاني أيضاً باطل، لأنَّ المكان الموجود إمَّا أن يكون مشاراً إليه بالحِسّ أو لا يكون، فإنْ كان الأوَّل كان جسماً إن كان مشاراً إليه على سبيل الاستقلال، وعرضاً إن كان على سبيل التبعيّة، وكلاهما محالان.

أمَّا الأول فلأنَّ مكان العالم لو كان جسماً، وكلّ جسم يصحّ عليه الحركة من مكان إلى مكان، فمكان العالم يصحّ عليه الحركة من مكان إلى مكان، فيكون له مكان آخر، والكلام فيه كما في الأوَّل، فيفضي إلى التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ.

وأمَّا الثَّاني فلأنَّ مكان العالم لو كان عَرَضاً افتقر[1] إلى محلّ، فإنْ كان محلّه هو الجسم المتمكّن فيه لَزِمَ الدَّوْرُ لافتقار كلّ واحد منهما إلى الآخر، وإن كان غيره لزم التَّسلسُل لافتقار ذلك الغير إلى مكان آخر.

قوله: «وبتقدير تسليمه فالمطلوب حاصل» إلى آخره، جواب عن منع مقدَّر وهو أنْ يُقالَ: «لا نسلِّم استحالة التَّسلسُل».

أجاب عنه بأنْ قال: غَرَضُنا في هذا المقام إبطال كون مكان العالم جسماً، وهو حاصل سواء كان التَّسلسُل باطلاً أو حقّاً. أمَّا إذا كان باطلاً فظاهر. وأمَّا إذا كان حقّاً فلأنَّ مجموع تلك الأجسام الغير المتناهِية جسم، وكلّ جسم يصحّ عليه الحركة من مكان إلى مكان، وكلّ /[ص: ١٣٢أ] ما كان كذلك كان له مكان، فلمجموع تلك الأجسام مكان، وذلك المكان استحال أن يكون جسماً، لأنَّ الخارج عن جميع الأجسام لا يكون جسماً.

وإن كان الثَّاني -وهو أنْ لا يكونَ مكان العالم مشاراً إليه- فهو باطل أيضاً، لأنَّ ما لا يكون مشاراً إليه استحال أن يكون مكاناً للعالم، لأنَّ مكان العالم هو الذي يصحّ الحركة منه[2] وإليه، وكلّ ما كان كذلك كان مشاراً إليه، ينتج: كلّ ما كان مكاناً للعالم فهو مشار إليه. وينعكس بعكس النَّقيض: كلّ ما لا يكون مشاراً إليه لا يكون مكاناً للعالم.

قال الإمام الرازي:

سلمنا الحصر، لكن لم لا يجوز أن يقال إنها كانت متحركة.

قوله: الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية تنافيها.

---

(١) ك: «لافتقر».

(٢) ك: «يصح منه الحركة».

قلنا: الأزلية تنافي وجود حركة معينة، لكن لم قلت إنها تنافي وجود حركة قبل حركة لا إلى أول؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «سلَّمنا الحصر، لكن لِمَ لا يجوز أنْ يُقال: إنها كانت مُتَحَرِّكة..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا المنع أنْ يُقالَ: لا نسلِّم انتفاء كون العالم مُتَحَرِّكاً في الأزل.

قولكم: «الحركة تقتضي المسبوقيّة بالغير».

قلنا: إن عنيتم بالحركة في هذا القول ماهيّة الحركة من حيث هي حركة فلا نسلِّم كونها مسبوقة[1] بالغير، بل هي عندنا أزليّة غير مسبوقة[2] بالغير.

وإن عنيتم بها الحركة المعيّنة فمسلَّم وحقّ، لكن لا يلزم منه أنْ لا يكونَ العالم مُتَحَرِّكاً أزلاً على معنى أن يكون قبل كلّ حركة معيّنة حركة أخرى إلى غير النِّهاية، ويكون مُسَمَّى الحركة محفوظةً[3] بتعاقب الجزئيّات.

وعند هذا ظهر فساد قولهم «إن الأزليّة تنافي الحركة» لأنَّها إنما تنافي الحركة المعيّنة، أمَّا منافاتها للحركة المحفوظة بتعاقب الجزئيّات على معنى أن قبل كلّ حركة حركة إلى غير النِّهاية فممنوع.

قال الإمام الرازي:

وأما الوجه الثاني -وهو أن المجموع فعل فاعل مختار فله أول- قلنا : لا نسلم أنه فعل فاعل مختار.

---

(١) ك: «مسبوقية».

(٢) ك: «مسبوقية».

(٣) ش: «محفوظاً».

بيانه: أن الموجِب قد يتخلف عنه الأثر إما لفوات شرط أو لحضور مانع، فلم لا يجوز أن يقال: المؤثر في وجود هذه الحوادث موجِب بالذات، إلا أن كل حادثٍ متقدِّم فتقدمه شرط لأن يصدر عن العلة الموجبة حادث آخر بعده بواسطة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الوجه الثَّاني، وهو أن المجموع فعل فاعل مختار، فله أول. قلنا: لا نسلِّم أنَّه فعل فاعل مختار..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا السؤال أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن المجموع المعقول من الحركات المعيّنة فعل فاعل مختار، ولِمَ لا يجوز أن يكون الفاعل فيه موجِباً بالذَّات؟

قوله: «لو كان كذلك لزم دوام ذلك المجموع بدوام مُؤَثِّره الموجب بالذَّات».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو امتنع تخلّفه عنه لفوات شرط أو لحضور مانع، وهو ممنوعٌ، فإنَّ الأثر قد يتخلّف عن الموجب بالذَّات لأحد هذين الأمرين، وإذا جاز ذلك فلِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: المُؤَثِّر في وجود هذه الحوادث المعيّنة حركةً كانت أو غيرها موجب بالذَّات، إلّا أن كلّ حادث متقدّم شرط لأن يصدر عنه حادث آخر بعده. لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل / [ص: ١٣٢ب].

قال الإمام الرازي:

سلمنا أنه فعل المختار، لكن لا نسلم أن فعل المختار محدث، وذلك لأن وجود الحادث وصحة تأثير المؤثر فيه ممكن أزلاً وأبداً، وإلا فقد كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب ممكناً، وذلك محال. وإذا كان كل واحد منهما ممكناً أزلاً كان تأثير القادر في وجود الأثر جائزاً أزلاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «سلَّمنا أنَّه فعل فاعل مختار، لكن لا نسلِّم أن فعل المختار محدث..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا المنع هو أن يقالَ: لِمَ قلتم بأنَّ المجموع الحاصل من الحركات المعيّنة إذا كان فعلاً لفاعل مختار لزم أن يكون حادثاً؟ وإنَّما يلزم ذلك إن لو امتنع أن يكون القديم فعل الفاعل المختار، وهو ممنوعٌ، فإنَّ تأثير المُؤَثِّر القادر المختار في أثره ووجوده إمَّا أن يكون ممكناً أزلاً أو لا يكون. والقسم الثَّاني باطل، وإلّا لَكان إمَّا واجباً أو ممتنعاً، وكلاهما ينافيان المقدوريّة. أمَّا الأوَّل فلاستحالة إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل. وأمَّا الثَّاني فلامتناعِ انقلاب الشَّيء من الامتناعِ الذَّاتِيّ إلى الإمكان الذَّاتيّ.

ولمّا بطل هذا القسم تعيّن الأوَّل، وهو أن يكون وجود الحادث وتأثير المُؤَثِّر فيه ممكناً أزلاً، وهو المطلوب.

أو نقول: وجود الحادث وتأثير المُؤَثِّر فيه أزلاً إمَّا أن يكون ممكناً أو واجباً أو ممتنعاً، والأولان يحصِّلان المطلوب، والثَّالث باطل لِمَا مرَّ.

قال الإمام الرازي:

سلمنا أن الأجسام ما كانت متحركة، فلم لا يجوز كونها ساكنة؟

قوله: «امتناع الحركة إما أن يكون لازماً للماهية أو لا يكون».

قلنا: الامتناع عدم، فلا يعلل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «سلَّمنا أن الأجسام ما كانت مُتَحَرِّكة، فلِمَ لا يجوز أن تكون ساكنة؟..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا السؤال أنْ يُقالَ: سلَّمنا امتناع كون الأجسام مُتَحَرِّكة في الأزل، لكن لِمَ لا يجوز أن تكون ساكنة فيه على وجه يمتنع عليها الحركة؟

قوله: «امتناع الحركة إمَّا أن يكون لازماً للماهيّة، أو لا يكون».

قال الإمام في جواب هذا الكلام: «الامتناعِ عدم، فلا يعلَّل».

ولا أعرف لهذا توجيهاً عليه، فإنَّ امتناع الحركة سواء كان مفهوماً وجوديّاً أو عدميّاً وكان معلَّلاً أو غير معلَّل فهو[1] بحالة إمَّا أن يمتنع انفكاكه عن ماهيّة الجسم أو لا يمتنع.

فقوله: «الامتناعِ عدم، فلا يعلَّل» لا يتوجّه عليه أصلاً.

لا يقال: لازم الشَّيء معلول ذلك الشَّيء أو معلول علّته[2]، وإلَّا لاستغنى عنه وعَمَّا هو محتاج إليه، ولو كان كذلك لجاز انفكاكه عنه، فلا يكون اللَّازم لازماً، هذا خلف. وإذا كان كذلك كان معنى هذا الكلام أن امتناع الحركة إمَّا أن يكون معلولاً لماهيّة الجسم أو لعلتها، أو ليس معلولاً لهما. وهذا الترديد إنما يصحّ إن لو كان الامتناع معلَّلاً، وهو ممنوعٌ، فإنَّ الامتناعِ مفهوم عدميّ، والمفهومات العدميّة / [ص: ١٣٣أ] لا تعلل.

لأنَّا نقول: هذا أيضاً ليس بشيء.

أمَّا أولاً فلأنَّه لا يلزم من استغناء الشَّيء عن شيء آخر وعَمَّا يحتاج إليه ذلك الشَّيء جواز انفكاكه عنه، فإنَّ العِلّة مستغنية عن معلولها وعَمَّا يحتاج إليه معلولها مع امتناع انفكاكها عنه.

وأمَّا ثانياً فلأنَّ الامتناعِ إذا لم يكن معلَّلاً، كان داخلاً في القسم الثَّاني من الترديد، لأنَّ الشَّيء إذا لم يكن معلَّلاً لم يكن معلولاً لماهيّة الجسم ولا لعلتها، فكان[3] ينبغي أن نختار القسم الثَّاني من الترديد ونتكلّم عليه.

---

(١) ك: «وهو».

(٢) ش، ك: «عليه»، تصحيف.

(٣) ش، ك: «وكان».

قال الإمام الرازي:

سلمنا كونه معللاً، لكنه وارد عليكم أيضاً، فإن العالم يمتنع أن يكون أزلياً، فهذا الامتناع إن كان لازماً للماهية وجب أن يبقى ممتنعاً أبداً، وإن لم يكن لازماً كان هذا اعترافاً بجواز كون العالم أزلياً، وذلك يبطل قولكم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «سلَّمنا كونه معلَّلاً، لكنَّه وارد عليكم أيضاً..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا السؤال أنْ يُقالَ[1]: لو صحّ ما ذكرتم من الترديد لزم أحد الأمرين، وهو إمَّا امتناع وجود العالم في «لا يزال» أو جواز كون العالم أزليّاً، وأنتم لا تقولون بشيء منهما.

أمَّا الملازمة فلأنَّ العالم يمتنع أن يكون أزليّاً عندكم، فهذا الامتناع إمَّا أن يكون لازماً لماهيّة الجسم أو لا يكون.

فإنْ كان الأوَّل وجب أن يبقى العالم ممتنعاً أبداً فيمتنع وجوده في «لا يزال».

---

(١) مقابله في هامش ص: «فائدة: يمكن تقرير هذا السؤال من وجه آخر وهو أن نقول: لو استقام هذا الترديد يلزم أحد الأمرين وهو إما امتناع وجود العالم فيما لا يزال، أو جواز كون العالم أزلياً، ويلزم من ثبوت هذه الملازمة عدم استقامة هذا الترديد، أما الملازم فلأنه لو استقام هذا الترديد يلزم امتناع كون العالم أزلياً لتمام ما ذكرتم من الدليل الذي هذا الترديد جزء منه، فنقول حينئذ: هذا الامتناع إما أن يكون من لوازم ماهية العالم، أو لم يكن، فإن كان من لوازمها يلزم امتناع وجود العالم فيما لا يزاله وإنه أحد الأمرين، وإن لم يكن من لوازمها يلزم جواز كون العالم أزلياً تعين ما ذكرتم. وإنما قلنا: إنه يلزم من ثبوت هذه الملازمة عدم استقامة ما ذكرتم من الترديد لأن امتناع وجود العالم فيما لا يزال منتفٍ بالضرورة فجواز العالم أزلياً إما أن يكون ثابتاً أو لم يكن، فإن لم يكن ثابتاً يلزم عدم استقامة الترديد لانتفاء استقامته جزماً. وإن كان ثابتاً يلزم عدم استقامة الترديد أيضاً إذ لو استقام يلزم امتناع أزلية العالم لتمام ما ذكرتم من الثلاثة التي هذا الترديد جزء منها والله أعلم. هذا ما سمح به الخاطر في بعض أوقات مطالعة هذا الموضع من الكتاب. والله أعلم بالصواب».

وإن كان الثَّاني لزم جواز كون العالم أزليّاً.

وفيه نظر، لأنَّه لا يلزم من لزوم امتناع الوجود في الأزل لماهيّة الجسم أنْ لا يوجد (العالم) في «لا يزال»، وإنَّما يلزم ذلك إن لو لزم من لزوم امتناع الوجود في الأزل لزوم امتناع الوجود مطلقاً، وهو ممنوعٌ، فإنَّ امتناع الوجود في الأزل دائما ثابت، مع جواز الوجود في «لا يزال».

قال الإمام الرازي:

أما الوجه الثاني فنقول: لا نسلم كون السكون وصفاً ثبوتياً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا الوجه الثَّاني فنقول: لا نسلِّم كون السُّكون وصفاً ثبوتيّاً».

أقول: السُّكون عند المتكلّمين وصف وجوديّ، لأنَّه عبارة عن الحصول في الحيِّز الواحد أكثر من زمان واحد. والتَّقابُل بينه وبين الحركة تقابل التضادّ.

وعند الحكماء السُّكون أمر عدميّ، لأنَّه عبارة عن عدم الحركة عمَّا من شأنه أن يتحرك. والتَّقابُل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة.

وقد عرفْتَ أن الدَّليل على أن السُّكون لو كان قديماً لامتنع زواله لا يتمُّ إلّا إذا بيَّن كون السُّكون أمراً وجوديّاً لجواز زوال العدم القديم، ولمّا كان كذلك منع الحكماء في هذا المقام كون السُّكون أمراً وجوديّاً، فلا بُدَّ للمتكلّمين من بيان ذلك ليتمّ دليلهم المذكور -ونحن نذكر في الجواب أدلّتهم عليه-.

قال الإمام الرازي:

سلمناه، لكن لا نسلم افتقاره إلى المؤثر، لأن علة الحاجة عندكم الحدوث، فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون إلى المؤثر إلا إذا بينتم حدوثه، وأنتم فرَّعتُم حدوثه على هذه المقدمة، فيصير دوراً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «سلَّمناه[1]، لكن لا نسلِّم افتقاره إلى/ [ص:١٣٣ب] المُؤَثِّر..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا السؤال أنْ يُقالَ: سلَّمنا كون السُّكون وصفاً ثبوتيّاً وأَنَّهُ ممكن، لكن لا نسلِّم افتقاره إلى المُؤَثِّر، وإنَّما يفتقر إليه إنْ لو كان الإمكان عِلة للحاجة إلى المُؤَثِّر، وهو ممنوعٌ عندكم، بل عِلة الحاجة إلى المُؤَثِّر عندكم هو الحدوث، أو الحدوث جزء منها أو شرط لها على اختلاف آراء المتكلّمين. وإذا كان كذلك فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السُّكون إلى المُؤَثِّر إلّا إذا بيّنتم[2] أَنَّه حادث، لكنكم بيَّنتم حدوثه على أَنَّه مفتقر إلى المُؤَثِّر، وهو دور.

قال الإمام الرازي:

سلمناه، لكن لا نسلم أن القديم لا يُعدَم، فإن الله تعالى قادر من الأزل إلى الأبد على إيجاد العالم، فبعد أن أوجده ما بقيت تلك القادرية، لأن إيجاد الموجود محال، فقد عدم ذلك التعلق القديم.

لا يقال: إنه سبحانه وتعالى قادر على إيجاده بواسطة أن يعدمه ثم يعيده مرة أخرى.

لأنّا نقول كلامنا في ذلك التعلق المخصوص أعني تعلق قدرته بإيجاد العالم ابتداء، وهذا الذي ذكرتموه تعلق آخر.

وأيضاً ينتقض بأن الله تعالى كان عالماً في الأزل بأن العالم معدوم، فإذا أوجده فقد زال ذلك العلم القديم.

---

(١) ش: «سلمنا».

(٢) ك: «أثبتم».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «سلَّمناه، ولكن لا نسلِّم أن القديم لا ينعدم..» إلى آخره.

أقول: لمّا فرغ من السؤال على مقدّمات الدَّليل الدَّالّ على أن السُّكون لو كان قديماً لامتنع زواله شرع في إيراد النَّقض على كُبْرى القياس المنتج لهذه الشَّرطيّة، لأنَّ هذه الشَّرطيّة إنما ينتجها قياس مركَّب من متَّصِلة وحمليّة هكذا:

لو كان السُّكون قديماً لكان السُّكون قديماً[1]. وكلّ قديم امتنع زواله. ينتج: لو كان السُّكون قديماً لامتنع[2] زواله.

ثم نجعل هذه النَّتيجة شرطيّة لقياس استثنائي ونستثني نقيض التَّالي حتى ينتج نقيض المقدّم.

ولمّا كان كذلك قال: كُبْرى القياس منقوض بصورتين:

إحداهما: أن الله تعالى كان قادراً في الأزل على إيجاد العالم، أي: قادريّة الله تعالى على إيجاد العالم أزليّة، ثم إذا أوجده ما بقيت تلك القادريّة الأزليّة لأنَّها لو بقيت لزم تعلّق القدرة بالموجود الحاصل[3]، وإنَّهُ محالٌ لاستحالة إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل.

ثم أورد على نفسه سؤالاً بأنْ قال: لا نسلِّم عدم قدرة الله تعالى على إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل، وظاهر قدرته عليه فإنَّ الله تعالى يعدمه، ثم يعيده مرّة أخرى.

---

(١) كذا، ولعلها: «لو كان السكون قديما، وكلُّ قديم...».

(٢) ش، ك: «امتنع».

(٣) ك: «بالموجود والحاصل».

أجاب عنه بأنْ قال: هذا لا يتوجّه علينا، لأنَّ كلامنا في القادريّة التي تعلّقت بإيجاد العالم ابتداءً، ولا شَكَّ أنها بعد إيجاد العالم ما بقيت. وما ذكرتموه تعلّق آخر وهو تعلّق قدرة الله تعالى بإيجاد العالم بعد إعدامه.

الصُّورة الثَّانية: وهي أن الله تعالى كان عالماً في الأزل بأنَّ العالم سيوجد، أي: عالميّة الله تعالى بأنَّ العالم سيوجد أزليّة، فإذا أوجده ما بقيت تلك العالميّة القديمة، وإلّا لَكان ذلك جهلاً، وإنَّهُ على الله محال.

قال الإمام الرازي:

الجواب عن الأول: أنه لا بداية لإمكان حدوث العالم، لكن لا يلزم منه صحة كون العالم أزلياً، كما أنا إذا أخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً فإنه لا أول لصحة وجوده مع هذا الشرط، وإلا فينتهي في فرض التقدم إلى حيث لو وجد قبله بلحظة لصار أزلياً، وذلك محال. ثم مع أنه لا بداية لهذه الصحة لم يلزم صحة كونه أزلياً لما أن الأزلية وسبق العدم بالزمان لا يجتمعان، فكذا ههنا.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن الأوَّل: / [ص: ١٣٤أ] أَنَّهُ لا بداية لإمكان حدوث العالم، لكن لا يلزم منه صحّة كون العالم أزليّاً..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا الجواب أنْ يُقالَ: نسلِّم[(١)] أن إمكان حدوث العالم لا بداية له، لكن لا نسلِّم أنَّه يلزم منه صحّة وجود العالم في الأزل، على أن يكون وجود العالم موصوفاً بالأزليّة، فإنَّ إمكان الشَّيء جاز مقارنته مع شيء آخر مع امتناع وجود ذلك الشَّيء معه، فإنَّ هذا الحادث بِشَرْطِ كونه مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانيّاً لا سبقاً ذاتيّاً فإنَّه لا بداية لصحّة وجوده بهذا الشَّرط، وإلّا لَكان قبل تلك البداية إمَّا

---

(١) ك: «أن يقال: لا نسلم»!

واجباً أو ممتنعاً، وكلاهما محالان. وإلَّا لزم منه الانقلاب من الوجوب الذَّاتِيّ أو الامتناعِ الذَّاتِيّ إلى الإمكان الذَّاتيّ، وإنَّهُ محالٌ. ولأنَّه لو كان واجباً لكان قديماً، فالحادث قديم، هذا خلف.

ولِأنَّ الحادث المسبوق بالعدم سبقاً زمانيّاً لو كان له بداية[1] لانتهى في حدود التَّقدُّم إلى حدّ لو وُجد قبله بزيادة لحظة يصير أزليّاً، وإنَّهُ محالٌ، وإلّا لَكان الشَّيء الذي له أوَّل يصير بحيث لا أوَّل له بزيادة لحظة واحدة (أوجَدَه)[2] فيها، وهو محال بالضَّرورة.

فعلم أن هذا الحادث بهذا الشَّرط لا أول لصحّة وجوده مع أنَّه يمتنع أن يكون أزليّاً، للتنافي بين الأزليّة التي هي عبارة عن نفي الأوليّة[3] وبين السَّبق بالعدم السَّبق الزَّمانيّ، وكذلك إمكان كتابة زيد بجامع عدم كتابته، مع امتناع مجامعة كتابته معه.

قال الإمام الرازي:

وعن الثاني: أن تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض عندكم، فكما أن ذلك التقدم ليس بالزمان وإلا لزم التسلسل، فكذا ههنا.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الثَّاني: أن تقدّم عدم العالم على وجوده وتقدّم وجود الله تعالى على وجود العالم عندنا كتقدّم أجزاء الزَّمان بعضها على البعض عندكم..» إلى آخره.

---

(١) ش: «بذاته».

(٢) ك: «أو وجد».

(٣) ش، ك: «الأزلية».

أقول: تقرير هذا الجواب أنْ يُقالَ: لا نسلِّم انحصار أقسام التَّقدُّم في الخمسة المذكورة، ودعوى الضَّرورة في هذا المقام غير مسموع.

والذي يدلّ على وجود قسم آخر خارج عمَّا ذكرتم من الأقسام هو أن أجزاء الزَّمان بعضها متقدّم على البعض، والعلم به ضروريّ.

وذلك التَّقدُّم ليس بالعليّة، لوجوب كون العِلّة مع المعلول وامتناع أن تكون أجزاء الزمان بعضها بالنِّسْبة إلى البعض كذلك.

وليس أيضاً بالطبع، لأنَّ المتقدّم بالطبع يجوز أن يوجد مع المتأخّر بالطبع، وأجزاء الزَّمان امتنع أن توجد كذلك[1].

وليس أيضاً بالشرف، لأنَّ المتقدّم بالشرف يجوز أن يقارب المتأخّر، ويمتنع ذلك في أجزاء الزَّمان. ولِأنَّ أجزاء الزَّمان متشابهة من حيث هي أجزاء للزَّمان،/ [ص: ١٣٤ب] فلا يكون بعضها أشرف من بعض.

وليس أيضاً بالمكان، وذلك ظاهر.

ولا بالزَّمان، لامتناعِ أن يكون للزَّمان زمان، وإلّا لَكان الكلام فيه كما في الأوَّل، فيلزم وجود أزمنة بغير نهاية يحيط بعضها بالبعض، وإنَّهُ محالٌ.

فثبت أن تقدّم أجزاء الزَّمان بعضها على البعض، خارج عَمَّا ذكرتم من الأقسام الخمسة.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: تقدّم عدم العالم على وجوده، وتقدّم وجود الله تعالى على وجود العالم كتقدّم أجزاء الزَّمان بعضها على البعض؟ فإنَّ تقدّم أجزاء الزَّمان بعضها على البعض ليس بالزَّمان، وإِلَّا لزم التَّسلسُل الذي

---

(١) ش: «أن يوجد بعضها مع البعض».

ذكرناه. وإذا عقل التَّقدُّم ها هنا بدون الزَّمان فليعقل أيضاً في تقدّم عدم العالم على وجوده وتقدّم وجود الله تعالى على وجود العالم بدون الزَّمان.

لا يقال: أمَّا منع الحصر فمكابرة، وأمَّا تقدّم أجزاء الزَّمان بعضها على البعض فبالزَّمان، على معنى أن عدم اليوم واقع في زمان أمس، وعدم أمس واقع في زمان قبل أمس، وهكذا إلى غير النِّهاية، والتَّقدُّم (بالزَّمان) على هذا التفسير[1] لا يقتضي ما ذكرتم من التَّسلسُل. وتقدّم عدم العالم على وجوده استحال أن يكون بهذا التفسير، وإلَّا لزم أن يكون عدمه واقعاً في زمان قبله، ولو كان كذلك يلزم قِدَم الزَّمان، ومن قِدَم الزَّمان قِدَم الحركة، ومن قدمها قِدَم الجسم فالقول بالحدوث على هذا التفسير يقتضي القدم .

ونقول أيضاً: لِمَ لا يجوز أن يكون تقدّم أجزاء (الزَّمان) بعضها على البعض بالطبع؟

قوله: «لأنَّ المتقدّم بالطبع يجوز أن يقارن المتأخّر بالطبع».

قلنا: إن ادَّعَيْتُم ذلك كليّاً فهو ممنوع، وإن ادَّعَيْتُم جزئيّاً فمسلَّم، [و]لكن لِمَ قلتم بأنَّ أجزاء الزَّمان من قبيل ما يجوز أن يجتمع الجزء الأوَّل منه مع الجزء الثَّاني؟ لا بُدَّ له من دليل.

لأنَّا نقول: أمَّا قولكم بأن منع الحصر مكابرة فمكابرة، لأنَّا بيَّنَّا أن تقدّم أجزاء الزَّمان بعضها على البعض ليس بشيء ممَّا ذكرتم من الأقسام الخمسة، وقولكم: «إن ذلك بالزَّمان» على معنى أن عدم اليوم واقع في زمان أمس وعدم أمس في زمان قبل أمسوهكذا إلى غير النِّهاية فمسلَّم ولا نزاع فيه، وإنَّما الكلام في تقدّم الأمس على اليوم الذي هو تقدّم أجزاء الزَّمان بعضها على البعض، لا في تقدّم عدم أجزاء الزَّمان عليها، فأين أحدهما من الآخر؟

---

(١) ش، ك: «على هذا الوجه».

وأمَّا قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون تقدّم أجزاء الزَّمان بعضها على البعض بالطبع»؟

قلنا: لأنَّ المتقدّم بالطبع لمّا كان مفسَّراً بما يجوز أن يوجد مع المتأخّر منه أو بما يستلزم هذا المعنى، ومِنْ شَرْطِ الحدّ وجود الاطّراد، استحال تحقّق المتقدّم بالطبع دون هذا المعنى، وإذا كان كذلك استحال أن يكون تقدّم أجزاء الزَّمان بعضها على البعض بالطبع لامتناعِ تحقّق هذا المعنى فيها.

قال الإمام الرازي:

وعن الثالث: أنا لو فرضنا متحيزين متماسين فنعني بالسكون بقاءهما على هذا الوجه، وبالحركة أن لا تبقى تلك المماسة، بل يصير مماساً لشيء آخر. وعلى هذا التفسير لا حاجة إلى بيان ماهية المكان.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الثَّالث: أنَّا إذا فرضنا مُتَحَيِّزَيْنِ يتماسّان فنعني بالسُّكون بقاءهما على ذلك الوجه، وبالحركة أن لا تبقى تلك المماسّة..» إلى آخره.

أقول: توجيهه أنْ يُقالَ: إنَّا لا نفسِّر الحركة بانتقال الجسم من مكان إلى مكان والسُّكون باستقراره في المكان الواحد حتى يتوجّه علينا ما ذكرتم من المنع، وإنَّما نعني بالسُّكون بقاء المماسّة الحاصلة بين المُتَحَيِّزَيْن وبالحركة عدم بقاء تلك المماسّة. فإنَّا إذا فرضنا مُتَحَيِّزَيْنِ يتماسّان فما دامت تلك المماسّة /[ص: ١٣٥أ] باقية سمّيناهما[1] ساكنين، وإن زالت تلك المماسّة سمَّيناهما[2] مُتَحَرِّكي،. ولا واسطة بين بقاء المماسّة ولا بقائها، وعلى هذا لا حاجة بنا إلى حصول الجسم في الحيِّز والمكان. فظهر أن الجسم لو كان قديماً لكان إمَّا مُتَحَرِّكاً أو ساكناً.

---

(١) ك: «سميناها»!

(٢) ك: «سميناها»!

واعلم أن هذه العناية دافعة للمنع المذكور، لكنَّها إنما تستقيم إذا فرضنا وجود مُتَحَيِّزَيْنِ متماسّين، أمَّا إذا فرضنا وجود مُتَحَيِّز واحد لا يصدق عليه الحركة والسُّكون بهذا التفسير، فلا يتمّ الدَّليل المذكور على حدوثه. ولِأنَّا لو فرضنا مُتَحَيِّزَيْن متماسّين تحرّكا على وجه بقيت المماسّة بينهما كانا ساكنين على ما ذكر من التفسير، وإنَّهُ محالٌ بالضَّرورة، ومستبعد من حيث العرف والاستعمال.

إذا عرفْتَ هذا فالأولى أن ندَّعي العلم الضَّروريّ بحصول الجسم في الحيِّز والمكان، ثم نقول: إن بقي في ذلك الحيِّز أكثر من زمان واحد كان ساكناً وإِلَّا كان مُتَحَرِّكاً.

وأمَّا ما ذكروه من الشّكّ فقد قال المتكلّمون في جوابه: لِمَ لا يجوز أن يكون المكان من الأمور الفرضيّة الاعتباريّة، ولا وجود له في الخارج؟

قوله: «لأنَّه يمتنع حصول الموجود في المعدوم».

قلنا: لا نسلِّم، وما الدَّليل عليه؟ فإنَّ المتكلّمين ذهبوا إلى أن المكان أمر عدميّ ويحصل فيه الجسم الموجود، ولأنَّه لمّا جاز حصول الأمور الإضافيّة كالأُبُوّة والبُنُوّة -التي هي أعدام- في المحالّ الموجودة، فلِمَ لا يجوز عكسه أيضاً؟

ويمكن أنْ يُقالَ على الشقّ الثَّاني: لِمَ لا يجوز أن يكون موجوداً ومشاراً إليه بالاستقلال؟

قوله: «لو كان كذلك لكان جسماً».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان مشاراً إليه بأنه ها هنا أو هناك على سبيل الاستقلال، أمّا إذا كان مشاراً إليه لكن لا يكون مشاراً إليه بأنَّه ها هنا أو هناك على سبيل الاستقلال لا يكون جسماً، والمكان كذلك عندنا.

وإن رُدِّد الكلام في هذا وقيل: «مكان الجسم إمَّا أن يكون مشاراً إليه بأنَّه ها هنا أو هناك أو لم يكن».

اخترنا القسم الثَّاني.

قوله: «فحينئذٍ يكون عَرَضاً».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّ العَرَض هو الذي لا يكون مشاراً إليه على سبيل الاستقلال أصلاً، والمكان مشار إليه على سبيل الاستقلال وإن كان غير مشار إليه بأنَّه ها هنا أو هناك.

سلَّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يحصل الجسم في مكان غير مشار إليه؟

قوله: «لأنَّ مكان الجسم تصحّ الحركة عنه وإليه، وكلّ ما كان كذلك كان مشاراً إليه».

قلنا: «لا نسلِّم / [ص: ١٣٥ب] صدق المقدّمة الثَّانية إن أردتم بها وجوب كون ما تصحّ الحركة عنه وإليه مشاراً إليه من حيث هو هو. ومسلّم إن أردتم وجوب كونه مشاراً إليه في الجملة، أي بواسطة شيءٍ آخر، ولِمَ قلتم بأنَّ مكان الجسم غير مشارٍ إليه بهذا التفسير؟ بل هو مشار إليه بواسطة حصول الجسم فيه. وأيضاً فإنَّ الصُّورة الجسميّة حالة في الهيولى، والهيولى غير مشار إليها، والصُّورة الجسميّة مشارٌ إليها. وإذا جاز ذلك، فلِمَ لا يجوز مثله في مسألتنا؟

وأمَّا الحكماء فقد اختاروا كون المكان عَرَضاً، وفسروه بالسَّطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسَّطح الظَّاهر من الجسم المحوي.

قوله: «لو كان عَرَضاً لافتقر إلى محلٍّ».

قلنا: نعم، ولِمَ لا يجوز أن يكون محلّه غير الجسم المتمكّن فيه؟

وأمَّا التَّسلسُل فمدفوع، لأنه إنما يلزم إن لو وجب أن يكون لكلِّ جسم مكان، وليس الأمر كذلك عندنا، فإنَّ الأجسام تنتهي إلى الفلك الأعظم المحيط بِكُلّ العالم، وليس له مكان بل وضع فقط، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من برهان.

ولمّا جرَّ[1] البحث إلى الكلام في المكان نذكر مذاهب النَّاس فيه مع إشارة خفيفة إلى حُججهم[2]، فنقول:

إنَّا نشاهد ونعلم بالضَّرورة أن الجسم ينتقل من جهة إلى جهة ومن جانب إلى جانب، والنَّاس يسمّون المنتقل عنه والمنتقل إليه تارة بالحيِّز وتارة بالجهة وتارةً بالحيث وتارة بالجانب وتارة بالمحاذاة وتارة بالمكان، فمكان الشَّيء هو الذي يكون فيه ويفارقه بالحركة[3]، ولا يسعه معه غيره، ويتوارد عليه المنتقلات على سبيل البدل.

ثم اختلفوا في هذا الشَّيء، فذهب القائلون بالفضاء والبعد إلى أنَّه أمر ينفذ ويسري فيه الجسم.

وذهب أرسطو وأتباعه إلى أنَّه السَّطح الباطن من الجسم الحاوي، المماسّ للسَّطح الظَّاهر من الجسم المحوي.

والأوَّلونَ اختلفوا، فذهب المتكلّمون إلى أنَّه عدم محض ونفي صرف، وحجّتهم هو الشقّ الثَّاني من الشّكّ المذكور في امتناع كون الجسم حاصلاً في الحيِّز، وقد عرفْتَ جوابه.

وذهب أفلاطُن[4] إلى أنَّه عبارة عن الفضاء والبُعد المُجَرَّد عن المادّة، واحتجَّ عليه بوجهين:

---

(١) ش: «انجرّ».
(٢) ش: «حجّتهم».
(٣) مقابل هذا المكان في حاشية ص: «حاشية: الحركة المكانية: هي التي المتحرّك ينتقل [بها] من مكان آخر (لآخر!)، والحركة الوضعية: هي التي تتبدّل بها أوضاع أجزاء المتحرك بعضها بالبعض، وتتبدّل أوضاعه أيضاً بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه».
(٤) رسمها في ش، ك: «أفلاطون».

الأوَّل: أنَّه لا شك أنّ بين طَرَفَي الطاس[1] المملوء من الماء مقداراً من البُعد، فلو قدّرنا خروج الماء منه وعدم دخول جسم آخر فيه فلا بُدَّ أن يكون بين طَرَفَي الطَّاس بعد خال عن الأجسام، فثبت أن المكان / [ص: ١٣٦أ] هو البُعد المُجَرَّد عن المادّة.

لا يقال: ما ذكرتموه يقتضي وجود البعد الخالي عن الأجسام على هذا التقدير، ولا نزاع فيه. وإنَّما النِّزَاع في وجود الأبعاد الخالية عن الأجسام في الواقع، وما ذكرتموه لا يفيده.

لأنَّا نقول: هذا التقدير ممكن الوقوع، لأنَّ الخلاء ممكن الوقوع على ما سنبيّنه، وإمكان وقوعه يستلزم إمكان وقوع هذا التقدير، والمدَّعَى ليس إلّا وجود أبعاد خالية عن الأجسام على تقدير ممكن الوقوع.

الثَّاني: أن البعد المخصوص بين طَرَفَي الطَّاس معلوم بالضَّرورة وهو لا يتغير ولا يتبدل، والأجسام الحاصلة داخل الطَّاس مختلفة متعاقبة لكون الطاس تارة مملوءاً من الماء وتارة من الهواء، والشَّيء الذي لا يتغير مغاير للشَّيء الذي يتغير.

ثم إنَّهُ أبطل كون المكان عبارة عن السطح بأنَّه لو كان كذلك لكانت الحركة عبارة عن الانتقال من سطح إلى سطح آخر، ولو كان كذلك لزم أن يكون الطير الواقف في الهواء والحجر الواقف في الماء حال جريان الهواء والماء عليهما مُتَحَرِّكين لتبدل السطوح عليهما في كلّ آن، وكونهما ساكنين معلوم بالضَّرورة. ولِأنَّ المكان لو كان عبارة عن السطح لكانت الذّرة الموضوعة في الحُقة[2] المنتقلة من خراسان إلى بغداد ساكنة لبقاء المماسّة الحاصلة بين[3] سطحها وسطح ما يحيط بها، وكونها مُتَحَرِّكة معلوم بالبديهة.

---

(١) ك: «المماس».

(٢) الحُقّة: وعاء من خشب. «القاموس» (حقق).

(٣) ك: «الحاصلة من».

وأمَّا أصحاب أرسطو فقد احْتَجّوا على فساد كون المكان عبارة عن البعد بأنَّه لو كان كذلك لزم اجتماع البعدين، وإنَّهُ محالٌ.

بيان الشَّرطيّة: أن المتمكّن إذا حصل في المكان لزم بقاء كلّ واحد من البعدين -أعني بعد المكان وبعد المتمكّن- متميّزين لامتناعِ حصول المعدوم في المعدوم والاتّحاد[1].

وأمَّا فساد التَّالي فلأنَّه لا معنى للبعد الشَّخصي إلّا البعد الذي بين طرفي هذا الإناء مثلاً، وذلك ليس إلّا واحد[2] بالمشاهدة.

ثم قالوا: لا معنى للمكان إلّا الشَّيء الذي يحصل فيه المتمكّن، ولا يجوز أن يكون ذلك الحصول على وجه المداخلة لما مرّ، فبقي أن يكون على وجه المماسّة، والمماسّ للمتمكّن ليس إلّا السَّطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسَّطح الظَّاهر من الجسم المحوي.

ولكل واحد من الفريقين حُجَج أُخَر[3] مذكورة في الكتب الحكمِيّة.

قال الإمام الرازي:

لا يقال: لم لا يجوز أن يقال: العالم كان في الأزل جسماً واحداً؟ والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا يفرض إلا عند حصول الجزأين.

لأنا نقول: بيَّنَّا أن الواحد يستحيل أن ينقسم، فلما صار العالم منقسماً الآن علمنا أنه لم يكن واحداً.

---

(١) ك: «والإيجاد».

(٢) «ليس إلا واحد» برفع «واحد» في النسخ الثلاث.

(٣) ك: «أخرى».

قال الكاتبي:

قال: «لا يقال: لِمَ لا يجوز أنْ يُقال: العالم كان في الأزل جسماً واحداً؟ والحركة والسُّكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا تَعْرِض إِلَّا عند /[ص: ١٣٦ب] حصول الجزأين[1]».

أقول: توجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن الجسم لو كان أزليّاً لكان إمَّا مُتَحَرِّكاً أو ساكناً، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان أكثر من واحد، لأَنَّكم فسَّرتم السُّكون ببقاء المماسّة والحركة بعدم بقائها، والسُّكون والحركة على هذا التفسير لا تَعْرِض إلّا عند حصول جُزْأَيْنِ أو مُتَحَيِّزَيْنِ متماسّين، أمَّا إذا كان واحداً فلا يلزم كونه مُتَحَرِّكاً أو ساكناً، لم قلتم بأَنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

أجاب عنه بقوله: «بيَّنَّا أن الواحد يستحيل أن ينقسم، فلما صار العالم منقسماً علمنا أَنَّه لم يكن واحداً» وتوجيهه أنْ يُقالَ: لو كان الجسم أزليّاً فإمَّا أن يكون واحداً أو أكثر من واحد. والأوَّل محال، لأنَّ الواحد استحال أن ينقسم، والعالم منقسم، فلم يكن واحداً. وإذا بطل هذا القسم تعيّن الثَّاني، وحينئذٍ يلزم كونه مُتَحَرِّكاً أو ساكناً لما مرّ.

وفي هذا الجواب نظر، لأنَّ السَّائل ليس يريد بالواحد الجزء الذي لا يتجزأ، بل الجسم الواحد، وإذا كان كذلك سقط هذا الجواب.

قال الإمام الرازي:

قوله: «الأزلي نوع الحركة لا شخصها».

قلنا هذا باطل، لأن الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر مضى ومن أمر حصل، فإذن ماهيتها المتعلقة بالمسبوقية بالغير، وماهية الأزلية منافية لهذا المعنى، فالجمع بينهما محال.

---

(١) ك: «الحيزين».

قال الكاتبي:

قال: «قوله: الأزليّ نوع الحركة لا شخصها.

قلنا: هذا باطل لأنَّ الحركة ماهِيَّتها بحسب نوعها مركَّبة من أمر انقضى ومن أمر حصل، فإذن ماهِيَّتها متعلّقة بالمسبوقيّة بالغير، وماهيّة الأزليّة منافية لهذا المعنى، والجمع بينهما محال».

أقول: توجيهه أنْ يُقالَ: الحركة سواء كانت بحسب الشَّخص أو بحسب النَّوْع استحال أن تكون أزليّة.

أمَّا بحسب الشَّخص فقد سلّمتم.

وأمَّا بحسب النَّوْع فلأنَّها مركَّبة من جُزْأَيْنِ أحدهما انقضى والآخر حصل، وكلّ ما كان كذلك كانت ماهِيَّته متعلّقة بالمسبوقيّة بالغير، والمسبوق بالغير استحال أن يكون أزليّاً، فإذن بين الحركة والأزليّة تنافٍ.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم كون الحركة بحسب النَّوْع مركَّبة ممّا ذكرتم من الأمرين.

ثم الذي يدلّ على امتناع ذلك أن الحركة بحسب النَّوْع موجودة في الخارج، فلو تركّبت من أمرٍ انقضى ومن أمرٍ حصل لزم تركّب الموجود الخارجيّ من الأمر المعدوم في الخارج والموجود فيه ضرورة انعدام الجزء المنقضي عند وجود الجزء الآخر، وذلك محال يأباه العقل بالبديهة.

وإذا كان كذلك فالأولى أنْ يُقالَ: ماهيّة الحركة بما هي حركة[1] تقتضي المسبوقيّة بالغير، أعني أن المسبوقيّة بالغير من لوازمها، والعلم به ضروريّ.

---

(١) ش: «بما هي هي»، ك: «بما هي الحركة».

لا يقال: ما ذكرتموه يدلّ على أن الحركة غير حاصلة في الأزل ونحن نسلِّم ذلك، إذ الأزل ليس شيئاً[1] يستقرّ فيه شيء آخر كما يستقرّ الشَّيء في ظرفه ووعائه ومكانه / [ص: ١٣٧أ] وزمانه، وإنَّما الكلام في الحركة الأزليّة بمعنى آخر وهو أن يكون قبل كلّ حركة حركةٌ لا إلى أوَّل، وما ذكرتموه لا يبطل ذلك.

لأنَّا نقول: لو كان كلّ حركة مسبوقاً بحركة أخرى إلى غير النِّهاية لزم أن يكون مُسَمَّى الحركة أزليّاً،أي لا أوَّل له، وهو محال لأنَّ مُسَمَّى الحركة يقتضي المسبوقيّة بالغير، والأزليّة تنافيها.

قال الإمام الرازي:

قوله: لم لا يجوز أن يكون المؤثر في الحادث موجباً لا مختاراً، ويكون كل سابق شرطاً لحصول اللاحق عن ذلك الموجب؟

قلنا: سنقيم الدلالة على فساده في باب إثبات القادر إن شاء الله تعالى.

قال الكاتبي

قال: «قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون المُؤَثِّر في الحادث موجباً لا مختاراً، ويكون كلّ سابق شرطاً لحصول اللَّاحق؟ قلنا: سنقيم الدَّلالة على فساده في باب إثبات القادر إن شاء الله تعالى».

أقول: الإمام أحال جواب هذا السؤال على مسألة إثبات القادر، والذي يراد هاهنا أن المُؤَثِّر في مجموع الحوادث -حركات كانت أو غيرها- لو كان موجباً بالذَّات:

فإنْ توقّف تأثيره فيه على شرط حادث لزم أن يكون ذلك الشَّرط خارجاً عنه لوجوب تغاير الشَّرط للمشروط، وداخلاً فيه لكونه فرداً من أفراده، فيلزم أن يكون الشَّيء الواحد بالاعتبار الواحد داخلاً في الشَّيء وخارجاً عنه، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ص، ش: «ليس شيء»! وهو خطأ فأصلحناه.

وإن لم يتوقّف على شرط حادث لزم من قدمه قِدَم ذلك المجموع، ومن قدمه قِدَم أفراده، فيلزم قِدَم كلّ فرد من أفراد الحوادث، وإنَّهُ محالٌ.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أنَّه لو توقّف على شرط حادث لزم أن يكون ذلك الشَّرط خارجاً.

وأمَّا وجوب تغاير الشَّرط للمشروط[1] فلا يقتضي خروج الشرط[2] عن ماهيّة المشروط، وإنَّما يقتضي ذلك إن لو كان الجزء مفهومه عين مفهوم الكُلّ، وهو ضروريّ البطلان.

وإن فسَّرتم الشَّرطَ[3] بما يكون خارجاً عنه مَنَعْنا المقدّمة القائلة بأنَّه لو لم يتوقّف على شرط حادث لزم من قدمه قِدَم ذلك المجموع، لجواز توقّفه على شرط حادث داخل.

قال الإمام الرازي:

قوله: «لم لا يجوز أن يكون القديم فعلاً لفاعل مختار»؟

قلنا: قد تقدم إبطاله.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون القديم فعلاً لفاعل مختار؟ قلنا: قد تقدّم إبطاله».

أقول: لمّا كان القادر هو الذي يقصد إلى إيجاد الشَّيء، والقصد إلى إيجاد الشَّيء يستدعي أن يكون له عدم قبل ذلك، استحال أن يكون القديم فعلاً للفاعل المختار، والعلم به ضروريّ.

---

(١) ك: «المشروطَ».
(٢) ك: «الشروط».
(٣) ش، ك: «فُسر الشرطُ».

قيل[1]: لو كان القادر مفسَّراً بما ذكرتم، فقصده إلى إيجاد الشَّيء إن كان حال عدمه لزم وجوده حال عدمه، وإن كان حال وجوده لزم إيجاده حال وجوده.

لا يقال: يُقصد الآن إلى إيجاده في الزَّمان المستقبل.

لأنَّا نقول: هذا أيضاً باطل، لأنَّ القصد الجازم والإرادة المتعلّقة بالإيجاد لم تتحقّق الآن، وإلَّا لزم الإيجاد، وإنَّما الحاصل الآن / [ص: ١٣٧ب] هو العزم على القصد إلى إيجاده في الزَّمان المستقبل، فعند مجيء الاستقبال يعود الكلام فيه.

وأجيب عنه بأنْ قيل: لِمَ لا يجوز أن يتعلق القصد به[2] من حيث هو ممكن، من غير التفات إلى وجوده أو عدمه، وإن كان ذلك يستلزم القصد في إحدى الحالتين؟

سلَّمناه، لكن لِمَ لا يجوز أن يتعلّق القصد به حال وجوده بِشَرْطِ أن يكون معدوماً قبل ذلك؟

قوله: «يلزم إيجاد الموجود».

قلنا: إن عنيتم به إيجاد الموجود، بوجود غير ما حصل من ذلك القصد فهو ممنوع. وإن عنيتم به إيجاد الموجود بعين ذلك الوجود فمسلَّم، ولِمَ قلتم بأنَّه محال؟

سلَّمناه، لكن لِمَ لا يجوز أن يقصد الآن إلى إيجاده في الزَّمان المستقبل؟

قوله: «لو تحقّق القصد الجازم والإرادة المتعلّقة بالإيجاد في الآن لزم الإيجاد».

قلنا: لا نسلِّم إن عنيت لزوم الإيجاد في الآن[3]، ومسلّم إن عنيت لزومه في الزَّمان المستقبل.

وأمَّا قوله: «فإذا جاء الاستقبال يعود الكلام فيه».

---

(١) ك: «قلت».

(٢) ك: «فيه».

(٣) ك: «في الأزل».

قلنا: يتعلّق القصد به حال وجوده لا على معنى أنَّه يوجده بوجود مغاير للوجود الحاصل في هذا الزَّمان بالقصد الحاصل في الزَّمان الأوَّل بل بهذا الوجود، فالحاصل أن القصد في الزَّمان الأوَّل يتعلّق بإيجاد الشيء في الزمان الثاني، وفي الزمان الثاني يتعلّق باستمراره بذلك الوجود.

قال الإمام الرازي:

قوله: «لم لا يجوز أن يكون ساكناً»؟

قلنا: لما تقدم.

قوله على الوجه الأول: «الامتناع عدمٌ فلا يعلل».

قلنا: مماسة الجسم أو مسامتته لجسم آخر وصف وجودي لأنه نقيض اللاماسة التي هي وصف عدمي.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون ساكناً؟ قلنا: لما تقدّم قوله في الوجه الأوَّل: الامتناعِ عدم فلا يعلَّل».

أقول: قد عرفْتَ فساد هذا السؤال وعدم توجيهه وإيراده على مقدّمة من مقدّمات الدَّليل الذي ذكره الإمام أولاً في (بيان) امتناع كون الجسم أزليّاً مع كونه ساكناً.

والإمام أجاب عنه بأنْ بَيَّنَ أنَّ السُّكون بالتفسير الذي ذكره وهو -المماسّة الحاصلة بين جسمين أو مماسّة الجسم بجسم آخر- أمر وجوديّ، لأنه نقيض اللَّاماسّة التي هي عدميّة لكونها محمولة على العدم وكون المحمول على العدم عدميّاً، فتكون المماسّة وجوديّة لأنَّ أحد النقيضَيْن لا بُدَّ أن يكون وجوديّاً.

وأنت قد عرفْتَ غير مرّة ضعف هذا النَّوْع من الكلام، وأنَّه لا يجب أن يكون شيء من النقيضَيْن وجوديّاً.

ومع ذلك فلِقائلٍ أنْ يقولَ: أنتم في الدَّليل المذكور عللتم الامتناع لا السُّكون، فلا ينفعكم كون السُّكون وجوديّاً.

وله أن يجيب عنه ويقول: إذا ثبت أن السُّكون أمر وجوديّ فنقول: لو كان الجسم الأزليّ ساكناً، فإمَّا أن يكون ذلك السُّكون من لوازمه أو لا يكون. والأوَّل باطل، وإِلَّا لما تحرك الجسم قَطُّ. والثَّاني أيضاً محال، وإلَّا لجاز زواله عن الجسم في الأزل، فيلزم جواز كون الجسم الأزليّ مُتَحَرِّكاً، وقد بيَّنَّا امتناعه.

ويرد عليه أنْ يُقالَ: لِمَ لا يجوز أن يكون السُّكون من العوارض ولا يفارق الجسم الأزليّ في الأزل، وإنَّما يفارقه في «لا يزال»؟

والمتكلّمون ذكروا وجهين لبيان كون السُّكون وجوديّاً:

أحدهما: أنَّه عبارة عن الحصول في الحيِّز أكثر من زمان واحد، وهو وجوديّ لأنَّه نقيض اللَّاحصول في الحيِّز الذي هو عدميّ لصدقه على[1] المعدوم، فيكون الحصول وجوديّاً لأنَّ أحد النقيضَيْن يجب كونه وجوديّاً.

وثانيهما: (أنه) ليس جعل أحدهما -أعني الحركة والسُّكون- عدماً للآخر أولى من العكس، لكون كلّ واحد منهما عبارة عن الحصول في الحيِّز، إلّا أن الحركة حصول مسبوق بحصول في حَيِّز آخر، والسُّكون حصول مسبوق بحصول في ذلك الحيِّز. فإمَّا أن يكونا وجوديّين أو عدميّين، والثَّاني محال لكون الحركة وجوديّة بالاتِّفاق، فتعيّن الأوَّل، ويلزم منه كون السُّكون وجوديّاً، [وهو المطلوب.

وكلاهما مبنيان على أن السكون] عبارة عن الحصول في الحيِّز أكثر من زمان واحد، وفيه النِّزَاع.

---

(١) ك: «عدمي يصدق على».

قال الإمام الرازي:

قوله: يلزمكم هذا في صحة العالم.

قلنا: العالم معدوم محض، فلا يصح الحكم عليه بالصفات الثبوتية. أما هنا السكون ثبوتيٌّ، فيصح التقسيم الذي ذكرناه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قوله: / [ص: ١٣٨أ] يلزمكم هذا في صحّة العالم.

قلنا: العالم معدوم محض فلا يصحّ الحكم عليه بالصِّفة الثُّبوتيّة، أمَّا ها هنا السُّكون ثبوتيّ فيصحّ التقسيم الذي ذكرناه».

أقول: أمَّا توجيه السؤال فقد عرفْتَه، وأمَّا هذا الجواب فلا توجيه له بظاهره، ومعناه أن المحكوم عليه بالصِّفة الوجوديّة يجب أن يكون موجوداً، والعالم نفي محض، فلا يصحّ وصفه بالامتناعِ الذي هو صفة ثبوتيّة.

وأمَّا السُّكون فقد بيّنّا[1] أنَّه صفة ثبوتية فيصحّ وصفه بالأمر الثُّبوتيّ.

وإن شئنا توجيه هذا الجواب فطريقه أن نختار القسم الثَّاني، وهو أنْ لا يكونَ الامتناعِ من لوازم العالم.

قوله: «فحينئذٍ يلزم جواز وجود العالم في الأزل».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان للعالم وجود حتى يلزم من عدم لزوم الامتناعِ له لزوم جواز الوجود له. وهو ممنوعٌ، فإنَّ العالم عندنا في الأزل نفي محض وعدم صِرف فلا يلزمه شيء من النقيضَيْن.

---

(١) ك: «فقد ثبت».

وأمَّا السُّكون فقد بيَّنَّا أنَّه أمر موجود في الخارج، فإذا لم يكن الامتناعِ لازماً له كان[1] جواز الوجود لازماً له بالضَّرورة، لامتناعِ خُلُوّ الموجود في الخارج عن لزوم أحد النقيضَيْن إياه.

وفيه نظر[2] تعرفه إذا تأمّلت فيه.

قال الإمام الرازي:

قوله: «علة الحاجة الحدوث».

قلنا: بل الإمكان، وقد تقدم بيانه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قوله: عِلة الحاجة الحدوث. قلنا: بل الإمكان، وقد تقدّم بيانه».

أقول: الإمام أجاب عن هذا السؤال لا بشيءٍ يندفع به ما قاله الحكماء، لأنَّ الحكماء إنما ذكروا هذا السؤال على طريق الإلزام، فإنهم يعتقدون[3] أن عِلة الحاجة ليس هو الحدوث وإنَّما هو الإمكان، وإذا كان كذلك لا يندفع بقوله: «إن عِلة الحاجة هي الإمكان»، اللَّهُمَّ إلّا على اختياره واختيار بعض المتكلّمين.

قال الإمام الرازي:

قوله: «تعلق قادرية الله تعالى بإيجاد العالم وتعلق علمه بأن العالم سيوجد قديم، وقد عدم بعد وجود العالم».

قلنا: الموجود هو القدرة والعلم، وهما باقيان أزلاً وأبداً.

---

(١) ك: «لكان».

(٢) مقابله في حاشية ص: «حاشية: قوله: «وفيه نظر» يشير إلى أنه لا يلزم من عدم لزوم الامتناع للسكون لزوم جواز الوجود له لجواز أن لا يلزمه شيء من النقيضين».

(٣) ك: «فأنتم تعتقدون».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قوله: تعلّق قدرة الله تعالى بإيجاد العالم، وتعلّق علمه بأنَّ العالم سيوجد قديم، وقد عدم بعد وجود العالم.

قلنا: الموجود هو القدرة والعلم، وهما باقيان أزلاً وأبداً».

أقول: توجيه هذا الجواب أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أنَّ تعلّق قدرة الله تعالى بإيجاد العالم وتعلّق علمه بأنَّ العالم سيوجد قديم، بل هما من الأمور الإضافيّة، ولا وجود لها عندنا، والتّغيُّر إنما وقع فيهما لا في القدرة والعلم القديمين، فإنهما باقيان أزلاً وأبداً لا يتغيران أصلاً.

لكن لقائل أن يقول: أحد الأمرين لازم، وهو إمَّا كون التعلّق أمراً وجوديّاً أو عدم اقتضاء تبدّل إحدى الحالتين بالأخرى كون إحداهما وجوديّة. وكلّ منهما / [ص: ١٣٨ب] يبطل مقدّمة من مقدّمات دليلكم.

(أمَّا الأوَّل) فلأنَّ[١] التعلّق لو[٢] كان وجوديّاً فقد حصل المرام. وإن كان عدميّاً فعند وجود العالم حصل اللَّاتعلّق، وهو أيضاً عدميّ لكونه محمولاً على العدم، فقد تبدل إحدى الحالتين بالأخرى مع كون كلّ واحد منهما عدميّاً، وهو الأمر الثَّاني.

وأمَّا الثَّاني فلأنَّ اللَّازم إن كان هو الأوَّل لزم زوال القديم وتجدّد صفات الله تعالى. وإن كان هو الثاني[٣] بطل قولكم: «إن المماسّة وجوديّة لأنَّ نقيضها -وهو اللَّاًمماسّة- عدميّة». وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان تبدل إحدى الحالتين بالأخرى يقتضي أن تكون إحداهما وجوديّة، ونحن نتكلّم على خلاف هذا التقدير.

---

(١) ش: «ولأن».

(٢) ش، ك: «إنْ».

(٣) ك: «البادئ».

ويمكن تحرير هذه النُّكتة على وجه يندفع عنه أكثر هذه الأسئلة، وهو أنْ يُقالَ: لو كان الجسم أزليّاً فإمَّا أن يكون حاصلاً في الحيِّز أو لا يكون، وكلاهما محالان.

أمَّا الملازمة وانتفاء الأمر الثَّاني فظاهران لا خفاء فيهما.

وأمَّا انتفاء الأمر الأول فلأنَّ الجسم لو كان حاصلاً في الحيِّز مع كونه أزليّاً فإمَّا أن يحصل في حَيِّز معيّن أو في حَيِّز غير معيّن. والثَّاني محال بالضَّرورة. وكذا الأول، لأنَّ حصوله في الحيِّز المعيّن إن كان واجباً لذاته امتنع خروجه عنه لذاته، وهو باطل. وإن كان ممكناً كان حصوله فيه لأمرٍ وسببٍ، فذلك السَّبب إن كان موجباً بالذَّات لزم الترجيح من غير مُرجِّح ضرورة أن نِسْبة جميع الأحياز إليه على السَّويّة، فاختصاصه بأحدها دون الآخر ترجيح من الموجب بالذَّات من غير مُرجِّح، وإنَّهُ باطل بالضَّرورة. وإن كان مختاراً لم يكن الحصول في ذلك الحيِّز قديماً لامتناعِ أن يكون القديم فعلاً للفاعل المختار.

وإذا كان كذلك كان الجسم حادثاً، لأنَّه لو كان قديماً لكان حصوله في ذلك الحيِّز قديماً [لامتناع أن يكون القديم فعلاً للفاعل المختار، وإذا كان كذلك كان الجسم حادثاً لأنه لو كان قديماً لكان حصوله في ذلك الحيز قديماً] لأنَّ لازم القديم قديم، ولو كان الجسم حادثاً يلزم حدوثه بتقدير أزليّته، وإنَّهُ محالٌ.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم أن نسبة جميع الأحياز إليه على السَّويّة، وإنَّما تكون كذلك إن لو كان هناك حَيِّز آخر غير ما حصل فيه الجسم، وهو ممنوعٌ.

قال الإمام الرازي:

وأما الفلاسفة فقد قالوا: كل محدث فلا بد له من علل أربعة: الفاعل والمادة والصورة والغاية. قالوا: ونحن نبين من هذه الجهات امتناع حدوث العالم بالنظر إلى هذه الأربعة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «(و) أمَّا الفلاسفة فقد قالوا: كلّ محدث فلا بُدَّ له من علل أربع[1]: الفاعل والمادّة والصُّورة والغاية. قالوا: ونحن نبيِّن من هذه الجهات امتناع حدوث العالم».

أقول: أمَّا العِلّة الفاعليّة فقد حدَّها الشَّيخ بأنها ذاتٌ وجودُ ذات أخرى بما هو بالفعل من هذا، ووجود هذا بالفعل ليس من ذلك. والإمام حدَّها بأنها التي تؤثر في وجود الشَّيء.

وأمَّا العِلّة المادِّيّة فهي الجزء الذي به يحصل إمكان الشَّيء.

وأمَّا العِلّة الصُّوريّة فهي[2] جزء الشَّيء الذي يجب عند حصوله الشَّيء، لكن لا به، بل به وبغيره.

وأمَّا العِلّة الغائيّة فهي التي لأجلها الشَّيء.

والتَّعريف الشَّامل لجميع هذه الأمور: أنها / [ص: ١٣٩أ] التي يحتاج إليها[3] الشَّيء[4].

والدَّليل على انحصار العلل[5] في هذه [الأمور] الأربع[6]: أنّ ما[7] يحتاج إليه الشَّيء إمَّا أن يكون جزءاً منه أو لا يكون. فإنْ كان الأول فإنْ كان جزءاً به يكون موجوداً بالفعل فهو الصُّورة. وإن كان جزءاً به يكون موجوداً بالقُوّة فهو المادّة.

---

(١) ك: «أربعة».

(٢) ك: «وهي».

(٣) ش، ك: «أنه الذي يحتاج إليه».

(٤) مقابله في حاشية ص: «حاشية: معناه: أن كل واحد منها يصدق عليه أنه شيء محتاج إليه».

(٥) ش: «العلة».

(٦) ش، ك: «الأربعة».

(٧) ك: «إما أن»!

وإن كان الثَّاني فإنْ كان مُؤَثِّراً في وجود الشَّيء فهو الفاعل، وإن كان علة لعليّة الفاعل فهو الغاية.

واعلم أن الجزء المادّيّ للشَّيء يطلق عليه أسماء ثلاثة: الهيولى، والمادّة، والموضوع.

أمَّا الهيولى فبِاعْتِبَارِ قبوله للصور المتعاقبة.

وأمَّا المادة[1] فبِاعْتِبَارِ أن الشَّيء منه يتكون ويستمدّ.

وأمَّا الموضوع فبِاعْتِبَارِ كونه محلًّا للصورة.

قال الإمام الرازي:

أما بالنظر إلى الفاعل: فلأن العالم لو كان محدثاً لكان له مؤثر قديم، فتخصيص إحداثه بالوقت الذي أحدثه فيه إما أن يكون لمرجح أو لا لمرجح. والأول باطل، لأن النفي المحض لا يُعقل فيه الامتياز. والثاني باطل، لما سبق أن ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح باطل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «(و)أمَّا بالنَّظر إلى الفاعل فلأنَّ العالم لو كان محدثاً لكان له مُؤَثِّر قديم..» إلى آخره.

أقول: هذا شروع في إثبات قِدَم العالم، آخِذاً[2] من علته الفاعلية.

قال: لو كان العالم محدثاً فلا بُدَّ له من محدِث لامتناعِ حدوث الشَّيء ودخوله في الوجود من غير عِلة، وذلك المحدِث استحال أن يكون محدَثاً، وإِلَّا افتقر إلى محدِث آخر، والكلام فيه كما في الأوَّل، فهو إذن قديم.

---

(١) ك: «المادية».

(٢) كذا ضبطها رسماً في ص: آخِذاً (بخاء مكسورة)، ولعلها «أخذاً».

فبعد ذلك، اختصاصه بالوقت الذي أحدثه فيه إمَّا أن يفتقر إلى مُرجِّح أو لا يفتقر.

والأوَّل محال، لأنَّ قبل وجود العالم ليس إلّا العدم المحض والنَّفي الصِّرف، فلو اختصّ حدوثه بوقتٍ معيّن دون غيره من الأوقات لزم الامتياز في العدمات[1]، والامتياز من خَوَاصّ الوجود، فكان العدم موجوداً، هذا خلف.

والثَّاني أيضاً محال، وإِلَّا لزم ترجّح أحد طَرَفِي الممكن على الآخر من غير مُرجِّح، وإِنَّهُ محالٌ.

قال الإمام الرازي:

وأما بالنظر إلى المادة: فلأن كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكناً، والإمكان وصف ثبوتي في الممكن، فيستدعي موصوفاً ثابتاً، وذلك هو المادة. ثم هي إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى، ولزم إما التسلسل أو قدم المادة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا بالنَّظر إلى المادّة..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الدَّليل على قِدَم العالَم باعتبار المادّة، وتقريره أنْ نقول: كلّ محدث فقد كان قبل حدوثه ممكناً، وهذا الإمكان ليس عبارة عن صحّة اقتدار القادر كما ذهب إليه وَهْمُ بعض المتكلّمين، لأنَّا إذا قلنا: «القادر صحّ منه إيجاد الممكن ولم يصحّ منه إيجاد المحال لأنَّ الممكن في نفسه صحيح الوجود والمحال ليس كذلك» كان الكلام حسناً منتظماً، ولولا تغاير هذين المفهومين، وإلّا لَكان ذلك تعليلاً للشَّيء بنفسه، وإِنَّهُ محالٌ. بل هو عبارة عن الصِّحّة العائدة إلى ذات الممكن، وهذه

(١) مقابله في حاشية ص: «حاشية: لأنه حينئذ يصير بعض الأوقات المعدومة مرجحاً دون البعض فيلزم الامتياز بين العدمات».

الصِّحّة أمر وجوديّ، لأنَّ نقيضها -وهو اللَّاصحّة- عدميّ لحمله على العدم، ونقيض العدم وجود. وليست جوهراً قائماً بنفسه، بل هي / [ص: ١٣٩ب] عَرَض يفتقر إلى محلّ يقوم به، ومحلّها إن كان حادثاً افتقر إلى محلّ آخر ولزم منه التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ. فإذن لا بُدَّ له من محلّ قديم، وهو الهيولى. وإذا كانت الهيولى قديمة -وقد ثبت امتناع خُلُوّها عن الصُّورة- كانت الصُّورة أيضاً قديمة، ولزم من قدمهما[١] قِدَم الجسم، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

وأما بالنظر إلى الصورة: فلأن الزمان لا يقبل العدم الزماني، لأن كل محدث فعدمه سابق على وجوده، فمفهوم ذلك السبق أمر مغاير للعدم، لأن العدم قد يكون قبل وبعد، والقبل لا يكون بعد، فتلك القبلية صفة ثبوتية، فقبل أول الحوادث حادث آخر، والكلام فيه كما في الأول، فقبل كل حادث حادث آخر لا إلى أول.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا بالنَّظر إلى الصُّورة فلأنَّ الزَّمان لا يقبل العدم الزَّمانيّ..» إلى آخره.

أقول: اعلم أن هذه الشُّبهة تعرف بالشُّبهة الزَّمانيّة، وقد عرفْتَ أن الزَّمان مقدار الحركة، وهو يشبه الصُّورة، فلهذا سَمَّاهُ بالصُّورة.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن الزَّمان لا يقبل العدم الزَّمانيّ، أي: لا يكون عدمه واقعاً في زمانٍ[٢]، وإن كان يقبل العدم الذَّاتِيّ بمعنى ارتفاعه عن الخارج، وذلك ظاهر، لأنَّ مُسَمَّى الزَّمان لو كان عدمه واقعاً في الزَّمان، يلزم أن يكون الشَّيء موجوداً حال كونه معدوماً، وإنَّهُ محالٌ. وإذا لم يقبل مُسَمَّى الزَّمان العدم الزَّمانيّ لزم أنْ لا يكونَ حادثاً حدوثاً زمانيّاً وإلّا لَكان قابلاً للعدم الزَّمانيّ، ضرورةَ أن عدمه

---

(١) كذا في ص، ك. وفي ش: «قدمها».

(٢) ش: «في الزمانِ».

قبل وجوده[1]، حينئذٍ يكون واقعاً في زمان -لما ستعرفه-، والمقدَّر خلافه. والإمام أيضاً يريد بذلك أن الزَّمان يمتنع أن يكون حادثاً حدوثاً زمانيّاً، ويحترز به عن الحدوث الذَّاتيّ، فإنَّه ثابت له ولكل ممكن وإن كان قديماً.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: استدلّ الإمام عليه بأنْ قال: لو كان الزَّمان حادثاً لكان عدمه سابقاً على وجوده، والعلم به ضروريّ. وذلك السَّبق ليس نفس العدم، لأنَّ العدم من حيث هو عدم قد يكون قبل الحادث كما يوجد الحادث بعد عدمه، وقد يكون بعد الحادث كما إذا عدم الحادث بعد وجوده، والقبل لا يكون بعد، فهو إذن أمر وجوديّ، فلا بُدَّ له من محلّ. وعروضه لذلك المحلّ إمَّا أن يكون بالذَّات أو بالتبع[2].

فإنْ كان الأوَّل يلزم منه وجود الزَّمان، لأنَّ الشَّيء الذي يَعْرِض له السَّبق بالذَّات هو[3] الزَّمان، فيلزم أن يكون قبل الزَّمان زمان.

وإن كان الثَّاني: لا بد أن ينتهي إلى شيء يكون عروضه لمحله بالذات لامتناع التسلسل، ويلزم منه أيضاً وجود الزَّمان. فقبل أوَّل الحادث الذي هو الزَّمان زمان آخر، والكلام فيه كما في الأوَّل.

فَعُلِمَ أنَّ الزَّمان لو كان حادثاً حدوثاً زمانيّاً يلزم منه أن يكون قبل كل حادث حادث لا إلى أوَّل، وإنَّهُ محالٌ، وما يلزم منه المحال، فهو محال.

فالزَّمان إذن قديم، وهو من عوارض الحركة، فيلزم من قدمه قدمها، ومن قدمها قدم الجسم، وهو المطلوب.

---

(١) ك: «وجود».
(٢) ك: «أو التبع».
(٣) ك: «وهو».

قال الإمام الرازي:

وأما بالنظر إلى الغاية: فهو أن موجد العالم وإن كان مختاراً فلا بد له من غاية في الإيجاد، فكان مستكملاً بذلك الإيجاد، فكان ناقصاً لذاته. وإن لم يكن مختاراً كان موجباً لذاته، فيلزم من قدمه قدم الأثر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأما بالنَّظر إلى الغاية..» إلى آخره.

أقول: هذا شروع في إثبات قِدَم العالَم أخذاً من العِلّة الغائيّة، وتقريره أنْ يُقالَ: إن العالم لا بُدَّ له من موجِد لكونه ممكناً لذاته، وذلك الموجد لا يخلو: إمَّا أن يكون مختاراً أو موجباً.

والأوَّل محال، لأنَّ المختار إنما يفعل / [ص: ١٤٠أ] الفعل لغاية وغرض، إذ لو كان لا لغاية وغرض لكان عبثاً، وهو على الحكيم محال. وإذا كان فعله لغاية وغرض، كان وجود ذلك الغرض أولى به من عدمه، وإلاَّ لمْ يكن غرضاً، وإذا كان كذلك كان الباري تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً بذلك الغرض[1]، وهو على الله [تعالى] محال.

لا يقال: لا نسلِّم ذلك، وإنَّما يكون كذلك أن لو كانت فاعليته لأجل غرض يرجع إليه، ولِمَ لا يجوز أن تكون فاعليته لأجل الإحسان إلى الغير؟

لأنَّا نقول: الإحسان إلى الغير، إمَّا أن يكون بالنِّسْبة إليه أولى من لا إحسانه إليه، أو لا يكون كذلك، فإنْ كان الأوَّل عاد الإشكال. وإن كان الثَّاني لم يكن غرضاً.

---

(١) ش، ك: «بذلك الفعل».

وإذا بطل هذا القسم تعيّن أنَّه موجب بالذَّات، وستعلم[1] أنَّه يلزم من دوام وجوده دوام معلولاته، فيلزم قِدَم العالمِ، وهو المطلوب.

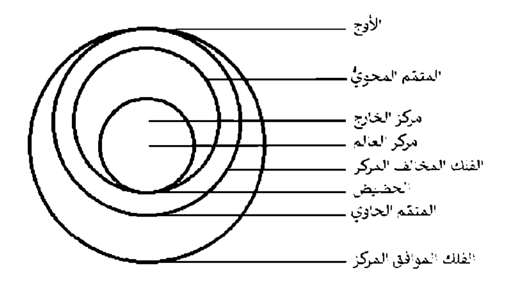
قال الإمام الرازي:

والجواب عن الأول: أن ما ذكرتم من اختصاص حدوث العالم بوقته المعين منقوضٌ باختصاص الكوكب بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطاً، واختصاص أحد جانبي المتمم بالثخن المخصوص والجانب الآخر بالرقة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: أنَّه منقوض باختصاص الكوكب بالموضع المعيّن من الفلك مع كونه بسيطاً، واختصاص أحد جانبي المتمم بالثُّخن، والجانب الآخر بالرِّقة».

أقول: اعلم أن الفلك الذي مركزه مركز العالم إذا انفصل عنه فلك آخر مركزه خارج عن مركز العالم بحيث يماسّ محيطه محيطَ الفلك الأوَّل على نقطة مشتركة بينهما ويقال له: الأوج، والنُّقْطة المقابلة له: الحضيض، حصل بسبب ذلك جسمان مختلفا الثخن والرقة، أحدهما حاوٍ للفلك الخارج المركز، والآخر محوي فيه رقة الحاوي ممَّا يلي الأوج، وغلظَه ممَّا يلي الحضيض، ورقة المحوي وغِلَظه بالعكس، ويقال لهذين الجسمين: المتمّمان[2]، وهذه صورته.



(١) ك: «وسيعلم».
(٢) ص، ك: «المتممين»، وأثبتنا ما في ش.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن توجيه إيراد هذه النقوض: أن نختار القسم الثَّاني من الترديد وهو أن يكون اختصاص الحدوث بالوقت الذي أحدثه فيه لا لُمرجِّح.

قوله: «لو كان كذلك يلزم (منه) ترجيح أحد طَرَفَيِ الممكن على الآخر من غير مُرجِّح، وإنَّهُ محالٌ».

قلنا: لا نسلِّم محاليته، فإنَّه منقوض بصور خمس:

إحداها: أن جِرْم الفلك متشابه الأجزاء، فاختصاص الكوكب بموضع معيّن منه /[ص: ١٤٠ب] دون غيره من المواضع ترجيح لأحد طَرَفَيِ الممكن على الآخر من غير مُرجِّح.

وثانيها: أن اختصاص جانب من الفلك المتمم بالثُّخن، وجانب آخر بالرقة، مع كون الفلك بسيطاً لا اختلاف فيه أيضاً من الجائزات، ولا عِلة له.

وثالثها: أن تعيين نقطتين من الفلك للقطبيّة دون سائر النقط مع كون الفلك (بسيطاً) متشابه الأجزاء من الجائزات، ولا عِلة له.

ورابعها: أن اختصاص حركة كلّ فلك بسرعة معيّنة وببُطْء معيّن إلى جهة معيّنة دون غيرها من أنواع السُّرْعة والبُطْء والجهات أمر جائز، ولا عِلة له.

وخامسها: أن اختصاص العالم بمقدار معيّن دون غيره من المقادير أيضاً أمر جائز، ولا عِلة له.

أجابت[1] الحكماء عن الأوَّل بأنَّ ما ذكرتموه إنما يتوجّه علينا إن لو قلنا: حصل الفلك أولاً ثم حصل الكوكب بعد ذلك، وأحدث في موضع معيّن منه نقرة، حتى يقال: لِمَ أحدث (النقرة) في ذلك الموضع دون سائر المواضع؟ ونحن لا نقول ذلك، بل نقول: الفلك والكوكب حدثا معاً، ولزم من حدوث الكوكب حدوث تلك النقرة، ثم بعد ذلك استحال انتقال الكوكب منه لاستحالة الخرق على الأفلاك.

---

(١) ش: «أجاب».

وتعرف[1] منه الجواب عن الثَّاني، لأنَّ حدوث الفلك الموافق المركز والخارج المركز والمتممين معاً.

وعنهما جواب آخر، وهو أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن ذلك بغير عِلة، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقال: إن الكواكب إنما اخْتصَّتْ بالأحياز المعيّنة لاقتضاء الكواكب ذلك، وكذلك اختصاص أحد جانبي المتمم بالرقة والجانب الآخر بالغلظ[2]، إنما كان لأنَّ المتمم الحاوي يقتضي أن يكون جانبه الغليظ من جهة الحضيض، والرَّقيق من جهة الأوج، والمتمم المحوي يقتضي عكس ذلك.

وعن الثَّالث: أنَّا لا نسلِّم أن تعيّن نقطتين منه للقطبيّة لا عِلة له، بل له عِلة ظاهرة وهي الحركة، فإنَّ الحركة المعيّنة سبب لتعيّن تلك النُّقْطة للقطبيّة، حتى لو قدرنا عدم الحركة لم يكن هناك نقطة [أصلاً]، فضلاً عن كونها قطباً.

وعن الرَّابع: أن اختصاص حركة كلّ فلك بسرعة وجهة معيّنتين دون غيرهما إنما كان للعناية بالسافلات، أو لاختلاف مبادئها، وهي العقول.

وعن الخامس: أن اختصاص العالم بقدر مخصوص إنما كان لأنّ مادّته[3] لا تقبل إلّا ذلك القدر فحسب.

قال الإمام الرازي:

ثم الجواب الحقيقي: أن المقتضي لذلك الاختصاص تعلق إرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت، وذلك التعلق عندنا واجب، فيستغني عن المرجح.

---

(١) ك: «ويقرب».

(٢) ش: «بالغلظة»، ك: «فالغلظ»!

(٣) ك: «لازماً ذاته» تحريف.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ثم الجواب (الحقيقيّ) / [ص: ١٤١أ] أن المقتضي لذلك الاختصاص تعلّق إرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت، وذلك التعلّق عندنا واجب، فيستغني عن المُرجِّح».

أقول: لَمّا فرغ من الكلام على القسم الثَّاني بإيراد النقوض اختار القسم[(١)] الأوَّل، وهو أن يكون اختصاصه بالوقت الذي أحدثه فيه يفتقر إلى مُرجِّح.

قوله: «لو كان كذلك يلزم التمييز في العدمات».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان المُرجِّح أمراً عدميّاً، وهو ممنوعٌ، بل المُرجِّح عندنا هو تعلّق إرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت.

وقوله: «وذلك التعلّق عندنا واجب فيستغني عن المُرجِّح» إشارة إلى الجواب عن سؤال مقدَّر وهو أنْ يُقالَ: فذلك التعلّق يفتقر [أيضاً] إلى مُرجِّح آخر، إذ يمكن تعلّق الإرادة بإيجاده في غير ذلك الوقت، والكلام فيه كما في الأوَّل، فيلزم التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ[(٢)]. وإلّا لَكان الله موجباً بالذَّات لا فاعلاً بالاختيار، وأنتم لا تقولون به.

أجاب عنه: بأن مَنَعَ افتقار ذلك التعلّق إلى مُرجِّح، وإنَّما يكون كذلك إن لو كان ممكناً، وهو ممنوعٌ، بل ذلك التعلّق واجب عندنا، فيستغني عن المُرجِّح.

سلَّمناه، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون الواقع هو القسم الثَّاني، وهو أن لا يمكن تعلّق إرادة الله تعالى بإيجاده في غير ذلك الوقت؟

قوله: «فحينئذٍ يكون الله تعالى موجباً بالذَّات».

---

(١) ك: «النقوض على القسم».

(٢) مقابله في حاشية ص: «حاشية: أي: أنه لم يمكن تعلق الإرادة بإيجاده في غير ذلك الوقت».

قلنا: إن عنيتم بكونه موجباً أنَّه يمتنع تخلّف المراد عن تعلّق الإرادة به فهو حقّ، ولِمَ قلتم بأنَّ ذلك محال؟

وإن عنيتم به أنَّه يلزم من دوام الله تعالى دوام المراد ومن قدمه قِدَم المراد فلا نسلِّم لزومه منه بهذا التفسير.

لا يقال: لو كان المقتضي لحدوث[1] العالم في الوقت المعيّن هو تعلّق إرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت كان حدوثه موقوفاً على ذلك التعلّق، وذلك التعلّق موقوف على وجود ذلك الوقت لامتناعِ تعلّق الإرادة بالحدوث في ذلك الوقت دون وجود ذلك الوقت. ينتج: أن حدوث العالم في الوقت المعيّن موقوف على وجود ذلك الوقت. فذلك الوقت الذي هو عبارة عن الزَّمان المعيّن إن كان قديماً لزم قِدَم الزَّمان، وإن كان حادثاً كان حدوثه موقوفاً على تعلّق إرادة الله تعالى بإحداثه في وقت آخر، والكلام فيه كما[2] في الأوَّل، ولا يتسلسل، بل ينتهي إلى وقت هو قديم.

فعلم أنَّه يلزم من ذلك قِدَم الزَّمان، ومن قِدَم الزَّمان قِدَم الحركة، ومن قدمها قِدَم الجسم، فالقول بالحدوث على هذا الوجه يقتضي القدم فيكون محالاً.

لأنَّا نقول: لا نسلِّم أن ذلك الوقت لو كان حادثاً كان حدوثه موقوفاً على تعلّق إرادة الله تعالى بإحداثه في وقت آخر، بل يتوقّف / [ص: ١٤١ب] على تعلّق إرادة الله [تعالى] بإحداثه، أمَّا في الوقت فلا.

ولِمَ لا يجوز أن يكون حدوث كلّ حادث هو غير الوقت يتوقّف على تعلّق إرادة الله تعالى بإحداثه في وقت ما؟وأمَّا الوقت فلا يتوقّف حدوثه على التعلّق بإحداثه في وقت آخر لامتناعِ أن يكون للوقت وقت.

---

(١) ك: «بحدوث».

(٢) ش، ك: «والكلام في ذلك الوقت كالكلام».

على أنَّا نقول بعد التجاوز عن هذا كُلّه: لِمَ قلتم بأنَّ الترجيح من غير مُرجِّح محال؟ فإنَّ القادر المختار عندنا يجوز أن يرجح أحد مقدورَيْه على الآخر من غير مُرجِّح، كما أن الهارب من السَّبع إذا عنَّ له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنَّه يسلك أحدهما دون الآخر لا لُمرجِّح.

أجابت[1] الحكماء عنه بأنْ قالوا: لو صحّ قولكم: «القادر يختار أو يرجِّح أحد مقدوريه على الآخر من غير مُرجِّح» فإمَّا أن يكون له مفهوم سوى كونه قادراً، أو لا مفهوم له إلّا ذلك، وكلاهما محالان.

أمَّا الأوَّل فلأنَّ ذلك المفهوم إمَّا أن يكون حاصلاً في الأزل أو لا يكون. فإنْ كان الأوَّل لزم قِدَم الأثر. وإن كان الثَّاني توقّف على أمرٍ آخر، فإمَّا أن يتسلسل أو ينتهي إلى قديم، ويلزم منه قِدَم الأثر، وهو محال.

وأمَّا الثَّاني وهو أنْ لا يكونَ له مفهوم وراء كونه قادراً فلأنَّه حينئذٍ يكون معنى هذا الكلام أن المُؤَثِّر كان موصوفاً بالقدرة وبقي موصوفاً بها، ثم إنَّهُ بقي على تلك الصِّفة مدّة غير متناهِية مع عدم العالم، ثم حدث العالم، من غير أنْ يُقالَ: إن ذلك المُؤَثِّر قصد إلى تكوينه وإحداثه. وذلك قول بترجح الممكن من غير مُرجِّح، وإنَّهُ محالٌ لإفضائه إلى انسداد باب الاسْتِدْلال بإمكان العالم على وجود الصَّانع.

ولقائلٍ أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون له مفهوم حادث وراء كونه قادراً؟

قوله: «لو كان كذلك لتوقّف على أمر آخر».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو امتنع الترجيح من غير مُرجِّح، وأنتم في بيان ذلك.

---

(١) ش: «أجاب».

وأمَّا ما ضربتم من المثال فلا نسلِّم أنَّه يسلك أحدهما من غير مُرجِّح، بل ما لم يقع في قلبه رجحان أحد الطريقين[1] على الآخر فإنَّه لا يسلك شيئاً منهما، بل يقف هناك، وإن ادَّعَيْتُم الضَّرورة في سلوك أحد الطَّريقين[2] دون الآخر من غير مُرجِّح منعنا ذلك، وإنَّما يكون كذلك إن لو كان هذا المثال واقعاً مجرّباً لتصحّ[3] دعوى الضَّرورة فيه، وليس كذلك، بل هو أمر غير معلوم الحال والوقوع.

فإنْ قلت: كلّ ما كان ممكناً لا يلزم من فرض وقوعه محال، فلنفرض ذلك في حقّ إنسان تساوت عنده الطرق[4]، ولم يقع في قلبه رجحان شيء منها[5]، وعند ذلك لا بُدَّ أن يختار أحدها[6] دون الباقي[7].

قلنا: لا نسلِّم إمكان ذلك، بل الأسباب الفلكيّة، والاتِّصالات الكوكبيّة تقتضي في قلبه رجحان أحد الطرق على سائرها.

أو نقول: لا نسلِّم سلوكه أحدها دون الباقي، بل يكون حاله الحيرة والوقوف إلى أن يفترسه السَّبع.

أو نقول: نسلّم أن الهارب من السبع يسلك أحد الطَّريقين / [ص: ١٤٢أ] دون الآخر لكونه مضطراً إلى سلوك أحدهما، ونحن لا ندِّعي امتناع الترجيح من غير مُرجِّح في المضطر المُلْجأ، وإنَّما ندِّعي ذلك في المختار غير[8] المضطر كما في حقّ الله تعالى.

---

(١) ش، ك: «الطرفين».

(٢) ش: «الطرفين».

(٣) ك: «لتصحيح».

(٤) ك: «الطريق»، وأثبتنا ما في ش.

(٥) ك: «منهما».

(٦) ك: «أحدهما».

(٧) ك: «الثاني»، وأثبتنا ما في ش.

(٨) ش، ك: «الغير».

وحينئذٍ لا ينفعكم التمسّك بهذا المثال وبغيره من الأمثلة، كما يقال: الجائع إذا قدِّم إليه رغيفان متساويان من جميع الوجوه فإنَّه يختار أكل أحدهما دون الآخر من غير مُرجِّح.

قال الإمام الرازي:

لا يقال: تخصيص الإحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات، وهذا يقتضي كون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يقال: تخصص الإحداث بالوقت المعيّن، يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا السؤال أنْ يُقالَ: لو كان المقتضي لاختصاص حدوث العالم بوقت معيّن دون غيره من الأوقات إنما هو تعلّق إرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت، فذلك الوقت إن لم يكن ممتازاً عن غيره من الأوقات لم يكن حصوله في ذلك الوقت أولى من حصوله في غيره من الأوقات، فوجب أنْ لا يُوجَدَ أصلاً، أو يوجد في جميع الأوقات، وهما محالان عندكم. وإن كان ممتازاً عن غيره من الأوقات كانت الأوقات أموراً وجوديّة، لأنَّ الامتياز في العدم المحض والنَّفي الصِّرف في الخارج محال. وحينئذٍ يلزم قِدَم الزَّمان، ومن قدمه قِدَم الحركة، ومن قدمها قِدَم الجسم على ما عرفْتَ، وهو يبطل مذهبكم.

قال الإمام الرازي:

لأنا نقول: كما أنه يجوز امتياز وقت عن وقت وإن لم يكن للوقت وقت آخر، فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لأَنَّا نقول: كما أنَّه يجوز امتياز وقت عن وقت، وإن لم يكن للوقت وقت، فلِمَ لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت»؟

أقول: توجيه هذا الجواب أن (يقال): نختار القسم الأوَّل، وهو أنْ لا يكونَ ذلك الوقت ممتازاً عن غيره من الأوقات لعدم وجود الأوقات قبل وجود العالم واحتياج الامتياز في الخارج إلى الوجود الخارجيّ.

قوله: «فحينئذٍ لم يكن حصوله في بعض الأوقات أولى من حصوله في غيره من الأوقات».

قلنا: مسلَّم وحقّ، وإنَّهُ لا يحصل في شيء من الأوقات لعدمها قبل وجوده. نعم، إذا حصل العالم في الوجود يلزمه بالضَّرورة وجود الوقت لكونه جزءاً منه، وإذا كان كذلك كان المقتضي لدخول العالم في الوجود هو تعلّق إرادة الله تعالى وقدرته بإيجاده من غير الالتفات إلى شيء من الأوقات.

ولا حاجة لهذا الدخول المستلزم لامتياز العدم عن الوجود إلى شيء من الأوقات، كما أنَّه لا حاجة لامتياز الأوقات بعضها عن البعض إليه، فإنَّا نعلم بالضَّرورة امتياز هذه السَّاعة عن السَّاعة التي قبلها وعن التي بعدها، وامتياز اليوم عن الأمس والغد بدون أن يكون للوقت وقت، وإذا جاز ذلك في الأوقات، فلِمَ لا يجوز أيضاً في مسألتنا؟

سلَّمناه، لكن لِمَ قلتم بأنَّ القسم الثَّاني محال؟

قوله: «لو كان كذلك لكانت الأوقات أموراً وجوديّة لاستحالة الامتياز في العدمات».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّا بيَّنَّا مراراً أن الامتياز في الأمور العدميّة واقع.

لا يقال: نحن لا نوجِّه السؤال هكذا، بل على ما ذكره في الكتاب بأنْ نقول: لو كان المخصّص لإحداث العالم بالوقت[1] المعيّن هو تعلّق إرادة الله تعالى به يلزم

---

(١) ش: «في الوقت».

امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات، وذلك يستلزم كون الأوقات أموراً وجوديّة، وإنَّهُ محالٌ لِمَا مرَّ.

لأنَّا نقول: لا نسلِّم صدق الشَّرطيّة، وإنَّما تصدق إن لو كان هناك وقت، وهو ممنوعٌ، فإنَّ تعلّق إرادة الله تعالى وقدرته بإيجاد العالم يوجب دخوله في الوجود من غير الالتفات إلى شيء من الأوقات، كما مرَّ.

قال الإمام الرازي:

وعن الثاني: أن الإمكان ليس وصفاً وجودياً على ما مر. وأيضاً فالمادة ممكنة، فيلزم أن يقوم إمكانها بمادة أخرى وهو محال.

فإن قلتَ: المادة قديمة، فإمكانها قائم بها. أما إمكان الحادث لا يمكن قيامه به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم.

قلتُ: لو قام إمكان المادة بها لكان وجود المادة شرطاً في إمكانها، لأن وجود المحل شرط في وجود الحالِّ، فلو كان إمكان المادة قائماً بها لكان إمكانها مشروطاً بوجودها، لكن وجودها عرضي مفارق، والموقوف على العرضي المفارقِ مفارقٌ، فالإمكان عرضي مفارق، هذا خلف.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الثَّاني: أن الإمكان ليس وصفاً وجوديّاً، على ما مرَّ» /[ص: ١٤٢ب].

أقول: هذا هو الجواب عن الدَّليل النَّاشئ من قبل المادّة، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن الإمكان يستدعي محلًّا وجوديّاً، وإنَّما يلزم ذاك[1] إن لو كان أمراً وجوديّاً، ونحن قد بيَّنَّا بالأَدِلة القاهرة أن الإمكان لا يجوز أن يكون وصفاً ثبوتيّاً.

---

(١) ش: «ذلك».

وقوله: «وأيضاً فالمادّة ممكنة فيلزم أن يقوم إمكانها بمادّة أخرى، وهو محال» إشارة إلى جواب آخر عن هذا الوجه، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كان الإمكان يستدعي مادّة يقوم بها، والمادّة أيضاً ممكنة لذاتها لامتناعِ أن يكون في الوجود أكثر من موجود واجب لذاته، فوجب أن يقوم إمكانها بمادّة أخرى، وكذا الكلام في إمكان المادّة الثَّانية والثَّالثة إلى غير النِّهاية، وإنَّهُ محالٌ.

قالت الحكماء في جواب الأوَّل: الدَّليل على أن الإمكان يستدعي مادّة وجوديّاً كان أو عدميّاً. أمَّا إذا كان وجوديّاً فظاهر. وأمَّا إذا كان عدميّاً فلأنَّه حينئذٍ يكون عبارة إمَّا عن العدم المطلق أو عن عدم خاصّ. والأوَّل باطل بالضَّرورة، وإلَّا لزم صدقه بعدم أي شيء كان، فتعيّن الثَّاني. وحينئذٍ إمَّا أن تكون خصوصيته بالإضافة إلى موجود أو لا تكون. فإنْ كان الأوَّل لزم وجود موجود يضاف إليه هذا العدم، وذلك الموجود إمَّا المادّة أو الصُّورة أو المركَّب منهما، وأيّاً ما كان يحصل غرضنا، وهو قِدَم الجسم. وإن كان الثَّاني لزم كون العدم من حيث هو عدم ممتازاً عن غيره، وإنَّهُ محالٌ بالضَّرورة.

ولِقائلٍ أنْ يقولَ: لِمَ لا يجوز أن يكون عبارة عن عدم خاصّ وهو عدم الامتناع؟ إذ فسّروا الإمكان العامّ بسلب «ضرورة [العدم][1]» -وهو«الامتناع»-، والخاصَّ بسلب ضرورة الوجود والعدم.

قوله: «وحينئذٍ[2] إما أن تكون خصوصيته بالإضافة إلى موجود، أو لا تكون».

قلنا: لِمَ قلتم بأنَّ القسم الثَّاني باطل؟

---

(١) مطموس في ص.
(٢) ك: «فحينئذ».

قوله: «لو كان كذلك لكان العدم من حيث هو عدم ممتازاً عن غيره، وإنَّهُ محالٌ».

قلنا: لا نسلِّم لزوم ذلك، بل العدم بالإضافة إلى مفهوم غير وجوديّ يصير ممتازاً عن غيره، ولِمَ قلتم بأنَّ ذلك محال؟

سلَّمناه، لكن لا نسلِّم أن القسم الأوَّل يحصِّل غرضكم، وإنَّما يحصل ذلك إن لو انحصر ذلك الموجود فيما ذكرتم من الأقسام الثَّلاثة، وعدم انحصاره فيها ظاهر، لجواز أن يكون مُجَرَّداً عن المادّة والصُّورة.

ثم بعد التجاوز عن هذا كُلّه فللمتكلّمين أن يعارضوا هذا الكلام بالامتناع، إذ تعيّنه[1] يقتضي استدعاء الامتناعِ محلًّا موجوداً يقوم به.

وقالوا في جواب الوجه الثاني: إنَّا لا نسلِّم افتقار إمكان المادّة إلى مادّة أخرى تقوم بها، بل إمكانها قائم بها لكونها قديمة بخلاف الحادث حدوثاً زمانيّاً فإنَّ إمكانه سابق على وجوده، فلا بُدَّ له من محلّ، وهو الجزء المادّيّ بالنِّسْبة إلى ذلك الحادث ليقوم به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم.

قال المتكلّمون: الدَّليل على افتقار إمكان المادّة إلى مادّة أخرى تقوم بها هو أنه لو قام إمكانها بعين تلك المادة كان[2] وجود المادة شرطاً لإمكانها، لأن وجود المحل شرط لوجود الحالّ، لكن وجود المادّة عَرَض مفارق، والموقوف على العَرَض المفارق عَرَض مفارق، فإمكان المادّة عَرَض مفارق، وهو محال، وإِلَّا لزم الانقلاب من الإمكان الذَّاتيّ / [ص: ١٤٣أ] إلى الوجوب أو الامتناعِ الذَّاتيّين، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ص: «إذ بعينه»، ش: «إذ لعينه»! واجتهدنا في قراءتها صحيحة.

(٢) ش: «لكان».

قالت الفلاسفة: لا نسلِّم أن وجود المادّة عَرَض مفارق، فإنَّ المادّة عندنا قديمة، والقديم يمتنع[1] عليه العدم.

وللمتكلّمين أن يعودوا ويقولوا: وجود المادّة وإن امتنع عدمه في الخارج، لكن يجوز مفارقته إياها في العقل، وذلك يستلزم جواز مفارقة الإمكان للممكن في العقل، وإنَّهُ محالٌ.

وللفلاسفة أن يمنعوا استحالة ذلك.

قال الإمام الرازي:

وعن الثالث أنك لما قلت: كل محدث فعدمه سابق على وجوده. فقد اعترفت بكون العدم موصوفاً بالسابقية، والعدم لا يجوز أن يكون موصوفاً بوصف وجودي لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم. فيلزم أن لا تكون السابقية وصفاً وجودياً، فبطل كلامكم بالكلية.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الثَّالث: لما قلت: كلّ محدث فعدمه سابق على وجوده..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الجواب عن الوجه النَّاشئ من الصُّورة الجسميّة، وتوجيهه أنْ يُقالَ: قولكم: «كلّ محدث، فعدمه سابق على وجوده» إمَّا أن يكون صادقاً أو لم يكن، وأيّاً ما كان بطل ما ذكرتم من الدَّليل، أمَّا إذا لم يكن صادقاً فلبطلان مقدّمة من مقدّماته، وأمَّا إذا كان صادقاً فلأنَّه يلزم منه أن لا تكون السَّابقيّة وصفاً ثبوتيّاً، وإلَّا لزم اتِّصاف المعدوم بالصِّفة الوجوديّة، وإنَّهُ محالٌ لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، فبطل ما ذكرتم من الدَّليل على كلّ واحد من التقديرين.

---

(١) ك: «ممتنع».

قال الإمام الرازي:

وعن الرابع: أنّا سنبين أنه تعالى فاعل مختار إن شاء الله العزيز.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الرَّابع: أنَّا سنبيِّن، إن شاء الله تعالى، أنَّه[1] فاعل مختار».

أقول: هذا هو الجواب عن الوجه النَّاشئ من العِلّة الغائية، وتوجيهه أن نختار القسم الأوَّل وهو أنَّه تعالى فاعل بالاختيار.

قوله[2]: «فلا بُدَّ حينئذٍ من أن يكون له غاية وغرض في فعله».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان أفعال الله تعالى معلّلة، وهو ممنوعٌ، فإنَّ عندنا يفعل بمحض[3] القدرة والإرادة، من غير أن يكون له غرض وغاية في فعله.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الأجسام بأسرها متماثلة خلافاً للنظام)

واحتج أصحابنا بثلاثة أوجه:

أحدها: إن الأجسام بتقدير استوائها في الأعراض يلتبس بعضها بالبعض، ولولا تماثلها لما كان كذلك.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «مسألة: الأجسام بأسرها متماثلة خلافاً للنظّام، واحتجَّ أصحابنا بثلاثة أوجه..» إلى آخره.

---

(١) ش، ك: «بأنه».

(٢) ك: «وقوله».

(٣) ك: «لمحض».

أقول: اتَّفق الحكماء وجمهور المتكلّمين على أن الأجسام متماثلة، إلّا النظّام والعجالي الخُوَارَزْمِيّ، فإنهما خالفا فيه.

احْتَجَّ أصحابنا على ذلك بوجوهٍ ثلاثة:

أحدها: أن الأجسام لو لم تكن متماثلة لما اشتبه بعضها بالبعض عند استوائها في الأعراض المحسوسة التي هي الطُّول والعَرْض واللَّون، لأنَّ الأمور المختلفة لا يلتبس بعضها بالبعض، والتَّالي باطل لأنَّه إذا عَرَض علينا أحد الجسمين المتساويين في الأعراض المحسوسة كغرابين أسودين أو بيضتين أولاً، ثم عَرَض الآخر ثانياً، ثم غابا عنا، ثم عَرَض أحدهما / [ص: ١٤٣ب] وعَرَض الآخر بعده لا نعلم أنّ الذي عَرَض علينا أولاً، هو الذي عَرَض علينا ثانياً أم لا.

قال الإمام الرازي:

والاعتراض عليه: أن هذه الدلالة إنما تتم وتصح في حق من تصفح جميع الأجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها، فأما قبل ذلك فليس إلا الرجم والأخذ بالظن.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والاعتراض أن هذه الدَّلالة، إنما تصحّ في حقّ من تصفَّح جميع الأجسام، وشاهد التباس كلّ واحد منها بكلٍّ ما عداها..» إلى آخره.

أقول: توجيهه أنْ يُقال: لا نسلِّم انتفاء التَّالي، غاية ما في الباب أنَّكم بيَّنتم أن الاشتباه حاصل في بعض الأجسام المتساوية في الأعراض المحسوسة، لكن لا يلزم من ذلك الاشتباه في كل الأجسام المتساوية في الأعراض المحسوسة، اللَّهُمَّ إلّا إذا تصفَّح جميع الأجسام وطلب نِسْبة كلّ واحدٍ منها إلى كلّ واحد ممَّا عداها ووجد الاشتباه حاصلاً بينها، لكن ذلك الشَّيء غير معلوم ولا مظنون، وإذا كان كذلك كان الحكم بانتفاء التَّالي قبل ذلك باطلاً.

لا يقال: إن هذا الاعتراض ساقط عن الأصحاب، لأنَّهم جعلوا اللَّازم في الشَّرطيّة المذكورة السَّالبة الكُلِّيّة، وهي تبطل بإثبات الاشتباه بين بعض الأجسام، لا السَّالبة الجزئيّة ليحتاجوا في انتفائها إلى إثبات الاشتباه بين جميع الأجسام.

لأنَّا نقول: لا نسلِّم، وإنَّما يكون كذلك إن لو كان المدَّعَى تماثل بعض الأجسام، حتى يكون نقيضه مستلزماً للسالبة الكُلِّيّة، وليس كذلك، بل المدَّعَى تماثل كلّ الأجسام. فنقيضه يقتضي التباس بعض الأجسام بالبعض لتحقّق الاختلاف بين البعض للماهيّة[1] حينئذٍ، فكان[2] نفيه بإثبات التشابه بين جميعها.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أنَّه يمكن أيضاً منع الشَّرطيّة.

قوله: «لأنَّ الأمور المختلفة لا يلتبس بعضها بالبعض» ممنوع إذا تساوت في الأعراض المحسوسة.

قال الإمام الرازي:

وثانيها: أنها بأسرها متساوية في قبول جميع الأعراض فتكون متساوية في الماهية.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثانيها: أن الأجسام بأسرها متساوية في قبول الأعراض، فتكون متساوية في الماهِيّة».

أقول: هذا هو الوجه الثَّاني من الوجوه الثَّلاثة لبيان أن الأجسام متماثلة، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لو لم تكن[3] الأجسام متساوية في الماهيّة لما كانت مشتركة في قبول الأعراض لامتناعِ تعليل الحكم الواحد بالعِلَل المختلفة، والتَّالي باطل بالمشاهدة فالمقدّم مثله.

---

(١) ش، ك: «بالماهية».

(٢) ش، ك: «وكان».

(٣) ش: «يكن».

قال الإمام الرازي:

والاعتراض عليه أنه لم يصح عندنا أن جرم النار قابل للكثافة الأرضية وأن جرم الفلك قابل للصفات المزاجية. وقصة إبراهيم ﷺ جزئية، فلا تدل على الحكم الكلي. وأيضاً فلم لا يجوز أن يقال: إن الله تعالى خلق في بدن إبراهيم كيفية عندها يستلذ مماسة النار كما في النعامة وغيرها؟

ثم بتقدير استواء الكل في قبول الأعراض فلا يلزم منه استوائها في تمام الماهية، لأن الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والاعتراض أنَّه لم يصحّ عندنا أن جِرم النَّار قابل للكثافة الأرضيّة..» إلى آخره.

أقول: الإمام منع كلّ واحدة من مقدّمتي هذا القياس، إلّا أنَّه قَدَّمَ منع التَّالي، والتَّرتيب الطَّبيعيّ أن يقدّم منع الشَّرطيّة، ونقول: لا نسلِّم أن الأجسام لو لم تكن متماثلة لما كانت مشتركة في قبول الأعراض فإنَّ الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد.

قوله: «لامتناعِ تعليل الحكم الواحد بالعِلَل المختلفة» ممنوع، بل ذلك إنما يصحّ إن لو كان المعلول واحداً بالشَّخص، [و]أمَّا إذا كان واحداً بالنَّوْع فلا، وها هنا / [ص: ١٤٤أ] المعلول واحدٌ بالنَّوْع.

سلَّمنا صدق الشَّرطيّة، لكن لا نسلِّم انتفاء التَّالي، وما الدَّليل عليه؟ فإنَّا لا نعلم أن جِرْم النَّار قابل للكثافة الأرضيّة، وأن جرم الفلك قابل للصفات المِزَاجيّة.

وقوله: «وقِصّة إبراهيم ﷺ جزئيّة فلا تدلّ على الحكم الكليّ» إشارة منه إلى رفع جواب يذكر لهذا المنع وهو أن الأصحاب قالوا: الدَّليل على أن الأجسام

متساوية في قبول الأعراض لأن[1] جِرم النار قَبِل[2] ما تقبله الأجسام الأرضيّة حين ألقى الكفار إبراهيم عليه السلام في النَّار، فإنَّ تلك النَّار صارت باردة متّصفة بالصِّفات الثَّابتة للأجسام الأرضيّة.

فأجاب الإمام عنه بأنْ قال: تلك الصُّورة جزئيّة، والاسْتِدْلال بالجزئيّ على الكليّ هو الاستقراء، وإنَّهُ لا يفيد اليقين.

وبأن قال أيضاً: لا نسلِّم أن النَّار اتَّصَفَت بالصِّفات الثَّابتة للأجسام الأرضيّة، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: إن النَّار بقيت على حرارتها وناريّتها، إلّا أنها لم تؤثر في بدن إبراهيم عليه السلام إمَّا لأنَّ الله تعالى بقدرته وإرادته حفظ إبراهيم عليه السلام عن تأثير النَّار فيه، أو لأنَّ الله تعالى خلق في بدن إبراهيم عليه السلام كيفيّة، بواسطتها يستلذّ مماسّة النَّار كما في النعامة، فإنها تلتقم الجمر والحديد المُحْمَى بالنَّار؟ لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل. والتَّرتيب الطَّبيعيّ أن يقدم هذا المنع.

ثم يقال -بعد تسليم أن النَّار اتَّصَفَت بالصِّفات الثَّابتة للأجسام الأرضيّة في تلك الصُّورة-: إنَّ ذلك لا يفيد الحكم الكليّ، لأنَّ الاسْتِدْلال بالجزئيّ على الكلي هو الاستقراء، وإنَّهُ لا يفيد اليقين.

قال الإمام الرازي:

وثالثها: أن الجسم لا معنى له إلا الحاصل في الحيز، والأجسام بأسرها متساوية فيه، فتكون متساوية في الماهية.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثالثها: أن الجسم لا معنى له، إلّا الحصول في الحيِّز[3]..» إلى آخره.

---

(١) ش: «أن».

(٢) ش: «يقبل».

(٣) ك: «في الحيز إلى الحيز».

أقول: هذا هو الوجه الثَّالث من الوجوه الدَّالة على أن الأجسام متماثلة، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لو كانت الأجسام متساوية في الحصول في الأعيان لكانت متماثلة، لكن المقدّم حقّ، فالتَّالي مثله.

بيان الشَّرطيّة: أن الجسم لا معنى له إلّا الحصول في الحيِّز، وإذا كانت متساوية فيه كانت متساوية في الماهيّة، (و)أمَّا حقيّة المقدّم فظاهر.

قال الإمام الرازي:

والاعتراض: أن الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكماً من أحكامه. وقد ذكرنا أن التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والاعتراض: أن الحصول في الحيِّز ليس ذات الجسم، بل حكم من أحكامه..» إلى آخره.

أقول: توجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم صدق الشَّرطيّة / [ص: ١٤٤ب].

قوله: «لا معنى للجسم إلّا الحصول في الحيِّز» ممنوع، فإنَّ الحصول في الحيِّز ليس نفس الجسم بل هو حكم من أحكامه. وقد بيَّنَّا أن الاشتراك في اللوازم لا يدلّ على الاشتراك في الملزومات، فإنَّ الإنسان والفرس والحمار اشتركت في بعض العوارض اللَّازمة، بل في بعض الأمور الذَّاتيّة مع اختلافها بالماهيّة.

واحتجَّ النظّام بوجهين:

أحدهما: أن الأجسام لو كانت متماثلة لكان تعيّن كلّ واحد منها[1] زائداً على جسميته لوجوب تغاير ما به الاشتراك لما به الامتياز، لكن كون التعيّن زائداً محال

(١) ك: «منهما».

لأنَّ انضمام ذلك الزَّائد إلى الجسميّة في الخارج يتوقّف على وجود الجسم المستلزم لتعيّنه، وذلك دور.

الثَّاني: أن الأجسام لو كانت متساوية في الجسميّة لقبل كلّ واحد منها ما يقبله الآخر لامتناعِ الاختلاف في اللوازم مع الاشتراك في الملزومات، لكن التَّالي محال لأنَّ النَّار مع كونها ناراً استحال أن تصير باردة، والماء مع كونه ماءً أن يصير حَاراً، والعلم به ضروريّ.

الجواب عن الأوَّل: لِمَ قلتم بأنَّه يلزم من تغاير ما به الاشتراك لما به الامتياز كون التعيّن أمراً وجوديّاً زائداً على الماهيّة حتى يضمّ إليها؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون عبارة عن قيد عدميّ وهو كونها ليست غيرها؟

وعن الثَّاني: لا نسلِّم صدق الشَّرطيّة إن عنيت بها لزوم قبول كلّ واحد من الأجسام ما يقبله الآخر لكونه جسماً مع ما يقترن به من الفصل. ومسلّم إن عنيت بها لزوم ذلك لكونه جسماً، ولِمَ قلتم بأنَّ القبول على هذا التفسير محال؟ فإنَّ النَّار من حيث إنها جسم تقبل البرودة، والماء من حيث إنَّهُ جسم يقبل الحرارة، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الأجسام باقية خلافاً للنظام)

قال الإمام الكاتبي:

قال: «مسألة: الأجسام باقية، خلافاً للنظّام».

أقول: ذهب النظّام إلى أن الأجسام غير باقية، بل تتجدّد حالاً فحالاً كالأعراض عند من يقول إنها لا تبقى زمانَيْنِ. وبعضهم نفوا هذا القول عنه، وأصرّوا على أنَّه لم يقُلْ هذا، وهم جملةُ مُعْتَزِلةِ خُوارزم، وزعموا أنَّه قال: «الله تعالى يحدث الجسم حالاً بعد حال» وعنى بذلك افتقاره إلى المُؤَثِّر حال البقاء كما ذهب

إليه الفلاسفة. ولمّا سمع الحاكي (منه) هذا (الكلام) اعتقد أنَّه ذهب إلى تجدّد الأجسام حالاً بعد حال، والإمام أشار في هذا الكتاب إلى وجوه ثلاثة لإبطال مذهبه / [ص: ١٤٥أ].

قال الإمام الرازي:

لنا: أنه يصح وجودها في الزمان الأول فيصح في الزمان الثاني لامتناع الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لنا أنَّه يصحّ وجودها في الزَّمان الأوَّل فيصحّ في الثاني..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الوجه الأوَّل من الوجوه الثلاثة المذكورة[1] في هذا الكتاب لإبطال مذهب النظّام، وتقريره أنْ يُقالَ: لو جاز وجود الأجسام في الزَّمان الأول لجاز وجودها أيضاً في الزَّمان الثَّاني، لكن المقدّم حقّ، فالتَّالي مثله.

أمَّا الشَّرطيّة فلأنَّها لو لم تكن ممكنة في الزَّمان الثَّاني لكانت إمَّا واجبة في الزَّمان الثَّاني أو ممتنعة، ولو كان كذلك لزم الانقلاب من الإمكان الذَّاتِيّ إلى الوجوب الذَّاتيّ أو إلى الامتناعِ الذَّاتيّ، وإنَّهُ محالٌ. ولأنَّه لو كانت واجبة لكانت الشَّرطيّة بيّنة الصِّدق لاستلزام الوجوبِ الإمكانَ.

وأمَّا حقّيّة المقدّم فظاهرة[2] ضرورة [وجود] الأجسام واستلزام الوجود الإمكان.

قال الإمام الرازي:

وهو منقوض على قول أصحابنا بالأعراض.

---

(١) ش: «الوجوه المذكورة الثلاثة».

(٢) ش: «فظاهرة».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وهو منقوض على قول أصحابنا بالأعراض».

أقول: اعترض الإمام على هذه الدَّلالة وقال إنها منقوضة على قول أصحابنا بالأعراض، فإنهم يقولون: «يمتنع بقاؤها»، مع قيام هذه الدَّلالة فيها بعينها، وتخلّف المدلول عن الدَّليل يوجب بطلان الدَّليل.

واعلم أن أصحابنا ما تمسّكوا بهذا الوجه، وإنَّما تمسك به قوم من المُعْتَزِلة الذين يعترفون بصحّة هذا النَّقْل عنه. وأمَّا الأصحاب فنسبوه إلى الجنون.

وأيضاً أصحابنا قالوا: ترك هذا الدَّليل في الأعراض لمعارض، وهو الدَّليل الدَّالّ على امتناع بقاء الأعراض، وهذا المعارض منتفٍ في الأجسام، فلا يلزم من كون الدَّليل متروكاً هناك لمعارض كونه متروكاً هاهنا.

وهذا العذر ليس بشيءٍ، لأنَّ ذلك إنما يصحّ في الأَدِلة الشَّرعيّة التي هي أمارات، وأمَّا في الأَدِلة العقليّة فاستحال التخلّف عنها لأنَّ دلالتها لذاتها، على أن بعض العلماء منعوا ذلك في الشَّرعيات أيضاً وقالوا: «تخصيص العِلّة لا يجوز مطلقاً».

قال الإمام الرازي:

ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحس، لما عرفت أن عند تعاقب الأمثال يظنها الحس واحداً مستمراً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحِسّ لما عرفْتَ أن عند تعاقب الأمثال يظنّها الحِسّ واحداً مستمرّاً».

أقول: هذا هو الوجه الثَّاني من الوجوه الثَّلاثة التي تمسّكوا بها في إبطال مذهب النظّام، وتقريره أنْ يُقالَ: لو لم تكن الأجسام باقية لما جزم الحسّ البَصَريّ[1]

(١) ك: «الحسن البصري» تحريف.

باستمرارها في الزَّمان الثَّاني والثَّالث. والتَّالي باطل، فإني أعلم وأقطع بأنَّ الخشبة التي شاهدتها في الزَّمان الثَّاني والثَّالث هي التي شاهدتها في الزَّمان الأوَّل من غير شكّ وريب.

فأجاب الإمام عنه بأنْ منع الشَّرطيّة، وقال: إنَّا قدْ بيَّنَّا أنّ عند /[ص: ١٤٥ب] تعاقب الأمثال يظنّها الحِسّ شيئاً واحداً مسْتَمِراً، وإذا جاز ذلك فلَعَلَّ الأجسام غير باقية، لكن الحِسّ ظنّها شيئاً واحداً [بعينه] مسْتَمِرّاً في جميع الأزمنة.

قال الإمام الرازي:

ولأنه منقوض بالألوان على قول أصحابنا بالأعراض.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولأنَّه منقوض بالألوان وعلى قول أصحابنا بالأعراض».

أقول: توجيه إيراد هذا النَّقض أنْ يُقال: الحِسّ يحكم باستمرار اللَّون في جميع الأزمنة لأنَّه يجزم بأنَّ اللَّون الذي شاهده في الزَّمان الثَّاني والثَّالث هو الذي شاهده في الزَّمان الأوَّل، مع أنَّكم تحكمون بأنَّه لا يبقى زمانَيْنِ، وكذلك القول في جميع الأعراض، وإذا كان كذلك فلا يعتمد على حكمه.

أجابوا عنه: بأنَّ غلط الحسِّ في صورة لا يقتضي غلطه في جميع الصُّور، كالعقل فإنَّه قد يغلط في بعض المسائل وذلك لا يوجب أنْ لا يكونَ حكمه مقبولاً.

وفي لفظ الإمام سهو، بل الصَّحيح أن يكون هكذا: «ولأنَّه منقوض بالألوان» أو هكذا: «ولأنه منقوض على قول أصحابنا بالأعراض»، أو هكذا: «ولأنه منقوض بالألوان على قول أصحابنا بالأعراض» بغير الواو، وقد وجدنا في النسخة التي بخط الإمام هكذا. ومعناه: أن هذا الدَّليل منقوض بالألوان بناءً على قول أصحابنا: «إن الأعراض لا تبقى زمانَيْنِ».

قال الإمام الرازي:

وما يقال: «أنا أعلم بالضرورة أني أنا الذي كنت بالبكرة». فهو بناءً على نفي النفس الناطقة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وما يقال: أنا أعلم بالضَّرورة أني أنا الذي كتب بالبكرة[1]..».

أقول: هذا هو الوجه الثَّالث من الوجوه الثَّلاثة المذكورة لإبطال مذهب النظّام، ذكره بعض أصحابنا ممن لا يقول بالنَّفس النَّاطقة ومشايخ المُعْتَزِلة. وتقريره أنْ يُقالَ: لو كانت الأجسام غير باقية بل تتجدّد حالاً فحالاً لكان حكم العقل بالضَّرورة أني الآن هو الذي كتب بالبكرة[2] كاذباً، لكن حكم العقل بالضَّرورة صحيح، فوجب أن تكون الأجسام باقية.

فأجاب الإمام عنه بقوله: «فهو بناء على نفي النَّفس النَّاطقة» وتقريره[3] أنْ يُقالَ: لا نسلِّم صدق الشَّرطيّة، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان الشَّيء الذي يحكم العقل بالضَّرورة باستمراره وبقائه هو الجسم، وهو ممنوعٌ. ولِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الشَّيء هو النَّفس النَّاطقة التي تدبِّر الجسم، وهي ليست بجسم ولا جسمانيّة عندنا؟ لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

ولأن هوية الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط، بل لا بد فيه من أعراض مخصوصة، وهي غير باقية. وإذا كان أحد أجزاء الهوية غير باق كانت الهوية غير باقية.

---

(١) كذا في ش بالباء، وهو مهمل في ص، ك.

(٢) كذا في ش بالباء، وهو مهمل في ص، ك.

(٣) ك: «وتوجيهه».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولِأنَّ هويّة الإنسان المعيّن ليست عبارة عن الجسم فقط..» إلى آخره.

أقول: هذا إشارة إلى منع كذب التَّالي مع ذكر المستند، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم كذب التَّالي، وإنَّما يكون التَّالي كاذباً إن لو كان حكم العقل بأني أنَّا الذي كتب[1] بالبكرة صحيحاً، وهو ممنوعٌ، فإنَّ الإنسان المعيّن ليس عبارة عن الجسم فقط، وإلّا لَكان الحَيَوان هو الإنسان، والإنسان هو الجماد، وإنَّهُ محالٌ. بل لا بُدَّ فيه / [ص: ١٤٦أ] من أعراض مخصوصة بها يتميّز عن غيره من الحَيَوانات وعن أفراد النَّوْع الآخر. ثم إن تلك الأعراض غير باقية لأنَّ العَرَض لا يبقى زمانَيْنِ عند أصحابنا، وإذا كان كذلك كان أحد أجزاء الإنسان المعيّن غير باقٍ، وانعدام الجزء موجباً انعدامَ[2] الكلّ. فإذن ذلك الإنسان المشخَّص المعيّن غير باقٍ في الزَّمان الثَّاني، فبطل ما ذكرتموه من القول.

والإمام إنها رتب هذه الوجوه لنعلم أن بقاء الأجسام ضروريّ لا ينبغي أن يُحْتَجّ عليه، لا على أنَّه يعتقد في مذهب النظّام.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: التداخل محال في الأجسام، خلافاً للنظام)

لأنها متماثلة، فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم والعوارض، فيفضي إلى اتحاد الاثنين.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «التداخل في الأجسام محال خلافاً للنظّام».

---

(١) ش: «كنت»، وهي مهملة الحروف في ص، ك.

(٢) ش: «موجبٌ لانعدامِ».

أقول: ذهب النظّام إلى أن اللَّون والطّعم والرَّائحة كلّ واحدٍ منها جسم لطيف، فإذا تداخلت هذه الأجسام اللَّطيفة حصل من مجموعها جسم كثيف.

وأصحابنا أبطلوا هذا القول وقالوا: لو تداخلت الأجسام فإمَّا أن يمتاز أحدها عن الباقي أو لا يمتاز.

والأوَّل محال، لأنَّه إمَّا أن يمتاز بالحَقِيقة أو اللوازم أو العوارض، والأوَّل والثَّاني باطلان لكونها متماثلة، وما يلزم أحد المثلين يلزم كلّ واحدٍ منهما. والثَّالث أيضاً باطل، لأنَّها بعد تداخلها كلّ ما يَعْرِض لأحدها يَعرِض للباقي فلا يقع الامتياز بالعارض.

والثَّاني -وهو أن لا يمتاز أحدها عن الباقي- فهو أيضاً محال، وإلَّا لزم القولُ بكون الأشياء الكثيرة شيئاً واحداً، وإنَّهُ عين السَّفْسَطة.

وأمَّا الفلاسفة فقد احْتَجّوا على امتناع تداخل الجسمين بأنهما لو تداخلا فإمَّا أن لا يبقى كلّ واحد منهما، أو يبقى كلّ واحدٍ منهما، أو يبقى أحدهما دون الآخر.

والأوَّل باطل، لأنَّه حينئذٍ لم يكن ذلك تداخلاً، بل إعداماً للجسمين الأوَّلينِ وإيجاداً لجسم ثالث.

والثَّاني أيضاً باطل، لأنَّ هويّة كلّ واحد منهما إذا بقيت كانتا شَيْئَيْنِ لا شيئاً واحداً، اللَّهُمَّ إلا أن يفسّر التداخل بمجاورة الأجسام على وجه لا يتميّز أحدهما عن الآخر في الحِسّ، كما في اللبن والماء، والخمر والماء، وهو مسلّم، ولكن لا يكون ذلك بالحَقِيقة تداخلاً.

والثَّالث أيضاً محال لأنَّ المعدوم لا يتَّحِد بالموجود.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الأجسام يجوز خلوها عن الألوان والطعوم والروائح خلافاً لأصحابنا)

لنا: أن الهواء لا لون له ولا طعم له.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الأجسام يجوز خُلُوّها عن الألوان والطعوم والروائح، خلافاً لأصحابنا. لنا أنّ الهواء لا لون له ولا طعم».

أقول: ذهب أصحابنا إلى أن الروائح من الأعراض، والجسم لا يخلو عن واحدة[1] منها، وكذلك الطعوم من الأعراض، والجسم /[ص: ١٤٦ب] لا يخلو[2] عن واحدٍ منها، وكذا[3] القول في الألوان.

والفلاسفة أبطلوا مذهبهم بأنْ قالوا: الهواء جسم، وهو خالٍ عن اللَّون والطّعم، فبطل ما ذكرتم. وإنَّما قلنا إنَّهُ خالٍ عن هذه الأمور لأَنَّه لو كان له أحد هذه الأمور لأدركناه بالحاسّة المخصوصة بإدراكه، أمَّا اللَّون فبحاسّة البصر، وأمَّا الرَّائحة فبحاسّة الشم، وأمَّا الطّعم بحاسّة الذَّوق. ولمّا لم ندرك شيئاً منها علمنا أنَّه خالٍ عن هذه الأمور.

أجاب الأصحاب عنه بأنْ منعوا الشَّرطيّة وذكروا له مستنداً، وقالوا: إن ذلك إنما يلزم إن لو لم يكن إدراك المدركات بخلق الله تعالى وإرادته، وهو ممنوعٌ. وإذا كان كذلك فلِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: للهواء لون ورائحة وطعم، لكن الله تعالى لم يخلق لنا إدراكاً بلون الهواء وطعمه ورائحته، فلذلك لم ندرك هذه الأمور، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قالت الفلاسفة: الدَّليل على صدق الشَّرطيّة[4] هو أنَّه لو جاز أن يكون للهواء لون أو رائحة أو طعم ونحن لا ندركها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ووهاد غائرة ونحن لا نراها، وذلك توغّل في السَّفْسَطة.

(١) ك: «واحد».

(٢) ش، ك: «ولا يخلو الجسم».

(٣) ك: «وكذلك».

(٤) ك: «على صدق هذه الشرطية».

فالحاصل أن هذه المسألة فرع مسألة وجوب رؤية المرئيّ عند استجماع[1] جملة الشرائط وعدم وجوبها، وقد عرفْتَ ما في تلك المسألة.

قال الإمام الرازي:

احتجوا بقياس اللون على الكون، وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعد. والأول خال عن الجامع. وأما الثاني فعندنا يجوز خلوه عما لا يبقى بعد الاتصاف بها، وأما الباقي فهو لا ينتفي عن المحل إلا بضد يزيله عنه. فإن صح هذا ظهر الفرق، وإلا منعنا الحكم في الأصل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بقياس اللَّون على الكون».

أقول: استدلّ بعض أصحابنا على استحالة خُلُوّ الأجسام عن الألوان بقياس فاسد، لأنَّهم قالوا: الأجسام لا تخلو عن الأكوان، فوجب أن لا تخلو عن الألوان أيضاً بالقياس عليه.

وإنَّما وقع لهم ذلك لأنَّهم سمعوا قول الشَّيخ أبي الحسن: «إن الأجسام كما لا تخلو عن الأكوان فكذلك لا تخلو عن الألوان»، فاعتقدوا أن الشَّيخ ذكر ذلك حُجّة على امتناع خُلُوّ الأجسام عن الألوان. وليس كذلك، بل مقصوده تشبيه الألوان بالأكوان في أن كلّ واحدٍ منهما بحالة لا يخلو الجسم عن واحدٍ منهما.

وإنَّما احْتَجَّ أبو الحسن[2] على هذا المذهب بوجهين:

---

(١) ش: «اجتماع».
(٢) ش: «أبو الحسين».

أحدهما: أن الجسم قابل للألوان[1]، والقابل للشَّيء لا يخلو عنه أو عن ضدّه، فالجسم إذن لا يخلو عن أحد اللَّونين المتضادّين.

والوجه الثَّاني: ما أشار إليه الإمام بقوله[2]: «وبقياس ما قبل الاتِّصاف على ما بعده». وتقريره أنْ يُقالَ: لو جاز خُلُوّ الجسم عن الألوان ابتداءً لجاز خُلُوّه عنها بعد اتِّصافه بها، إمَّا بالقياس عليه، أو لأنَّه لولا ذلك / [ص: ١٤٧أ] لزم انقلاب الشَّيء من الإمكان الذَّاتِيّ إلى الامتناعِ الذَّاتِيّ، وإنَّهُ محالٌ. لكن يمتنع خُلُوّه عنها بعد الاتِّصاف بالاتِّفاق، فكذلك ابتداءً.

والإمام أبطل القياس المذكور بقوله: «والأوَّل خال عن الجامع». وتوجيهه أنْ يُقالَ: القياس إنما ينتج إذا كان إيراده على هذا الوجه، وهو أنْ يُقالَ: لو ثبت الحكم في الأصل لكان مضافاً إلى المشترك بينه وبين محلّ النِّزَاع، ولو كان مضافاً إلى المشترك لثبت الحكم في محلّ النِّزَاع، ينتج: لو ثبت الحكم في الأصل لثبت في محلّ النِّزَاع.ثم يقال: لكن الحكم في الأصل ثابت بالاتِّفاق فيلزم ثبوته في محلّ النِّزَاع أيضاً.

وإذا كان كذلك فنقول: لا نسلِّم صدق المقدّمة الأولى من القياس الاقترانيّ، وإنَّما تصدق إن لو كان بين الأصل وبين محلّ النِّزَاع أمر مشترك يمكن إضافة الحكم إليه، وهو ممنوعٌ، وما[3] الدَّليل عليه؟ ولَئِن سلَّمنا وجود المشترك وانتظام القياس لكن مثل هذا القياس لا يفيد إلّا الظَّنّ لا اليقين، فالاستدلال به في العقليّات يكون غير مفيد.

وأمَّا الوجه الثَّاني فاعترض عليه بقوله: «وأما الثاني فعندنا يجوز خُلُوّه عَمَّا لا يبقى بعد الاتِّصاف، وأمَّا الباقي فهو لا ينتفي عن المحلّ إلّا بضِدّ[4] يزيله. فإنْ صحَّ هذا ظهر الفرق، وإلَّا منعنا الحكم في الأصل».

---

(١) ك: «للأكوان».

(٢) ك: «فقوله».

(٣) ش: «فما».

(٤) ش: «لضدّ».

ونحن قبل توجيه هذا الاعتراض نقدم مقدّمة، ونقول: اعلم أن الأعراض عندنا على قِسْمَيْن: قسم لا يبقى زمانَيْنِ مثل الأصوات والحركات، وقسم آخر يبقى أكثر من زمانَيْنِ مثل الألوان.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: المقيس عليه فيما ذكرتم من القياس إن كان هو القسم الأوَّل فلا نسلِّم أنَّه يمتنع خُلُوّ الجسم عنه، فإنَّ عندنا يمتنع خُلُوّ الجسم عن الأصوات والحركات. وإن كان هو القسم الثَّاني فإنَّه لا يلزم من امتناع خُلُوّ الجسم عنه بعد الاتِّصاف امتناعُ خُلُوّه عنه ابتداءً، لأنَّ امتناع الخُلُوّ عن مثل هذا العَرَض إنما كان لأنَّ عدمه عن المحلّ يكون لطرآن الضدّ عليه، فإنْ لم يطرأ الضدّ على المحلّ بقي هو موجوداً فيه، وإن طرأ الضدّ المعدم لذلك العَرَض اتَّصَفَ المحلّ بذلك الضِّد، فلذلك لا يخلو الجسم عن أحد اللَّونين المتضادّين. وهذا المعنى معدوم حالة الابتداء فلا يلزم من امتناع خُلُوّ الجسم عنه بعد الاتِّصاف امتناع خُلُوّه عنه حالة الابتداء.

وقوله: «فإنَّ صحّ ذلك ظهر الفرق، وإِلَّا منعنا الحكم في الأصل» إشارة منه إلى (أنّ) ما ذكرناه إن تَمَّ وسلم عن المعارض فقد ظهر الفرق بين المقيس والمقيس عليه، وإن لم يتم بل يجيب[1] الأصحاب عنه بأنْ قالوا[2]: المقيس عليه هو القسم الثَّاني، والدَّليل على أنَّه لو امتنع خُلُوّ الجسم عنه بعد الاتِّصاف لامتنع خُلُوّه عنه حالة الابتداء، لأنَّ امتناعِ[3] الخُلُوّ بعد الاتِّصاف لا يجوز أن يكون لما ذكرتم، لأَنَّه ليس انعدام الضدّ الثَّابت بطرآن الطَّارئ أولى من / [ص: ١٤٧ب] العكس، فتعيّن أن يكون لأمرٍ مشترك بين الحالتين، أعني: بعد الاتِّصاف وقبله، ويلزم من ذلك امتناع خلوّ الجسم (عن الأعراض) بعد[4] الاتِّصاف.

---

(١) ش: «وإن لم يتم لما أجاب».

(٢) ص: «عنه ويقولوا».

(٣) ش: «الابتداء هو أن امتناع».

(٤) ش، ك: «امتناع الخلو قبل».

فنقول: إذا آلَ الأمر إلى هذا فنحن نمنع أيضاً[1] الحكم في الأصل وهو المقيس عليه، ونقول: لا نسلِّم امتناع خُلُوّ الجسم عن الأعراض بعد الاتِّصاف مطلقاً، سواء كان العرض ممَّا يبقى أكثر من زمانَيْنِ أو ممَّا لا يبقى.

هذا منتهى بحث الفريقين، ولا يخفى عليك ركاكة الكلام من الجانبين.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الأجسام مرئية خلافاً للفلاسفة)

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الأجسام مرئيّة خلافاً للفلاسفة».

أقول: ذهب أصحابنا إلى أن المصحّح للرؤية هو الوجود، والأجسام موجودة، فيصحّ رؤيتها. ثم تخطَّوا هذا المقام وقالوا: إنها مرئيّة ومشاهدة بحسّ البصر. وأمّا الفلاسفة فقالوا: إن الأجسام غير مرئية بحسّ البصر، وإنَّما المرئيّ بالحِسّ لونها وشكلها ومقدارها، وأمَّا حَقِيقة الجسم فليست[2] بمرئيّة بالحِسّ البتّة.

قال الإمام الرازي:

لنا: أن نرى الطويل والعريض، والطول لا يكون عرضاً، لأنه ثبت كون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزأ. فلو كان الطول عرضاً لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد بأكثر من محل واحد. فالجزء الموصوف بالطول يكون أكبر مقداراً مما ليس موصوفاً به،فيكون الطويل قابلاً للقسمة، وهو محال. وإذا كان الطول نفس الجوهر، والطول مرئي، فالجوهر مرئي.

---

(١) ش، ك: «فنحن أيضاً نمنع».

(٢) ش: «فليس».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لنا: أنَّا نرى الطَّويل العريض[1]، [والعلم به ضروري، فالمشاهَد الذي هو الطول والعرض، إمّا الجسم أو غيره، والثاني محال]..» إلى آخره.

أقول: احْتَجَّ أصحابنا على أن الأجسام مرئيّة بحسّ البصر بأنْ قالوا: لا شَكَّ أنَّا نرى الطَّويل والعريض، والعلم به ضروريّ. فالمشاهد الذي هو الطُّول والعَرْض إمَّا الجسم أو غيره.

والثَّاني محال لأنَّ ذلك الغير لا يجوز أن يكون معدوماً، لأنَّ العدم الصِّرف غير مرئيّ بالبصر، فهو إذن موجود.

وإذا لم يكن جسماً كان عَرَضاً، ولا بُدَّ له من محلّ يقوم به، وقد ثبت كون الجسم مركَّباً من أجزاء لا تتجزأ، فمحلّ ذلك العَرَض إن كان أكثر من جزء واحد يلزم[2] قيام العَرَض الواحد بأكثر من محلّ واحد، وإنَّهُ محالٌ. وإن كان جزءاً واحداً [يلزم] أن يكون ذلك الجزء موصوفاً بالطُّول، لكن الموصوف بالطُّول أكبر مقداراً ممَّا ليس بموصوف به، فيلزم أن يكون الجزء الذي هو الطَّويل قابلاً للقسمة، فما لا يتجزّأ قابل للتجزئة[3]، وإنَّهُ محالٌ. ولمّا بطل هذا القسم تعيّن أن الطُّول نفس الجوهر، والطُّول مرئيّ والجوهر مرئيّ، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

والاعتراض: أنا ساعدنا على إثبات الجوهر الفرد، ولكن لا نسلم أن الطول نفس الجوهر، وإلا لكان الجوهر الفرد طويلاً فيعود الانقسام. بل هو عبارة عن

---

(١) ش: «الطويل والعريض».

(٢) ش، ك: «لزم».

(٣) ش: «للتجزؤ».

تأليف الجوهر في سمت مخصوص، والتأليف عرض، فلم لا يجوز أن يكون المرئي هو التأليف؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والاعتراض: أنَّا ساعدنا على إثبات الجوهر الفرد، لكن لا نسلِّم أن الطُّول نفس الجوهر..» إلى آخره.

أقول: أمَّا الفلاسفة فأبطلوا هذا الدَّليل بأنْ قالوا: إنَّهُ بناءً على الجوهر الفرد، ونحن لا نسلِّم وجوده.

وأمَّا الإمام فقد ساعد على إثبات الجوهر الفرد، لكن منع من كون الطُّول والعَرْض نفس الجوهر، لأنَّ الطُّول مثلاً لو كان نفس الجوهر لكان الجوهر الفرد طويلاً، ولو كان طويلاً لكان قابلاً للقسمة، لأنَّ مقداره حينئذٍ يكون أكبر من مقدار غيره، وذلك محال لامتناع انقسام ما لا ينقسم. وإذا بطل ذلك بطل قولكم: «إن الطُّول نفس الجوهر، والطُّول مرئيّ فالجوهر مرئيّ».

وإذا عرفْتَ هذا فنقول: الدَّليل على أن المرئيّ هو العَرَض أن الطُّول عبارة عن تأليف / [ص: ١٤٨أ] الجواهر في سمت مخصوص أي: في جهة من الجهات، والتأليف عَرَض فيكون المرئيّ حينئذٍ هو العَرَض، لا الجوهر[١].

---

(١) في حاشية ص: «فائدة: ويمكن توجيه هذه الاعتراضات بطريق آخر وهو أن نقول: «نسلّم أن الطول لا يكون عرضاً، فإن عندنا الطول عبارة عن تأليف جوهرين في سمت مخصوص، والتأليف عَرَض، فإذن الطول عرض، فلمّا كان هو المرئي هو العرض، لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بدّ لهذا من دليل. أما قوله: «لو كان الطول عرضاً لكان الجزء الواحد» إلى آخره، قلنا: ما ذكرتم وإن دلّ على أن الطول نفس الجوهر، ولكن ها هنا دليل آخر ينفي ذلك، وبيانه: أن الطول لو كان نفس الجوهر لكان الجوهر الفرد قابلاً للقسمة، هذا خلف. والله أعلم. هذا ما سمح به الخاطر في بعض أوقات مطالعة هذا الموضع. والله أعلم بحقائق الأمور».

فإنْ قُلْتَ: لو كان الطُّول عبارة عَمَّا ذكرتم لكان عَرَضاً، ومحلّه إمَّا الجوهر الواحد أو أكثر منه، وكلاهما محالان لِمَا مرَّ.

قلنا[1]: لا نسلِّم الحصر، ولِمَ لا يجوز أن يكون محلّه الجسم من حيث هو جسم؟

واعلم أن كلام الأصحاب في[2] هذا الدَّليل مخبط[3] لأنَّهم يقولون: إنَّا نرى الطَّويل العريض[4]. ثم يقولون: إن الطُّول والعَرْض ليس بعَرَض، بل نفس الجوهر. فلذلك[5] يتوجّه عليهم الإشكال، لأنَّ مفهوم الطَّويل العريض مغاير لمفهوم الطُّول والعَرْض، إذ الطَّويل ما له الطُّول والعريض ما له العَرْض.

إذا عرفْتَ ذلك فالأولى أن نحرّر النُّكتة المذكورة هكذا: إنَّا نرى الطَّويل العريض، فالمرئيّ إمَّا أن يكون هو الجسم أو الجوهر الفرد أو العَرَض.

والثَّاني باطل، وإلّا لَكان الجوهر الفرد طويلاً عريضاً، وكلّ طويل عريض قابل للقسمة، فالجوهر الفرد قابل للقسمة، وإنَّهُ محالٌ.

والثَّالث أيضاً محال، لأنَّ الطَّويل العريض لو كان عَرَضاً لا بُدَّ له من محلّ يقوم به، وقد ثبت أن الجسم مركَّب من أجزاء لا تتجزأ، فمحلّ ذلك العَرَض إمَّا أن يكون أكثر من جزء واحد أو جزءاً واحداً. والأوَّل محال لاستحالة قيام العَرَض الواحد بمحلّين، أو بالمحالِّ الكثيرة.والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ الطَّويل العريض لو كان قائماً بالجزء الواحد، والطُّول والعَرْض قائمان بالطَّويل العريض، والقائم بالقائم بالشَّيء قائم بذلك الشَّيء، فيلزم أن يكون الطُّول والعَرْض قائمين بالجزء

---

(١) ش: «قلت».

(٢) ك: «من».

(٣) ش: «محيط».

(٤) ك: «الطويل والعريض».

(٥) ك: «فكذلك».

الواحد، فيكون الجزء الواحد طويلاً عريضاً، فتعود قبوليّة الجزء الواحد للانقسام، وهو محال.

ولمّا بطل القسمان الأخيران تعيّن القسم الأوَّل، وهو المطلوب. وعلى هذا الوجه قلَّ ما يتوجّه عليه شيء ممَّا ذكر. نعم، المنع الأخير الذي ذكرناه يرد عليه.

قال الإمام الرازي:

وأجيب عنه: بأنا نرى الطويل حاصلاً في الحيز، وذلك لا يعقل في العرض، فعلمنا أن المرئي هو الجوهر. ويشبه أن يكون ذلك كلاماً غير الأول.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأجيب عنه بأَنَّا نرى الطَّويل حاصلاً في الحيِّز، وذلك لا يعقل في العَرَض».

أقول: تقرير هذا الدَّليل أنْ يُقالَ: كلّ طويل حاصل في الحيِّز، ولا شيء من العَرَض بحاصل في الحيِّز، ينتج: لا شيء من الطَّويل بعَرَض.

أمَّا المقدّمة الأولى فحِسِّيّة.

وأمَّا الثَّانية فضروريّة.

لا يقال: لا نسلِّم صدق الكُبْرى، فإنَّا نرى العَرَض حاصلاً في الحيِّز ومخصوصاً بجهة من الجهات.

لأَنَّا نقول: المدَّعَى أن كلّ طويل حاصلٌ في الحيِّز على سبيل الاستقلال، ولا شيء من العَرَض كذلك.

قولكم: «إنَّا نرى العَرَض حاصلاً في الحيِّز» إن ادَّعَيْتُم حصوله فيه على سبيل الاستقلال فلا نسلّم، وإن ادّعيتم على سبيل التبعيّة فلا يضرنا / [ص: ١٤٨ب].

ثم قال الإمام: «ويُشبه أن يكون ذلك كلاماً غير الأوَّل» يشير به إلى أن هذا الدَّليل مغاير للدليل الأوَّل، والأوَّل فاسد مزيف، وهذا صحيح.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الخلاء جائز عندنا وعند كثير من قدماء الفلاسفة خلافاً لأرسطاطاليس وأتباعه)

والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسانه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الخلاء جائز عندنا، وعند كثير من الفلاسفة، خلافاً لأرسطاطاليس وأتباعه».

أقول: القائلون بالخلاء فريقان:

الفريق الأوَّل: زعموا أن الخلاء ليس أمراً وجوديّاً، بل هو عدم محض، وهم المتكلّمون.

والفريق الثَّاني: قالوا إنَّهُ أمر موجود، وهو عبارة عن الأبعاد، وهم أصحاب البعد، وزعموا أنها -أعني الأبعاد- إذا حلَّت في المادّة كانت أجساماً، وإن لم تحلَّ كانت خلاءً.

إذا عرفْتَ ذلك فاعلم أن العبارات المذكورة في تعريف الخلاء، توهم[1] كون الخلاء أمراً وجوديّاً، والإمام عدل عنها وعرّفه في هذا الكتاب على وجه لا يوهم ذلك، وقال: «المراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيانه».

---

(١) ص: «توجب».

قال الإمام الرازي:

لنا: إذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة، وإلا وقع التفكك فيها، وفي أول زمان الارتفاع خلا وسطها، لأن حصول الجسم هناك لا يكون إلا بعد مروره بالطرف، فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط فيكون الوسط خالياً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لنا: إذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة وإِلَّا وقع التفكك فيها..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الدَّليل أنْ يُقالَ: لو أمكننا ارتفاع صفحة ملساء عن صفحة أخرى ملساء دفعة واحدة، كان القول بالخلاء حقّاً، لكن المقدّم حقّ، فالتَّالي مثله.

بيان الشَّرطيّة: أنَّه حينئذٍ يلزم خُلُوّ الوسط عن الجسم في زمان من الأزمنة، لأنَّه إن لم يكن بعد الرفع بينهما جسم فظاهر، وإن كان بينهما جسم فإمَّا أنْ يُقالَ أن كان بينهما أو انتقل إليه.

والأوَّل محال لأنَّ الكلام في انطباق سطحين ليس بينهما ثالث.وإن منعتم إمكان ذلك قلنا: لأنَّ الكلام في انطباق سطحين ليس بينهما ثالث. وإن منعتم إمكان ذلك قلنا: لأنه من الممكن أن ينطبق جسم على جسم آخر من غير أن يتوسّط بينهما ثالث، وإِلَّا لذهبت الأجسام إلى غير النِّهاية ولكان ما لا يتناهى محصوراً بين طرفين حاصرين، وإنَّهُ محالٌ.

ولما بطل هذا القسم تعيّن الثَّاني، وحينئذٍ نقول: ذلك الجسم لا يخلو: إمَّا أن ينتقل من المسامّ أو من الجوانب. والأوَّل محال، لأنَّا فرضنا الكلام في انطباق سطح لا مسامّ فيه على سطح آخر كذلك. وهذا الفرض ممكن لأنَّ الأجسام وإن كانت فيها ثُقْب لكن بين كلّ ثَقبتين سطح متَّصِل لا ثقب فيه، وإِلَّا لم يكن في الجسم ذي

الثقب سطح، فحينئذٍ يكون الجسم عبارة عن نقط متفرّقة، وذلك محال. والثَّاني- وهو أنْ يُقالَ: ذلك الجسم ينتقل[1] من الجوانب إلى الوسط، زمان ارتفاع الأعلى عن الأسفل- فلا يخلو: إمَّا أن تحتاج تلك الأجسام /[ص: ١٤٩أ] في الانتقال إلى الوسط إلى المرور بالطَّرَف، أو لا تحتاج إلى ذلك. والثَّاني محال بالضَّرورة. والأوَّل لا يخلو: إمَّا أنْ يُقال: إنها حينما تكون في الطَّرَف تكون في الوسط. أو يقال: إنها حينما تكون في الطَّرَف لا تكون في الوسط. والأوَّل محال، وإلَّا لزم حصول الجسم الواحد في الزَّمان الواحد في أكثر من حَيِّز واحد، وهو محال بالضَّرورة. فتعيّن الثَّاني وهو أن يكون الوسط خالياً عن الجسم حال ما تكون تلك الأجسام في الطَّرَف، فصحّت الشَّرطيّة جزماً.

وأمَّا حقّيّة المقدّم فلأنَّا إذا وضعنا سطحاً أملس على سطح آخر أملس، بحيث تُطابق كُلِّيّة أحدهما كُلّيّة الآخر، فيمكننا أن نرفع الأعلى عن الأسفل دفعة واحدة في الحِسّ، وهذا الارتفاع الذي حصل في الحِسّ دفعة إمّا أن يحصل في الحَقِيقة دفعة، أو ما حصل في الحَقِيقة دفعة. والثَّاني محال، لأنَّ الجزء الأوَّل من السَّطح الأعلى إذا ارتفع عن السَّطح الأسفل فلو بقي الجزء الثَّاني ملاقياً للسَّطح الأسفل كما كان لزم وقوع التفكُّك في أجزاء السَّطح الأعلى، لأنَّ الجزء الأوَّل إذا ارتفع فقد تحرك إلى فوق، فلو بقي الجزء الثاني ملاقياً لِما كان ملاقياً له قبل ذلك فهو حينئذٍ لم يتحرك أصلاً، والجسم إذا تحرك أحد جانبيه ولم يتحرك الجانب الآخر أصلاً لزم أن يتفكك[2]. ولمّا لم يكن التفكك حاصلاً علمنا أنَّه حينما يرتفع الجزء الأوَّل يرتفع الجزء الثَّاني، فيحصل ارتفاع السَّطح الأعلى عن السَّطح الأسفل دفعة واحدة في الحِسّ والحَقِيقة، فصحّت حقيَّة المقدَّم.

---

(١) ش، ك: «انتقل».

(٢) ش: «ينفك».

لا يقال: لا نسلِّم أن الجسم إذا ارتفع بعض جوانبه عن جسم آخر تحته دون الجانب الآخر لزم التفكك، فإنَّ الورقة المنطبقة[1] على جسم تحتها، يرتفع بعضها دون البعض[2] مع عدم التفكك فيها.

لأنَّا نقول: نحن نفرض الكلام في الجسم الذي لا ينعطف لصلابته، كصفيحة من حديد أو صُفْر أو غير ذلك[3].

واعلم أن هذه الحُجّة إنما تستقيم على مذهب الفلاسفة[4]، وأمَّا على مذهب المتكلّمين القائلين بالجوهر الفرد فلا يتمّ شيءٌ من مقدِّمتيها، أمَّا الشَّرطيّة فلأنَّ الجسم عندهم مركَّب من أجزاء لا تتجزَّأ، فلا يوجد سطح لا مسامّ فيه، وأمَّا حقّيّة المقدّم فلأنَّ الفاعل المختار يخلق في الوسط جسماً عَقِيبَ ذلك الارتفاع.

ويرد عليها أيضاً أنْ يُقالَ: إن أردتم بالدفعة الآن فلا نسلِّم وقوع الحركة فيه، وإن / [ص: ١٤٩ب] أردتم به الزَّمان الحاضر، فلا نسلِّم أنَّه يلزم الخلاء، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ بأنَّ الزَّمان الذي يتحرك فيه الجسم الأعلى ينتقل فيه الجسم من الطَّرَف إلى الوسط؟

قال الإمام الرازي:

ولأن الجسم إذا انتقل من مكانه إلى مكان فالمكانُ المنتقل إليه إن كان خالياً قبل ذلك فقد حصل الغرض. وإن كان مملوءاً فالذي كان فيه إن لم ينتقل عنه لزم التداخل. وإن انتقل عنه فإما أن ينتقل إلى مكان الجسم المنتقل إليه، فيلزم منه الدور،

---

(١) ك: «المطبقة».

(٢) ك: «بعض».

(٣) ش، ك: «أو غيرهما».

(٤) مقابله في حاشية ص: «والمطلوب أن تستقيم الحجة على مذهب الفلاسفة لأنهم المخالفون، وكيف يتصور أن يلزموهم بمذهب أنفسهم! فلا يكون هذا الاعتراض من الكاتبي وارداً عليهم». (وواضح أن هذا التعليق ليس للمصنف).

لأنه يتوقف حركة كل واحد منهما عن مكانه على حركة الآخر عن مكانه. أو إلى مكان آخر، والكلام فيه كما في الأول، فيلزم أن البقة إذا تحركت أن يتدافع جملة كرة العالم، وهو باطل قطعاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولِأنَّ الجسم إذا انتقل إلى مكان فالمكان المنتقل إليه إن كان خالياً قبل ذلك، فقد حصل الغرَض..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الحُجّة الثَّانية الدَّالة على إثبات الخلاء، وتقريرها أنْ يُقالَ: لو كان العالم مَلاءً لامتنعت حركة الأجسام، والتَّالي باطل بالمشاهدة[1]، فالمقدّم مثله.

أمَّا الشَّرطيّة فلأنَّ الجسم إذا انتقل حينئذٍ فإمَّا أن ينتقل إلى مكان مملوءٍ أو إلى مكان فارغ. فإنْ كان الثَّاني يلزم اجتماع النقيضَيْن، لأنَّا نتكلّم على تقدير أنْ لا يكونَ في العالم فراغ. وإن كان الأوَّل فلا يخلو: إمَّا أن ينتقل ذلك الجسم عنه أو لا ينتقل، فإن كان الثاني لزم تداخل الأجسام، وإن كان الأوَّل فلا يخلو: إمَّا أن ينتقل إلى مكان هذا الجسم المنتقل، أو إلى مكان آخر. فإنْ كان الأوَّل يلزم منه الدَّوْر، لأنَّه تتوقّف حركة كلّ واحد من الجسمين عن مكانه على حركة الآخر عن مكانه. وإن كان الثَّاني كان الكلام فيه كما في الأوَّل، فيلزم أن تتدافع الأجسام بأسرها، حتى يلزم من حركة البقة الواحدة حركة جميع السَّماوات والأَرَضِين، وذلك معلوم البطلان بالضَّرورة. فعُلم أن حركة الأجسام على هذا التقدير يفضي إلى أحد هذه المحالات، فيكون محالاً.

واعلم أن هذه الحُجّة أيضاً لا تستقيم على مذهب المتكلّمين، لاحتمال أنْ يُقالَ: إن الله تعالى يُعدم الأجسام عن الأحياز المنتقل إليها، ويوجِد أجساماً في [الأحياز] المنتقل عنها. والمعلِّم الأوَّل اعترض على هذه الحُجّة بأنْ قال: لِمَ لا يجوز

---

(١) ص: «بمشاهدةٍ».

أن يتحرك إلى مكان مملوء، والجسم الذي فيه ينتقل إلى مكان آخر، ولا يلزم منه حركة جميع الأجسام، بل يتكاثف الجسم الذي قُدَّامه، ويتخلخل[1] الذي خلفه لأنَّ المادّة قابلة للمقادير المختلفة، فتخلع مقداراً أكبر وتلبس أصغر وبالعكس؟[2]

قال الإمام الرازي:

واحتجوا بأن الخلاء يحتمل التقدير، فيكون مقداراً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأنَّ الخلاء يحتمل التقدير، فيكون مقدّراً[3]».

أقول: لمّا فرغ من كلام القائلين بالخلاء شرع في تقرير كلام النفاة له، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لو كان الخلاء موجوداً لأمكن مسحه وتقديره، وكلّ ما كان كذلك كان كمّاً، ينتج: إن الخلاء لو كان موجوداً لكان كمّاً.

أمَّا الصُّغْرى فلأنَّا نعلم بالضَّرورة أن الخلاء الذي بين السَّماء والأرض أعظم من الذي بين المدينتين، / [ص: ١٥٠أ] وهو أعظم من الذي بين جداري صُفّة[4].

وأمَّا الكُبْرى فظاهرة.

---

(١) ك: «ويتحلل».

(٢) مقابله في حاشية ص: «مطلوب المتكلمين أن يلزموا الحكماء على وفق مذهبهم وتقدير صحة مقدماتهم، وقد حصل مطلوبهم لا أنهم يلزموهم (كذا) على وفق مذهب أنفسهم حتى يلزم ما ذكر الكاتبي اعتراضاً عليهم، وأكثر ما يعترض على المتكلمين يتكلفه بالتعسف، فإذا تأمل (تُؤُمّل) أدنى تأمل يكون غير وارد». (وواضح أنه تعليق لغير المصنف).

(٣) ش، ك: «مقداراً».

(٤) ضبطها كذا مجوّدة في ش. والصُّفّة من البُنْيان: شبه البَهْو الواسع الطويلِ السَّمْك. «اللسان» (صفف).

وإذا كان الخلاء بتقدير وجوده كمّاً وليس كمّاً منفصلاً لأنَّ الكمّ المنفصل هو المجتمع من وحدات غير قابلة للانقسام، والخلاء ليس كذلك.

أو نقول: الكمّ المنفصل يقبل الانقسام بحيث لا يكون بين قسميه حدّ مشترك، والخلاء ليس كذلك لأنَّه قابل للانقسام بحيث يكون بين قسميه حدّ مشترك.

فإذن الخلاء لو كان موجوداً لكان كمّاً متَّصِلاً. ولا يجوز أن يكون مُجَرَّداً عن المادّة لما بيَّنَّا من امتناع وجود البعد الخالي عن المادّة[1]، ولو كان مادِّيّاً لكان جسماً، فإذن وجود الخلاء يستلزم كونه ملاءً، فكان باطلاً.

قال الإمام الرازي:

جوابه: لا نسلم أنه محتمل للتقدير على التحقيق بل على سبيل التقدير، كما أنا نقول: لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن لكان ذلك المحيط واقعاً خارج العالم. لكن لما كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم كذا هاهنا.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا نسلِّم أنَّه يحتمل للتقدير على سبيل التحقيق..» إلى آخره.

أقول: توجيهه أنْ يُقالَ: سلَّمنا كون الخلاء قابلاً للمسح والتقدير على تقدير وجوده، لكن لا نسلِّم كونه قابلاً لذلك في التحقيق، أيفي نفس الأمر، وإنَّما يلزم ذلك إن لو لزم من صدق الشَّيء على التقدير صدقه في نفس الأمر، وهو ممنوعٌ، فإنَّه يصحّ أنْ يُقالَ: لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن لكان ذلك المحيط واقعاً خارج

---

(١) مقابله في حاشية ص: «فائدة: البعد يمتنع مجرّده عن المادة، وإلا لكان غنيّاً عن المادة لذاته ولجميع لوازم ذاته، والغنيّ عن الشيء لذاته وللوازم ذاته لا يعرض له ما يحوجه إلى ذلك الشيء، فينبغي أن لا يعرض على المادة أصلاً فيلزم أن لا يكون الجسم ذا بُعد، هذا خلف».

العالم الموجود الآن، لكن لمّا كان وقوع ذلك المحيط خارج العالم على تقدير كون قطره ضعف القطر الموجود الآن لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم، فكذا هاهنا.

والمراد من القطر هو الخطّ الذي يمرّ على مركز الكرة، وينتهي من الطَّرَفين إلى المحيط.

وهذا الجواب فيه نظر، لأنَّه لمّا سلم كونه قابلاً للمسح والتقدير على تقدير وجوده حصل غرضهم[1]، وإنهم ما ادَّعَوْا إلّا ذلك، وبه يتمّ دليلهم إذا ضمّوا هذه المقدّمة إلى سائر المقدّمات المذكورة على الوجه الذي عرفْتَه، لأنَّه حينئذٍ يلزم منه كون وجود الخلاء مستلزماً لكونه ملاءً، وإنَّهُ محالٌ، فيكون وجود الخلاء محالاً الذي هو مطلوبهم.

لا يقال: أنتم غافلون عن مراد الإمام، فإنَّ الإمام يسلّم صدق هذه المقدّمة، لكن نقول: أيش تعني بقولك: «كلّ ما هو قابل للمسح والتقدير فهو كَمٌّ»؟

إن عنيت به أن كلّ ما هو كذلك سواء كان محقّقاً أو مقدَّراً فهو كم فممنوع، وما الدَّليل عليه؟

وإن عنيت به أن كلّ ما هو كذلك من الأفراد المحقّقة في نفس الأمر كان كمّاً فهو مسلَّم، ولكن لا نسلِّم انتظامه مع الصُّغْرَى المذكورة /[ص: ١٥٠ب] قياساً، وإنَّما ينتظم معه إن لو كان الخلاء قابلاً للمسح والتقدير في نفس الأمر، وليس كذلك، بل هو قابل لذلك على تقدير وجوده، وموضوع الكُبْرى مأخوذ بحسب الأفراد الموجودة في نفس الأمر، فلا يندرج فيه القابل للمسح والتقدير على ذلك التقدير.

---

(١) مقابله في حاشية ص: «لا نسلّم أنه حصل غرضهم لأن غرضهم أن يثبتوا أن الخلاء على تقديره تحققه يكون جسماً لأنه ممسوح ومقدّر بالفعل، والإمام يمنع ذلك، ويقول: إن هذا التقدير -أعني حصول التقدير والمساحة- وهمٌ ومحال، والمحال جاز أن يستلزم المحال، وإنهم ما ادعوا الوجود التقديري حتى ينفعهم ذلك».

لأنَّا نقول: إذا سلمتم هذه الشَّرطيّة، وهي تستلزم منفصلة مانعة الخُلُوّ، من نقيض المقدّم وعين التَّالي هكذا: إمَّا أنْ لا يكونَ الخلاء موجوداً أو يكون قابلاً للمسح والتقدير، وهي مع الكُبْرى إذا أخذ موضوعها بحسب الأفراد الموجودة في نفس الأمر ينتج منفصلة مانعة الخُلُوّ من نقيض مقدّم الصُّغْرَى، ومن نتيجة التأليف بين ثاني الصُّغْرَى والكُبْرى الحمليّة وهي قولنا: إمَّا أنْ لا يكونَ الخلاء موجوداً، وإمَّا أن يكون كمّاً، وهذه المنفصلة تستلزم قولنا: كلَّما كان الخلاء موجوداً كان كمّاً لما ثبت في المنطق أن كلّ منفصلة مانعة الخُلُوّ يلزمها متَّصِلة مقدّمها نقيض أحد جزئيّ المنفصلة، وثالثها عين الجزء الآخر.

وإذا ثبتت[1] هذه المتصلة تضمّ إلى ما بعدها من المقدّمات المذكورة في دليلهم، حتى ينتج المطلوب على الوجه الذي مرّ.

قال الإمام الرازي:

تنبيه: الحركة في الملاء الذي نسبة رقته إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الماء إنما يقع لا في زمان إذا لم يكن استحقاقها الزمان لذاتها بل للعائق، لكن ذلك معلوم الفساد.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «تنبيه: الحركة في الملاء الذي نِسْبة رِقَّته إلى رقة الماء كنِسْبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الماء إنما يقع لا في زمان إذا لم يكن استحقاقها للزَّمان لذاتها، بل بسبب المُعاوِق[2]، لكن ذلك معلوم الفساد».

---

(١) ش، ك: «ثبت».

(٢) ش، ك: «بل للعائق».

أقول: هذا إشارة منه إلى الجواب عن دليل لنفاة الخلاء ذكره الإمام في «الملخَّص»، وهو أنهم قالوا: لو أمكن وجود الخلاء فالحركة فيه إمَّا أن تقع في زمان أو لا في زمان، والقسمان باطلان، فالقول بالخلاء باطل.

إنَّما قلنا: إنَّهُ يستحيل أن يقع في زمان وإلَّا فلنفرض أن المُتَحَرِّك قطع عشرة أذرع من الخلاء في ساعة واحدة، فإذا قطع مثل هذه المسافة من الماء لا بُدَّ وأن تقطع في زمان أكثر من الساعة الواحدة، وإلّا لَكان الشَّيء مع العائق كهو لا مع العائق. فلنفرض أنَّه قطعها في عشر[1] ساعات، ثم لنفرض جسماً آخر أرق من الماء بحيث تكون رِقَّته أزْيَد من رقة الماء عشر مرات، وحينئذٍ تكون نِسْبة زيادة رقة هذا الملاء إلى رقة الماء كنِسْبة زيادة زمان الحركة في الماء إلى زمانها في الخلاء، أي نِسْبة المعاوق الموجود في هذا الملاء إلى المعاوق الموجود في الماء كنِسْبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها / [ص: ١٥١أ] في الماء، وصغر زمان الحركة بحسب زيادة الرقة في المُتَحَرِّك فيه وكثرته بحسب نقصانها، وزيادة المعاوق فيه للتجربة والقياس أيضاً من حيث إن انخراق الرَّقيق أسهل من انخراق الكثيف.وإذا كان كذلك وجب أن يكون قطع تلك المسافة في هذا الملاء الرَّقيق عُشر زمان الحركة في الماء وهو ساعة واحدة، فيكون وقوع الحركة في هذا الملاء الرَّقيق لا في زمان زائد على زمان الحركة في الخلاء، بل في مثل [ذلك الزَّمان][2]، فتكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق، وإنَّهُ محالٌ.

ولو فرضنا ملاءً آخر أرق من الملاء الثَّاني لكان زمان الحركة فيه أسرع من زمان الحركة في الخلاء، فتكون الحركة مع العائق أسرع منها بدون العائق، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ك: «عشرة».

(٢) مطموس في ص.

وإنَّما قلنا: إنَّهُ يستحيل أن يقع لا في زمان لأنَّ كلّ حركة فعلى مسافة منقسمة، فيكون وقوع نصفها قبل وقوع النِّصف الآخر منها، وذلك لا يتقرر إلّا مع الزَّمان.

أجاب عنه الإمام بأن منع قوله «وإذا كان كذلك وجب أن يكون قطع تلك المسافة في هذا الملاء الرَّقيق عُشْر زمان الحركة في الماء وهو ساعة واحدة، حتى يلزم أنْ لا يكونَ زمان الحركة في الملاء الرَّقيق زائداً على زمانها في الخلاء، بل [مثل زمانها فيه».

و][1] قال: (و) إنما يلزم ذلك إن لو كان استحقاق الحركة الزَّمان بسبب المعاوق فقط، وليس كذلك، بل هي لذاتها تستحقّ قدراً من الزَّمان وبسبب المعاوق قدراً آخر. والذي ينقص بسبب لطافة ما فيها[2] من الجسم[3] ويعظم بسبب كثافة ما فيها[4] هو الزَّمان الذي يستحقّ بسبب ما في المسافة من العائق، والزَّمان الذي يستحقّها لذاتها فهو محفوظ في الحالات كُلّها.

وإذا كان كذلك فنقول: الحركة الخلائيّة واقعة في ساعة واحدة، وهي الزَّمان الذي يستحقّها هذا القدر من الحركة لما هو هو، وأمَّا في الملاء الذي رِقَّته أزيد من رقة الماء بعشر مرات فإنها تقع فيه في ساعة وتسعة أعشار ساعة، أما الساعة فبسبب استحقاق أصل الحركة، وأمَّا تسعة أعشار السَّاعة الواحدة فبسبب ما في المسافة من العائق.

[واعلم أن قول الإمام: «الحركة في الملاء الذي نِسْبة رِقَّته إلى رقة][5] الماء كنِسْبة زمان الحركة في الخلاء [إلى زمانها][6] في الماء» سهو، لأنَّ رقة ذلك الملاء أزيد

---

(١) مطموس في ص.
(٢) ك: «فيه».
(٣) ش: «من القسم».
(٤) ك: «فيه».
(٥) مطموس في ص.
(٦) مطموس في ص.

من رقة الماء، وزمان الحركة في الخلاء أقَلّ من زمانها في الماء، فكيف تتَّحِد النسبتان؟! بل الصَّحيح هكذا: الحركة في الملاء الذي نِسْبة رقته إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الماء إلى زمانها في الخلاء. أو هكذا: الحركة في الملاء الذي نسبة العائق فيه إلى العائق في الماء كنِسْبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الماء. كما ذكرناه.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الأجسام متناهية خلافاً للهند)

لنا: أنا إذا فرضنا خطاً غير متناه وفرضنا خطاً آخر متناهياً موازياً للأول، فإذا مال المتناهي عن الموازاة إلى المسامتة فلا بد من نقطة هي أول نقطة المسامتة. لكن ذلك محال، إذ لا نقطة تفرض إلا وفوقها نقطة أخرى، فتكون المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية. فإذن فرضُ خطٍ غير متناه يفضي إلى هذا المحال، فيكون محالاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الأجسام متناهية خلافاً للهند، لنا (أنّا) إذا فرضنا خطّاً غير متناهٍ وخطّاً آخر متناهياً..» إلى آخره.

أقول: من النَّاس من أثبت أبعاداً مُجَرَّدة لا نهاية لها، ومنهم من أثبتها مادِّيّة، وإلى الأوَّل صار أصحاب البعد، وإلى الثَّاني علماء / [ص: ١٥١ب] الهند. والإمام أبطل وجود الأبعاد غير[1] المتناهية سواء كانت مُجَرَّدة أو مادِّيّة لتكون أجساماً، وقال: لو وُجِدت أبعاد غير متناهِية لاستحال وجود الحركة المستديرة، والتَّالي ظاهر الفساد، فالمقدّم مثله.

أمَّا الشَّرطيّة فلأنّا على هذا التقدير إذا فرضنا في تلك الأبعاد خطّاً غير متناهٍ من الطَّرَفين، وكُرة خرج من مركزها خطّ متناهٍ موازٍ لذلك الخطّ غير المتناهي

---

(١) ش، ك: «الغير».

استحال حركة تلك الكرة، لأنَّها لو تحركت لزال الخطّ الخارج من مركزها عن موازاة الخطّ غير المتناهي إلى مسامتته لأنَّها إن تحركت إلى جهة الخطّ غير المتناهي فظاهر، وإن تحركت إلى خلاف تلك الجهة فإذا دارت نصف الدَّوْر صار الخطّ الخارج من مركزها موازياً للخطّ غير المتناهي من الطَّرَف الآخر، فإذا شرعت في النِّصف الباقي من الدَّوْر زال الخطّ الخارج من مركزها عن الموازاة إلى المسامتة من ذلك الطَّرَف، وهذا الزَّوال يوجب أن يكون في الخطّ غير المتناهي نقطة هي أوَّل نقط المسامتة، فينتج أن تلك الكُرة لو تحركت حينئذٍ للزم أن يكون في الخطّ غير المتناهي نقطة هي أوَّل نقط المسامتة، لكن ذلك محال لأنَّه لا نقطة في ذلك الخطّ إلّا وفوقها نقطة أخرى، والمسامتة مع الفوقانيّة قبل المسامتة مع التحتانيّة لأنَّ المسامتة مع الفوقانيّة تحصل بميل عن الموازاة أقَلّ من الميل الذي به تحصل المسامتة مع التحتانيّة، والميل الكثير لا يحصل إلّا بعد الميل القليل، إمَّا بالضَّرورة أو لأنَّ كلّ زاوية مستقيمة الخطّين يمكن تنصيفه بغير نهاية[1]. ولمّا كانت النقط في الخطّ غير المتناهي غير متناهِية استحال أن تكون فيه نقطة هي أول نقط[2] المسامتة، فعلم أن فرض وجود أبعاد غير متناهِية مستلزم لإمكان فرض الخطّين بالصِّفة المذكورة، ووجودهما بتلك الصِّفة يستلزم امتناع حركة تلك الكرة. ينتج: أن فرض وجود أبعاد غير متناهِية يستلزم امتناع حركة تلك الكرة. فصحّت الشَّرطيّة.

وهذه الحُجّة هي العمدة في هذه المسألة، وعليها منع قوي وهو أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن الخطّ المتناهي إذا زال من الموازاة إلى المسامتة لا بدَّ أن تكون في الخطّ غير المتناهي نقطة هي أوَّل نقط[3] المسامتة. ومستند المنع أن الزَّوال عن الموازاة إلى المسامتة إنما يحصل /[ص: ١٥٢أ] بالحركة، وكلّ حركة فإنما تقع في زمان، وكلّ

---

(١) علّق على هذا في حاشية ص: «حاشية: وقد رمز على ذلك أوقليدس في المقالة الأولى من كتابه».

(٢) ك: «نقطة».

(٣) ش: «نقطة».

زمان منقسم، فالحركة في نصفه قبل الحركة في كُلّه، فكلُّ حركةٍ منقسمةٌ[١] إلى غير النِّهاية، فاستحال أن يوجد في الخطّ غير المتناهي نقطة هي أوَّل نقط[٢] المسامتة. فالحاصل أن الذي جعلوه دليلاً لامتناعِ تالي حركة تلك الكرة، نحن نجعله مستنداً لهذا المنع.

قال الإمام الرازي:

احتج الخصم بأن الأجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها بأسرها إما أن يتميز فيه جانب عن جانب وإما أن لا يتميز. فإن كان الأول لم يكن ذلك عدماً محضاً، لأن النفي المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق، فكيف يحصل الامتياز؟ بل لا بد وأن يكون أمراً وجودياً، ولا شك في أنه يكون مشاراً إليه، فيكون مقداراً و يكون جسماً، فالخارج عن كل الأجسام جسم، هذا خلف.

وإما أن لا يتميز فيه جانب عن جانب، فهذا محال في بداهة العقل، لأن العقل الصريح يشهد بأن الطرف الذي يلي القطب الشمالي مثلا غير الذي يلي القطب الجنوبي، وإنكار ذلك مكابرة في البديهيات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجَّ الخصم بأنَّ الأجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها بأسرها إمَّا أن يتميّز فيه جانب عن جانب، وإمَّا أن لا يتميّز..» إلى آخره.

أقول: احْتَجَّ القائلون بكون الأجسام غير متناهِية بأنْ قالوا: لو كانت الأجسام متناهية لكان الخارج عن جميعها إمَّا أن يتميّز فيه جانب عن الجانب الآخر في الخارج وفي الإشارة الحسيّة أو لا يتميّز فيه جانب عن الجانب الآخر كذلك، والقسمان باطلان، فبطلَ القَوْلُ بكون الأجسام متناهية.

---

(١) ك: «فكلّ حركةٍ منقسمٍ».

(٢) ش: «نقطة».

أمَّا الشَّرطيّة فبيّنة بذاتها، وأمَّا انتفاء القسم الأوَّل من التالي فلأنَّ أحد جانبيه لو تميّز عن الجانب الآخر في الخارج لم يكن ذلك عدماً محضاً، لأنَّ العدم المحض والنَّفي الصرف[1] لا يعقل فيه الامتياز الخارجيّ ولا الامتياز بحسب الإشارة الحِسِّيّة بل يكون أمراً موجوداً. فهي إمَّا مقادير أو ذوات مقادير، فإنْ كانت مقادير لا بُدَّ لها من مادّة، فتكون أجساماً. وإن كانت ذوات مقادير كانت أجساماً، فالخارج عن جميع الأجسام جسم، وإنَّهُ محالٌ.

وأمَّا انتفاء القسم الثَّاني وهو أن لا يتميّز جانب منه عن جانب آخر فهو محال بالضَّرورة، لأنَّ العقل الصريح يشهد بأنَّ الطَّرَف الذي يلي القطب الشمالي منه مثلاً غير الطرف الذي يلي القطب الجنوبي منه، ولو جاز إنكار ذلك لجاز إنكار جميع البديهيّات كإنكار كون الجسم في الزَّمان الواحد في مكانَيْنِ وغير ذلك.

قال الإمام الرازي:

والجواب: أما المتكلمون فقد سلَّموا أحيازاً متميزة خارج العالم غير متناهية وزعموا أنها أمور تقديرية غير موجودة. وهذا ضعيف، لأن المقدر هو الذي لا وجود له إلا في الذهن، والذي لا وجود له إلا في الذهن إن لم يكن مطابقاً للخارج كان ذلك فرضاً كاذباً، وإن كان مطابقاً لزم منه وجود الأحياز في نفس الأمر، وحينئذ يعود الإلزام.

وأما الحكماء: فإنهم أصروا على أن خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب، وأن الحاكم بهذا التميز هو الوهم لا العقل، وحكم الوهم غير مقبول.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الجواب: أمَّا المتكلّمون فقد سلَّموا أحيازاً متميّزة خارج العالم غير متناهِية..» إلى آخره.

---

(١) ش، ك: «لأن العدم الصرف والنفي المحض».

أقول: ما ذكره المتكلّمون لا يمكن إيراده على شيء من مقدّمات الدَّليل المذكور للخصوم، لكن يمكن أنْ يُقالَ: نحن نقول بموجب ما ذكرتم من الدَّليل لأنَّا نثبت أحيازاً غير متناهِية خارج العالم، وإذا كان هذا قولنا ومذهبنا، فلا يكون ما ذكرتم[1] منافياً لقولنا، بل مقويّاً له.

[ثم] قال الإمام: «لكنَّهم ما قنعوا بذلك، بل قالوا: إن تلك الأحياز أمور تقديريّة غير موجودة»، واعترض عليه بأنْ قال: هذا ضعيف، لأنَّ المقدّر[2] هو الذي لا وجود له إلّا في الذِّهن، والذي لا وجود / [ص: ١٥٢ب] له إلّا في الذّهن، إن لم يكن مطابقاً للخارج كان [ذلك] فرضاً كاذباً، كفرضنا الخمسة زوجاً، أو السِّتّة فرداً، وإن كان مطابقاً لزم منه وجود الأجسام في نفس الأمر، وحينئذٍ يعود الإلزام.

واعلم أن في قوله: «المقدَّر هو الذي لا وجود له إلّا في الذِّهن» نظراً، لأنَّ المقدَّر أعمّ من هذا، لأنَّه هو الذي قدّر وجوده سواء كان له وجود في الخارج أو لم يكن له وجود فيه، وكان المقدَّر لو كان مفسَّراً بما ذكره لم تصدق المتَّصِلة عن مقدّم صادق. وبتقدير تسليم ذلك فقوله بعد ذلك: «والذي لا وجود له إلّا في الذِّهن إن لم يكن مطابقاً للخارج كان كذباً، وإن كان مطابقاً لزم وجود الأحياز في نفس الأمر» لا يصحّ حينئذٍ، لأنَّ الذي لا وجود له إلّا في الذِّهن استحال أن يكون مطابقاً للخارج، لأنَّ ما لا وجود له في الخارج استحال مطابقة غيره إياه. بل اللفظ الصَّحيح أنْ يُقالَ: ما في الذِّهن إن لم يكن مطابقاً للخارج كان كذباً، وإن كان مطابقاً عاد الإلزام المذكور. وأنت (فقد) عرفْتَ في أوَّلِ الكتابِ ما في هذا، فلا نعيده ها هنا.

وأمَّا الحكماء فقد أجابوا عن الشّكّ المذكور بأنْ قالوا: إنَّا نختار القسم الثَّاني وهو أن لا يتميّز خارج العالم جانب منه عن جانب آخر.

---

(١) ك: «ما ذُكر».

(٢) ك: «القدر».

قولكم: «العقل الصريح يشهد، بأنَّ الطَّرَف الذي يلي القطب الشمالي مثلاً غير الطَّرَف الذي يلي القطب الجنوبي» ممنوع، بل الحاكم عندنا لهذا التمييز هو الوهم[1] لا العقل، وحكم الوهم غير مقبول، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

ولكل واحد من الفريقين حُجَج أخرى ذُكِرت في الكتب المطولة، فمن أرادها فليطالعها منها.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: العالم لا يجب أن يكون أبدياً، خلافاً للفلاسفة والكرامية)

قال الإمام الكاتبي:

قال: «العالَم لا يجب أن يكون أبديّاً، خلافاً للفلاسفة والكرَّاميّة».

أقول: القائلون بأبديّة العالم اختلفوا، فمنهم من قال بقدمه أيضاً، ومنهم من قال بحدوثه.

أمَّا القائلون بقدمه فمنهم من ذهب إلى أن امتناع عدمه لكونه واجباً لذاته، وهم الصَّابئة، ومنهم من ذهب إلى أن ذلك لدوام عِلَّته، وهم الفلاسفة.

وأمَّا القائلون بحدوثه وامتناع عدمه بعد حدوثه فهم جميع الكرَّاميّة والجاحظ.

وأمَّا القائلون بجواز عدمه فقد اختلفوا في مقامين:

أحدهما: أَنَّهُ هل في العقل ما يدلّ على صحّة ذلك أم لا؟ فالذي ذهب إليه أصحابنا وأبو علي من المُعْتَزِلة هو تحقّق ذلك، وذهب أبو هاشم إلى أنَّه لا طريق إلى

---

(١) علّق على هذا في حاشية ص: «حاشية: الوهم: هو القوة التي تدرك المعاني الجزئية، كصداقة زيد وعداوة عمرو، وحكمه في غير المحسوسات قد يكون كاذباً وقد يكون صادقاً فلا يُعتمد عليه».

مَعْرِفة ذلك من جهة / [ص: ١٥٣أ] العقل، وإنَّما يُعلم صحّةُ عدمه بالسَّمع، فإنَّ السَّمع لمّا دلَّنا على عدم العالم عرفنا بذلك صحّة عدمه.

والثَّاني من مقام الاختلاف وهو أن السَّبب المفني للعالم إمَّا أن يكون أمراً وجوديّاً، أو أمراً عدميّاً.

أمَّا الثَّاني: فهو أن ينعدم العالم لعدم شرط من شرائط بقائه، ثم ذلك الشَّرط إمَّا أن يكون قائماً به، أو لا يكون قائماً به.

والثَّاني مذهب قوم، فإنهم زعموا أن الجواهر تبقى ببقاء موجود لا في محلّ، فإذا عدم ذلك البقاء وجب عدم الجواهر.

والأوَّل مذهب أصحابنا حين قالوا: الجواهر تبقى بتجدد الأعراض عليها، فإذا أراد الله إعدامها لا يخلق الأعراض فيها، فتنعدم لانعدام شرطها[١].

ثم ها هنا اختلاف آخر على تقدير أنها تنعدم لانعدام الأعراض، فإنَّ إمام الحرمين ذهب إلى أنَّه يجب اتِّصاف الجوهر بنوع من كلّ جنس من أجناس الأعراض إذا كان قابلاً لها، فعلى هذا ينتفي الجوهر بانتفاء أي نوع كان من الأعراض، وهو أحد الأقوال للقاضي.

ومن أصحابنا من قال: الجوهر إنما يبقى ببقاء قائم به، وذلك البقاء يتجدَّد حالاً فحالاً، فإذا لم يخلق الله تعالى البقاء وجب انتفاء الجوهر، وإليه ذهب أكثر أصحابنا، وأبو القاسم الكَعْبِيّ من المُعْتَزِلة.

وقال القاضي أبو بكر: شرط استمرار الجوهر حصول الأكوان له، والأكوان غير باقية، فإذا لم يخلق الله تعالى الأكوان في الجوهر لزم انتفاء الجوهر.

---

(١) ك: «شرائطها».

وأمَّا الأوَّل وهو أن يكون السَّبب المُفْني للعالم أمراً وجوديّاً، وحينئذٍ إمَّا أن يكون قادراً مختاراً أو ضدّاً -كالسَّواد المفني للبياض عن المحلّ-. فإنْ كان قادراً مختاراً فإمَّا أن يكون إعدامه إيَّاهُ بغير واسطة كالإحداث، فإنَّه أوجده بلا واسطة، فكذلك يعدمه بغير واسطة، وإمَّا أن يكون بواسطة. والأوَّل أحد الأقوال للقاضي أبي بكر من أصحابنا، ومذهب محمود الخيّاط.والثَّاني: مذهب أبي الهذيل العلاّف، فإنَّه يقول: الله تعالى يقول للأجسام: «افنَ» فيفنى، كما قال له[1]: «كن» فكانت.

وإن كان الثَّاني -وهو أن يكون ذلك الإعدام لطرآن الضدّ- فهو الذي صار أكثر المُعْتَزِلة إليه، ويسمّون ذلك فناءً. ثم اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال، لأنَّ ذلك الفناء إمَّا أن يكون حاصلاً في المحلّ أو لا يكون حاصلاً في المحلّ.

والأوَّل مذهب ابن الإخشيد[2] من المُعْتَزِلة، فإنَّه زعم أن الفناء يحصل في جهة معيّنة، فإذا أراد الله تعالى عدم الجواهر خلق الفناء في تلك الجهة وانعدمت الجواهر بأسرها.

والثَّاني / [ص: ١٥٣ب] مذهب مسيَّب، فإنَّه زعم أن الله تعالى إذا أراد أن يعدم الجواهر خلق فيها فناءً فانعدم كلّ واحد من تلك الجواهر في الزَّمان الثَّاني من خلق الفناء فيه.

وأمَّا القول الثَّالث وهو أن يخلق الله تعالى فناءً لا في الحيِّز ولا في المحلّ فهو مذهب أبي علي وأبي هاشم، فإنهما زعما أن الله تعالى يحدث الفناء لا في محلّ، فتفنى الجواهر كُلّها حال حدوث الفناء. ثم هذا القسم يحتمل قِسْمَيْن فإنه إمَّا أنْ يُقالَ: الفناء الواحد كافٍ في إعدام كلّ الجواهر، أو يقال: لإعدام كلّ واحد من الجواهر

---

(١) ش، ك: «لها».

(٢) ضبطها مجوّدة في ص (وهي بخط المؤلف): «ابن الأَحْسَنْدِ». وفي ش: «الإخشيد»، وهو الصواب، وهو: أحمد بن علي بن بيغجور الإخشيد، شيخ المعتزلة، أبو بكر، توفي سنة ٣٢٦هـ. يُنظر «سير أعلام النبلاء» للذهبي ١٥/ ٢١٧-٢١٨

فناء على حِدة. والأوَّل مذهب أبي هاشم وقاضي القضاة، والثَّاني مذهب أبي علي وأصحابه.

فهذا ما يتعلّق بنقل المذاهب في هذه المسألة.

قال الإمام الرازي:

لنا: أن ما لم يكن أزلياً لا يجب أن يكون أبدياً، لأن ما لا يكون أزلياً كانت ماهيته قابلة للعدم أبداً، وذلك القبول من لوازم تلك الماهية، فتكون الماهية قابلة للعدم أبداً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لنا أنَّه لّما لم يكن أزليّاً وجب أنْ لا يكونَ أبديّاً..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا الدَّليل أنْ يُقالَ: لو لم يكن العالم أزليّاً لما كان أبديّاً، والمقدّم حقّ فالتَّالي مثله.

أمَّا الشَّرطيّة فلأنَّ العالم إذا لم يكن أزليّاً كان معدوماً ثم صار موجوداً، وكلّ ما كان كذلك كانت ماهِيَّته قابلة للعدم، ينتج: لو لم يكن العالم أزليّاً لكانت ماهِيَّته قابلة للعدم وكلّ ما كان ماهِيَّته قابلة للعدم فإنَّ ذلك القبول من لوازم ماهِيَّته وإِلَّا لزم الانقلاب من إمكان العدم إلى امتناع العدم، وهو محال. ينتج: أن العالم لو لم يكن أزليّاً، فقابليّة ماهِيَّته للعدم من لوازم ماهِيَّته، وكلّ ماهيّة قابليتها للعدم من لوازمها لم تكن أبديّة لأنَّ المراد بالأبدي ما يمتنعُ عليه العدم، فصحّ أن العالم لو لم يكن أزليّاً لما كان أبديّاً، وأمَّا حقّيّة المقدّم فلِما بيَّنَّاه من حدوث العالم.

واعلم أن هذا الدَّليل يبطل مذهب الصَّابئة لأنَّهم اعتقدوا امتناع عدمه لأنَّه واجب لذاته، لا مذهب الفلاسفة، فإنهم يسلمون جواز العدم على العالم بالنَّظر إلى ذاته، ولكنَّهم يقولون: يمتنع عدمه لامتناعِ عدم عِلَّته. ومن البيِّن أن هذا الدَّليل لا يفيد ذلك.

ويمكن أنْ يُقالَ في إبطال مذهب الفلاسفة: إن فاعل العالم وموجده ليس موجباً بالذَّات وإلّا لَكانت الأجسام قديمة وقد بيّنّا حدوثها. فهو إذن فاعل بالاختيار، والفاعل بالاختيار يجوز أن يعدم الأجسام وأن لا يعدمها، فبطل قولهم: إنَّهُ[(١)] يمتنع عدمه لاستحالة عدم[(٢)] عِلَّته.

قال الإمام الرازي:

أما الفلاسفة فقد احتجوا بأمور، أحدها: أن المؤثر في العالم موجِب بالذات، فيلزم من دوامه دوام العالم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «أمَّا الفلاسفة فقد احْتَجّوا / [ص: ١٥٤أ] بأمور:

أحدها: أن المُؤَثِّر في العالم موجب بالذَّات فيلزم من دوامه دوام العالم».

أقول: تقرير هذا الوجه أنْ يُقالَ: لو كان المُؤَثِّر في وجود العالم موجباً بالذَّات لزم دوام العالم بدوام مُؤَثِّره، لكن المقدّم حقّ، فالتَّالي مثله.

أمَّا الشَّرطيّة فظاهرة لامتناعِ عدم المعلول مع بقاء عِلَّته.

وأمَّا حقّيّة المقدّم فلأنَّ المُؤَثِّر في وجود العالم لو كان قادراً فلا يخلو: إمَّا أن يقدر على الإيجاد في الأزل أو لا يقدر عليه، وكلاهما محالان. أمَّا الأوَّل فلأنَّ المعنى من الإيجاد الإخراج من العدم إلى الوجود، وذلك ينافي الأزليّة. وأمَّا الثَّاني فلأنَّ عدم تمكّنه وقدرته عليه إمَّا أن يكون لعدم المقتضى[(٣)] أو لوجود المانع. والأوَّل محال

---

(١) ش: «بأنه».

(٢) ش: «لاستحال عدم».

(٣) علّق على هذا في حاشية ص: «أي: لعدم القدرة».

لأنَّه إخراج للقادر عن القادريّة. وكذلك[1] الثَّاني لأنَّ ذلك المانع إن كان واجباً لذاته امتنع زواله، فوجب أن لا يصحّ منه وجود العالم، وإن كان ممكناً كان له مُؤَثِّر، وذلك المُؤَثِّر إن كان قادراً كان المانع حادثاً لامتناعِ أن يكون القديم فعلاً للمختار، وحينئذٍ لا يكون الامتناع أزليّاً، وإذا لم يكن الامتناع أزليّاً كان قادراً على الإيجاد في الأزل، والمقدَّر خلافه. وإن كان موجباً لزم من دوامه دوام ذلك المانع، ومن دوام المانع دوام الامتناع، فكان ينبغي أن لا يصحّ منه وجود العالم[2] أصلاً. ولمّا بطل كون المُؤَثِّر في وجود العالم قادراً تعيّن كونه موجباً بالذات، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

وثانيها: أنه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان، فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً، هذا خلف.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثانيها: أنَّه لو عدم الزَّمان لكان عدمه بعد وجوده بعديّة بالزَّمان، فيكون الزَّمان موجوداً حال ما فرض معدوماً، هذا خلف».

أقول: تقرير هذا الوجه أنْ يُقال: لو امتنع العدم على الزَّمان لامتنع عدم العالم، لكن المقدّم حقّ فالتَّالي مثله.

أمَّا الشَّرطيّة فلأنَّا قد بيَّنَّا أن الزَّمان من لواحق الحركة، فتكون الحركة شرطاً لوجود الزَّمان، وما كان شرطاً لما كان واجباً لذاته كان واجباً لذاته، فالحركة واجبة لذاتها. ثم إنها من لواحق الجسم، فيكون الجسم أيضاً واجباً لذاته، بهذا[3] التقدير

(١) ش: «وكذا».
(٢) ش: «لا يصح وجود العالم منه».
(٣) ش، ك: «لهذا».

بعينه، وما كان واجباً لذاته امتنع عدمه. فعلم امتناع عدم العالم على هذا التقدير فصحّت الشَّرطيّة.

وأمَّا حقّيّة المقدّم فلأنَّ الزَّمان لو عدم لكان عدمه بعد وجوده، وهذه البعديّة ليست بالمعلوليّة ولا بالطبع، لأنَّ ما كان كذلك جاز تحقّقه مع ما كان قبلاً، والعدم امتنع تحقّقه مع الوجود، /[ص: ١٥٤ب] فإذن هذه البعديّة بعديّة بالزَّمان، فيلزم أن يكون الزَّمان موجوداً حال كونه معدوماً، وهو محال. فإذن يمتنع عدمه بعد وجوده فصحّت حقّيّة المقدّم أيضاً.

قال الإمام الرازي:

وثالثها: أن كل ما يقبل العدم فإن إمكان عدمه حاصل قبل عدمه، وذلك الإمكان لا بد له من محل، أي لا بد من شيء محكوم عليه بأنه ممكن الاتصاف بذلك العدم، وليس هو وجود ذلك الشيء، لأن الذي يمكن اتصافه بالشيء لا بد وأن يكون باقياً مع ذلك الشيء، ووجود ذلك الشيء لا يتقرر مع عدمه، فإذن لا بد من شيء آخر يقوم به إمكان عدمه وذلك هو الهيولى، فإذن كل ما صح عليه العدم فله هيولى، فلو صح العدم على الهيولى لافتقر إلى هيولى أخرى لا إلى نهاية، وهو محال. فإذن: الهيولى لا تقبل العدم. ثم قد ثبت أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية. فإذن: عدم الجسم محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثالثها: أن كلّ ما يقبل العدم فإنَّ إمكان عدمه حاصل قبل عدمه..» إلى آخره.

أقول: تقريره: أنْ يُقال: لو صحّ العدم على العالم للزم اجتماع النقيضَيْن، وإنَّهُ محالٌ.

أمَّا الشَّرطيّة فلأنَّ كلّ ما صحّ عليه العدم فإنَّ إمكان عدمه حاصل قبل عدمه، وإلَّا لزم الانقلاب من الواجب إلى الممكن، وإنَّهُ محالٌ. والإمكان يستدعي

محلًّا ثبوتيّاً لكونه صفة ثبوتيّة على ما مرَّ بيانه مراراً، ولِأنَّ المعنى من قولنا: «إن الإمكان لا بُدَّ له من محلّ» هو أنَّه[1] لا بُدَّ من شيء يحكم عليه بأنَّه ممكن الاتِّصاف بذلك العدم. فحينئذٍ ذلك الشَّيء الذي يحكم عليه بهذا الحكم إمَّا أن يكون وجود ذلك الشَّيء القابل للعدم أو غيره. والأوَّل محال، لأنَّ ما يمكن اتِّصافه بأمر لا بُدَّ أن يكون باقياً مع ذلك الشَّيء، ووجود الشَّيء لا يتقرّر مع عدمه، والعلم بهاتين القضيتين بديهيّ.

ولمّا بطل هذا القسم تعيّن القسم الثَّاني، وهو أن يكون المحكوم عليه بإمكان الاتِّصاف بالعدم أمراً مغايراً لوجود ذلك الشَّيء، وذلك الشَّيء هو الذي نسميه بالهيولى. فإذن كلّ ما يصحّ عليه العدم فله هيولى، والهيولى لا يصحّ عليها العدم وإلّا لَكان لها هيولى أخرى لِمَا مرَّ بعينه، والكلام في الهيولى الثَّانية كالكلام في الأولى، فيلزم التَّسلسُل، [وإنَّهُ محالٌ]. فإذن كلّ ما يقبل العدم فله هيولى غير قابلة للعدم، وقد ثبت أن الهيولى لا تنفكّ عن الصُّورة الجسميّة، فيلزم وجوب وجود الجسم على تقدير جواز عدمه، فصحّت الشَّرطيّة.

قال الإمام الرازي:

واحتج المتكلمون[2] على وجوب أبدية العالم بأن عدم العالم بعد وجوده إما أن يكون بإعدام معدم أو بطريان ضد أو بانتفاء شرط. والأقسام الثلاثة باطلة، فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال.

إنما قلنا إنه لا يجوز أن يعدم بإعدام المعدِم لأن الإعدام إن كان أمراً وجودياً لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم، وإلا لكان الوجود عين العدم، بل غايته أنه يقتضي عدم الجوهر، فيكون ذلك إعداماً بالضد، وليس هذا هو القسم الأول بل هو

---

(١) ك: «محل ثبوته أنه».

(٢) في بعض النسخ «الكرامية»، وفي بعضها «المسلمون». والصواب هذا.

القسم الثاني. وإن لم يكن وجودياً كان عدماً محضاً، فيمتنع إسناده إلى المؤثر لأنه لا فرق في العقل بين أن يقال: «لم يفعل شيئاً البتة». وبين أن يقال: «فعل العدم». وإلا فيكون أحد العدمين مخالفاً للثاني فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت، فيكون للعدم ثبوت، هذا خلف.

وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يعدم بحدوث الضد لوجهين:

الأول: أن حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر، فلو كان انتفاء ذلك الضد الآخر معللاً بحدوث هذا الضد لزم الدور، وهو محال.

الثاني: وهو أن التضاد حاصل من الجانبين، فليس انتفاء أحدهما بالآخر بأولى من العكس، فإما أن ينتفي كل واحد منهما بالآخر، وهو محال لأن المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر، والمؤثر حاصل مع وجود الأثر، فلو حصل العدمان معاً لحصل الوجودان معاً، فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة، وهو محال. أو لا ينتفي واحدٌ منهما بالآخر فيلزم اجتماع الضدين.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «واحتجَّ المتكلمون على وجوب أبديّة العالم، بأنَّ عدم العالم بعد وجوده إمَّا أن يكون بإعدام معدم، أو بطرآن ضدّ، أو بانتفاء شرط، والثَّلاثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الوجه الذي تمسّك به أصحاب أبي الحسين[1] البَصْريّ وغيره من المتكلّمين، وتقريره أنْ يُقالَ: لو انتفى العالم بعد وجوده، فانتفاؤه لا يخلو: إمَّا أن يكون لإعدام أمر معدم لوجود[2] أو بسبب طرآن ضدّ له، أو بسبب انتفاء شرط من شروط وجوده. والأقسام الثَّلاثة باطلة، فالقول بانتفاء العالم بعد وجوده محال.

---

(١) ش: «أبي الحسن».

(٢) ش: «لوجوده».

أمَّا الشَّرطيّة فظاهرة، لأنَّ عدمه بغير هذه الثَّلاثة / [ص: ١٥٥أ] غير معقول.

وأمَّا انتفاء القسم الأوَّل فلأنَّ الإعدام إمَّا أن يكون أمراً وجوديّاً أو أمراً عدميّاً.

والأوَّل محال، لأنَّه حينئذٍ لا بُدَّ أن تكون بينه وبين عدم العالم نِسْبة ما وإلَّا لم يكن إعداماً له، وتلك النِّسْبة لا يجوز أن تكون [أمراً وجوديّاً] لأن ذلك الأمر الوجودي [لا يكون] عين عدم العالم لامتناعِ أن يكون الأمر العدميّ عين الأمر الوجوديّ، بل يكون ذلك لأنَّ ذلك الأمر الوجوديّ اقتضى عدم العالم، وحينئذٍ يكون ذلك إعداماً بالضدّ، وذلك ليس هو القسم الأوَّل الذي نتكلّم فيه، بل القسم الثَّاني.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم انحصار الأمر الوجوديّ المعدم للعالم في الضِّد، وما الدَّليل عليه؟ اللَّهُمَّ إلّا أن نفسِّر ضدّ[1] الشَّيء بما يلزم من وجوده عدمه، لكن يكون ذلك تغييراً للاصطلاح[2]، ويتضرّر به في انتفاء القسم الثَّاني على ما ستعرفه.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ الإعدام إذا لم يكن أمراً وجوديّاً كان عدماً محضاً فيمتنع استناده إلى المُؤَثِّر، لأنَّه لا فرق في العقل بين أنْ يُقالَ: لم يفعل» وبين أن يقال: «فعل العدم» وإلَّا فيكون أحد العَدَمَيْنِ مخالفاً للآخر، فيكون لكلِّ واحد من العَدَمَيْنِ تعيّن وثبوت، فيكون العدم ثبوتيّاً، هذا خلف.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم أنَّه لا فرق بين أنْ يُقالَ: «لم يفعل» وبين أن يقال: «فعل العدم» فإنَّ الفرق بينهما واضح بيِّنٌ عند العقل.

---

(١) لها قراءتان: نفسِّر ضدَّ، يُفسَّر ضدٌّ.

(٢) علّق هنا في حاشية ص: «حاشية: لأن الضدّين هما الأمران الوجوديان اللذان يجوز تعاقبهما على محل واحد ويمتنع اجتماعهما فيه، ويكون بينهما غاية الخلاف، كالسواد والبياض، لا كالسواد والحمرة».

قوله: «وإلّا لَكان لكلِّ واحد من العَدَمَيْنِ تعيّن وثبوت» ممنوع إن عنى بهما التعيّن[1] والثُّبوت الخارجيَّين، ومسلّم إن عنى بهما[2] التعيّن[3] والثُّبوت الذِّهنيّين، ولا نسلِّم أنَّه محال، فإنَّ لكلِّ واحدٍ من الأعدام تعيّناً وثبوتاً في الذِّهن.

وله تقرير آخر وهو أنْ يُقالَ: لو كان الإعدام أمراً عدميّاً لكان عدماً لشيء لا يوجد الجوهر إلّا بعد وجوده، حتى يكون عدمه مقتضياً لعدمه، ولو كان كذلك لكان ذلك غير القسم الأوَّل الذي نتكلّم فيه بل القسم الثَّالث، لأنَّا لا نعني بعدم العالم لانعدام شرطه إلّا عدمه لعدم شيء توقّف وجوده عليه.

وأمَّا (انتفاء) القسم الثَّاني وهو (أن يكون) عدمه لطرآن الضدّ فلوجهين[4]:

أحدهما: أن التضادّ بين الشَيْئَيْنِ إنما يكون من الجانبين، [وكل واحد من هذين الضدَّين قابل للعدم، وهو ظاهر][5]، وحينئذٍ إن لم يتوقّف حدوث الضدّ الطَّارئ على انتفاء الضدّ الآخر جاز وجوده مع وجود الآخر، وحينئذٍ يلزم أنْ لا يكونَ الضدّ ضدّاً، أو يلزم اجتماع / [ص: ١٥٥ب] الضِّدّين في محلّ واحد، وكلاهما محالان. وإذا توقف حدوث الضدّ الطارئ على انتفاء الضدّ الآخر استحال أن يكون انتفاء الضدّ الآخر معلَّلاً بحدوث الضدّ الطارئ وإلَّا لتوقّف عليه فيلزم توقّف كلّ واحد منهما على الآخر، وإنَّهُ دور محال.

الثَّاني لبيان أن عدم العالم بطرآن الضدّ محال: هو أن الطَّارئ كما أنَّه ضدّ للعالم، فكذلك العالم ضدّ له، لأنَّ التضادّ حاصل من الطَّرَفين، وإذا كان كذلك فليس انتفاء العالم بذلك الضدّ أولى من اندفاع ذلك الضدّ بوجود العالم، فإمَّا أن

(١) ش: «التعيين».
(٢) ك: «به».
(٣) ش: «التعيين».
(٤) ش: «لوجهين».
(٥) من ش، وهو في ص ولكن خطّ عليه خطاً علامة الحذف.

ينتفي كلّ واحد منهما بالآخر، وهو محال لأنَّ المُؤَثِّر في عدم كلّ واحد منهما وجود الآخر والعلة واجب الحصول مع المعلول، فيلزم عدم كل واحد منهما عند وجود كلّ واحد منهما، وهو محال. أو لا ينتفي واحد منهما بوجود الآخر، فيلزم جواز وجود كلّ واحد منهما[1] مع وجود الآخر، فيلزم جواز اجتماع الضِّدّين، وهو محال.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم أن التضادّ على ما ذكرتم من التفسير يجب أن يكون حاصلاً من الطَّرَفين لجواز أمرين وجود أحدهما يستلزم عدم الآخر، ووجود الآخر لا يستلزم عدم الأوَّل، هذا وإن لم نجد له مثالاً، لَكنَّه غير ممتنع عقلاً، فلا بُدَّ له من البرهان.

فإنْ قُلْتَ: برهان ذلك أنَّه إذا صدق مثلاً: «كلَّما كان (أ)(ب) لم يكن (ج)(د)» وجب أن يصدق: «كلَّما كان (ج)(د) لم يكن (أ) (ب)»، وإلَّا فـ «قد يكون إذا كان (ج) (د)فـ(أ)(ب)»، و«كلَّما كان (أ)(ب) لم يكن (ج)(د)»، ينتج: «قد يكون إذا كان (ج)(د) لم يكن (ج)(د)»، وإنَّهُ محالٌ.

قلت: لا نسلِّم استلزام كذب القضيّة الثَّانية لما ذكرتم من الموجبة الجزئيّة فإنَّ نقيض قولنا: «كلَّما كان (ج)(د) لم يكن (أ)(ب)» هو قولنا: «قد لا يكون إذا كان (ج)(د) لم يكن (أ)(ب)»، وهو لا يستلزم قولنا: «قد يكون إذا كان (ج) (د)فـ(أ)(ب)» لجواز عدم استلزام الشَّيء الواحد لشيء من النقيضَيْن، فإنَّ كون الإنسان ناطقاً لا يستلزم كون الحمار ناهقاً ولا عدمه. سلَّمنا لزومها إياها، لكن لا نسلِّم استحالة قولنا: «قد يكون إذا كان (ج)(د) لم يكن (ج)(د)» فإنَّ الملازمة الجزئيّة بين النقيضَيْن ثابتة بالقياس المنتظم من الشَّكل الثَّالث، والأوسط فيه مجموع النقيضَيْن.

---

(١) ك: «منها».

قال الإمام الرازي:

لا يقال: الحادث أقوى من الباقي لأن الحادث حال حدوثه متعلق السبب، والباقي ليس كذلك. ولأن الحادث حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم بخلاف الباقي. ولأنه يجوز أن يكون عدد الحادث أكثر فيكون أقوى.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يقال: الحادث أقوى من الباقي لأنَّ الحادث حال حدوثه متعلّق السَّبب، والباقي ليس كذلك..» إلى آخره.

أقول: هذا منع للمقدّمة القائلة بأنَّه ليس انتفاء أحد هذين الضِّدّين بالآخر أولى من العكس مع ذكر المستند / [ص: ١٥٦أ] من وجوه ثلاثة.

وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن انتفاء الباقي الذي هو العالم بالضدّ الحادث ليس أولى من انتفاء الضدّ الحادث بالباقي، وظاهر أنَّه أولى لوجوهٍ ثلاثة:

أحدها: أن الحادث أقوى من الباقي، لأنَّه متعلّق بالسَّبب، والباقي منقطع التعلّق عن السَّبب ضرورة استغنائه عنه، والشَّيء مع وجود السَّبب أقوى من الشَّيء لا مع وجود سببه.

الثَّاني: أن الحادث يمتنع عدمه، لأنَّه لو عدم مع أنَّه حادث لزم أن يكون عدمه مقارناً لوجوده، وإنه محال. وليس كذلك الباقي، فإنه لو عدم لا يلزم أن يكون عدمه مقارناً لوجوده.

الثَّالث: أنَّه يحتمل أنْ يُقالَ: إن الله تعالى خلق للحادث أعداداً أكثر من أعداد الجواهر، فهو لكثرة أعداده يكون أولى بإعدام[1] الجواهر من العكس.

---

(١) ك: «أولى من إعدام».

قال الإمام الرازي:

لأنا نجيب عن الأول: بأنا بيَّنَّا أن الباقي حال بقائه أيضا متعلق السبب.

وعن الثاني: أنا لا نقول: الحادث يوجد ويعدم معاً، بل نقول: الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود.

وعن الثالث: أنه بناءً على جواز اجتماع المثلين، وهو محال. وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون لانتفاء الشرط لأن ذلك الشرط لا يكون إلا العرض، لأن الشرط هو الخارج عن ماهية الشيء فيكون عرضاً،فيكون الجوهر محتاجاً إلى العرض، وكان ذلك العرض محتاجاً إلى الجوهر، فيلزم الدور وهو محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لأَنَّا نجيب عن الأوَّل: بأَنَّا بيَّنَّا أن الباقي حال بقائه متعلّق السَّبب، وعن الثَّاني: أَنَّا لا نقول: الحادث يوجد ويعدم معاً، بل نقول: الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود، وعن الثَّالث: أَنَّه بناءٌ على جواز اجتماع المثلين، وهو محال».

أقول: هذه الأجوبة اعتراضات على الوجوه المذكورة لمستند المنع، لا جواباً عنه، وإنَّهُ غير مسموع عند أهل النَّظر، ومع ذلك فنحن نقرّر كلّ واحدٍ منها.

أمَّا الجواب عن الأول فتوجيهه: أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن الباقي منقطع التعلّق عن السَّبب، فإنَّا بيَّنَّا أن الباقي حال بقائه متعلّق السَّبب لأَنَّه ممكن، وكل ممكن لا بُدَّ له من سبب (به) يترجّح وجوده على عدمه.

وأمَّا الجواب عن الثَّاني فتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن الباقي لو أعدم الضدّ الحادث يلزم أن يكون عدم الحادث مقارناً لوجوده، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان إعدامه إيَّاهُ حال حدوثه، وليس كذلك، بل المراد من إعدامه إيَّاهُ أنَّه يمنعه من الدخول في الوجود. سلَّمنا ذلك، لكن لا نسلِّم أن الباقي ليس كذلك فإنَّ الباقي لو عدم مع أنَّه باقٍ يلزم[1] أن يكون عدمه مقارناً لوجوده.

---

(١) ش، ك: «لزم».

وأمَّا الجواب عن الثَّالث فتوجيهه: أنْ يُقالَ: لا نسلِّم قيام ما ذكرتم من الاحتمال، فإنَّه لو جاز ذلك لجاز اجتماع المثلين والأمثال، وإنَّهُ محالٌ بالضَّرورة.

واعلم أن هذا الاحتمال منقول عن المُعْتَزِلة، فإنَّ قوماً منهم جوّزوا اجتماع المثلين في المحلّ الواحد، حتى قالوا: يجوز أن يطرأ على المحلّ الواحد أعداد من البياض فينعدم[1] ما كان فيه من السَّواد الواحد ويترجّح جانب البياض على الباقي بسبب كثرة أعداده. وقوماً آخرين / [ص: ١٥٦ب] منعوا من اجتماع المثلين في محلّ واحد، لكن قالوا بجواز اجتماع أعداد من الضدّ قائمة بأنفسها. وكلا القولين باطلان لامتناعِ اجتماع المثلين، سواء كانا قائمين بالمحلّ أو بنفسَيْهما[2].

وأمَّا انتفاء القسم الثَّالث وهو عدم العالم لانتفاء شرط من شرائط وجوده، قال الإمام في بيانه: «إن ذلك الشَّرط لا يكون إلّا العَرَض، فيكون الجوهر محتاجاً إلى العَرَض، وكان العَرَض محتاجاً إلى الجوهر، فيلزم الدَّوْر، وإنَّهُ محالٌ».

وقال آخر في بيانه: «إن ذلك الشَّرط إمَّا أن يكون واحداً معيّناً، أو غير معيّن. والأوَّل محال، لأنَّه لا واحد إلّا ويجوز بقاء الجوهر عند عدمه، فلا يكون محتاجاً إليه. والثاني محال أيضاً، لأنَّ ما لا تعيّن له لا يوجد، وما لا يوجد استحال احتياج غيره إليه». وكلاهما ضعيفان.

أمَّا الأوَّل فلأنَّا لا نسلِّم انحصار ذلك الشَّرط في العَرَض، وما الدَّليل عليه؟

وأمَّا الثَّاني فلأنَّا لا نسلِّم صدق قوله: «إنَّهُ لا واحد إلّا ويجوز بقاء الجوهر عند عدمه»، بل كذبه ظاهر، فإنَّ الجوهر يحتاج إلى أمور معيّنة، فعند انتفائها ينتفي الجوهر.

---

(١) ش: «فيعدم».

(٢) ك: «بنفسها»، ش: «بأنفسها».

إن عنى بالتعيّن التعيّن عندنا فنختار القسم الثَّاني وهو أن ذلك الشَّرط غير معيّن.

قوله: «ما لا تعيّن له لا يوجد» ممنوع، فإنَّه لا يلزم من كون الشَّيء غير معيّن بالنِّسْبة إلى عقولنا عدم كونه غير معيّن في نفسه حتى لا يوجد.

وقد تمسّك جالينوس على أن الأفلاك لا تقبل العدم بأنْ قال: لو كانت قابلة للفناء في المستقبل لظهر النُّقصان فيها عند تطاول الدهور والأعصار، ولو كان كذلك لكانت الأفلاك الآن أصغر ممَّا شاهده القدماء من المنجمين، ولمّا كان التَّالي باطلاً، فكذا المقدّم.

قال الإمام الرازي:

والجواب عن الثلاثة الأولى ما تقدم في مسألة الحدوث.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن الثَّلاثة[1] الأولى ما تقدّم في مسألة الحدوث».

أقول: يريد بالجواب عن الأوَّل أنْ يُقالَ: أيش تعني بقولك: إنَّه إمَّا أن يقدر على الإيجاد في الأزل، أو لا يقدر؟ تعني به أنَّه في الأزل إمَّا أن يكون قادراً أو لا يكون؟ أو تعني به أنه في الأزل إما أن يكون قادراً على الإيجاد فيه أو لا يكون؟

إن عنيت به الأوَّل فنختار أنَّه قادر.

قولكم: «المعنى من الإيجاد إخراج من العدم إلى الوجود، وذلك ينافي الأزليّة».

(١) ش: «عن النكتة».

قلنا: مسلَّم، ولكن لماذا يلزم منه أنْ لا يكونَ قادراً في الأزل؟ وإنَّما يلزم ذلك إن لو لزم من كونه قادراً في الأزل كونه قادراً على الإيجاد في الأزل، وليس كذلك، بل هو قادر في الأزل على الإيجاد في «لا يزال».

وإن عنيت به الثَّاني فنختار أنَّه ليس بقادر.

قولكم: «عدم تمكّنه وقدرته إمَّا أن يكون/ [ص: ١٥٧أ] لعدم المقتضي أو لوجود المانع».

قلنا: لا نسلِّم الحصر، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان معلَّلاً بعِلة، وهو ممنوعٌ فإنَّ عدم كون الشَّيء متمكّناً وقادراً أمر عدميّ، والأمور العدميّة لا حاجة بها إلى العِلّة، وإذا كان كذلك فلا يعلَّل.

سلَّمنا كونه معلَّلاً، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون معلَّلاً بوجود مانع يمنع زواله؟

قوله: «لو كان كذلك لوجب أن لا يصحّ منه وجود العالم».

قلنا: في الأزل أمَّا مطلقاً حتى يمتنع منه وجود العالم في «لا يزال» فممنوع، وعدم لزومه منه ظاهر.

ويريد بالجواب عن الثَّاني أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن كون الشَّيء قبل غيره وكونه بعد غيره يقتضي أن تكون تلك القبليّة والبعديّة بالزَّمان، فإنَّ أجزاء الزَّمان بعضها متقدّم على البعض وبعضها متأخّر عن البعض، مع امتناع أن يكون ذلك التَّقدُّم والتأخّر بالزَّمان لامتناعِ أن يكون للزَّمان زمان.

ويريد بالجواب عن الثَّالث أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن الإمكان لا بُدَّ له من محلّ ليقوم به، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان أمراً وجوديّاً، وهو ممنوعٌ، ونحن قد بيَّنَّا كونه أمراً عدميّاً، والأمر العدميّ لا يستدعي محلًّا.

قال الإمام الرازي:

وعن الرابع أنْ نقولَ: لم لا يجوز أن يعدم بإعدام الفاعل؟

قوله: الإعدام إما أن يكون أمراً وجودياً أو لا يكون. قلنا: هذا يقتضي أن لا يعدم شيء البتة، لأنه يقال: إذا عدم الشيء فهل يتجدد أمر أم لا يتجدد، فإن لم يتجدد أمر فهو لم يعدم، وإن تجدد فالمتجدد عدم أو وجود؟ لا جائز أن يكون عدماً لأنه لا فرق بين أن يقال: لم يتجدد. وبين أن يقال: تجدد العدم. وإلا فأحد العدمين يخالف الآخر، وهو محال. وإن كان وجوداً كان حدوثاً لموجود آخر لا عدماً للموجود الأول.

سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز أن يفنى بحدوث الضد؟

قوله في الوجه الأول: حدوث الحادث يتوقف على عدم الباقي. قلنا: لا نسلم، فإن عندنا عدم الباقي معلول الحادث، والعلة وإن امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة بها إلى المعلول.

قوله في الوجه الثاني: المضادة مشتركة بين الجانبين، قلنا: لم لا يجوز أن يكون الحادث أقوى لحدوثه؟ وإن كنا لا نعرف لِمِّية كون الحدوث سبباً للقوة.

سلمنا فساد هذا القسم، لكن لم لا يجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط؟ بيانه: هو أن العرض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه، فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر.

قوله: «يلزم منه الدور».

قلنا: لم لا يجوز أن يقال: الجوهر والعرض متلازمان وإن لم يكن لأحدهما حاجة إلى الآخر، كما في المضافين ومعلولي العلة الواحدة؟ فإذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر. وبالله التوفيق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الجواب عن الرَّابع: أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يعدم بإعدام الفاعل..؟» إلى آخره.

أقول: أمَّا الجواب عن الشُّبهة الكلاميّة: فطريقه أن نقول[1]: لِمَ لا يجوز أن ينعدم بإعدام فاعل كما صار إليه القاضي أبو بكر؟

قوله: «الإعدام إمَّا أن يكون أمراً وجوديّاً أو عدميّاً».

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون عدميّاً ومتميّزاً عن غيره؟

قوله: «لو تميّز أحد العَدَمَيْنِ عن الآخر لكان لكلٍّ منهما ثبوت».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان كلّ متميّز ثابتاً في الخارج، وهو ممنوعٌ، فإنَّ الامتياز في العدمات واقع، ألا ترى أن عدم الشَّرط يوجب عدم المشروط، وعدم العِلّة عدم المعلول، وعدم غيرهما لا يوجب ذلك؟ ولولا أن بعضها متميّز عن البعض وإلَّا لما كان كذلك.

ولأنه لو صحّ ما ذكرتم من الدَّليل لزم أن لا يعدم الشَّيء بعد وجوده البتّة، لأنَّه يقال: إذا انعدم شيء فإمَّا أن يتجدد أمر من الأمور، أو لا يتجدد، فإنْ لم يتجدد أمر فهو لم يعدم بعد وجوده، والعلم به ضروريّ. وإن تجدد أمر من الأمور فالمتجدّد لا يخلو: إمَّا أن يكون أمراً عدميّاً أو وجوديّاً.

والأوَّل محال، إذ لا فرق بين أنْ يُقالَ: «لم يتجدد أمر من الأمور»، وبين أنْ يُقالَ: «تجدد العدم»، وإلَّا لزم أن يكون أحد العَدَمَيْنِ مخالفاً للآخر وممتازاً عنه، والامتياز في العدم الصِّرف والنَّفي المحض محال.

---

(١) ش: «أن يقال».

والثَّاني أيضاً محال لأنَّه لو كان أمراً وجوديّاً لكان ذلك إيجاداً لأمر آخر لا إعداماً للموجود الأوَّل، وليس كلامنا فيه، ولمّا كان ذلك باطلاً فكذا ما ذكرتموه.

سلَّمنا فساد هذا القسم، لكن لِمَ لا يجوز أن ينعدم الشَّيء بطرآن ضدّه؟

قوله: «في الوجه الأوَّل حدوث الضدّ الطَّارئ / [ص: ١٥٧ب] يتوقّف على عدم الباقي».

قلنا: لا نسلِّم، وهذا لأنَّ عندنا عدم الباقي معلول للضدّ الطَّارئ، والعِلّة لا يتوقّف وجودها على المعلول، وإن امتنع انفكاكها عنه.

فإنْ قلت: لو لم يتوقّف حدوث الضدّ الطَّارئ على عدم الباقي لجاز وجوده بدون عدم الباقي، وذلك يستلزم جواز اجتماع الضِّدّين، وإنَّهُ محالٌ.

قلنا: لا نسلِّم جواز وجوده بدونه حينئذٍ، وإنَّما يلزم ذلك إن لو لم تكن ذاته مستلزمة، فإنَّ العِلّة وإن لم يتوقّف وجودها على وجود المعلول، لكن ذاتها تستلزم وجود المعلول، فيمتنع وجودها دون وجود المعلول.

قوله في الوجه الثَّاني من الوجهين الدَّالّين على امتناع عدمه لطرآن ضدّه: «إن المضادّة إنما تكون[1] من الجانبين، فليس إعدام الباقي بطرآن الضدّ أولى من اندفاع الضدّ الطَّارئ ببقاء الضدّ الثابت[2]».

قلنا: لا نسلِّم، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: جانب الحادث لحدوثه أقوى، وإن لم نعرف كميّة كون الحدوث سبباً للقُوّة؟

سلَّمنا فساد هذا القسم أيضاً، لكن لِمَ لا يجوز أن ينعدم لانتفاء الشَّرط؟ وإعدامه به ظاهر، لأنَّ العَرَض لا يبقى زمانَيْنِ، والجوهر ممتنع الخُلُوّ عنه، فإذا لم يخلق الله تعالى العَرَض ينتفي الجوهر لذلك.

---

(١) ش، ك: «المضادة دائماً تكون».

(٢) ك: «الثالث» تحريف.

قوله: «لو كان كذلك يلزم الدَّوْر».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم الدَّوْر إن لو احتاج كلّ واحد منهما إلى الآخر، وهو ممنوعٌ. ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: الجوهر والعَرَض متلازمان وإن لم يكن لأحدهما حاجة إلى الآخر كالمُضَافَيْنِ ومعلولي عِلة واحدة؟ والمتلازمان يلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر لا لاحتياجه إليه بل لكونه لازماً له ووجوب انتفاء الملزوم عند انتفاء اللَّازم.

وأمَّا ما ذكره جالينوس فشرطيته ممنوعة، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان الفلك قابلاً للنقصان، وهو ممنوعٌ.

قال الإمام الرازي:

تقسيم الأجسام

الجسم إما بسيط، وهو الذي يشابه كل واحد من أجزائه كلَّه في تمام الماهية. وإما مركب، وهو الذي لا يكون كذلك.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «تقسيم الأجسام: الجسم إمَّا بسيط وهو الذي يشابه كل واحد من أجزائه كلَّه في تمام الماهية وإمَّا مركَّب وهو الذي لا يكون كذلك».

أقول: الجسم إمَّا بسيط وإمَّا مركَّب، ولا نعني بالمركَّب ها هنا ما يقابل البسيط الحقيقيّ، وهو الذي لا تركيب فيه أصلاً لأنَّا لو عنينا به ذلك لكان معنى هذا الكلام: أن الجسم منقسم إلى ما فيه تركيب وإلى ما ليس فيه ذلك، وليس كذلك، بل كلّ جسم مركَّب بالاتِّفاق، أمَّا عند المتكلّمين فمن الجواهر الفردة، وأمَّا عند الفلاسفة فمن الهيولى والصُّورة، بل نعني به ما يكون مقابلاً / [ص: ١٥٨أ] للبسيط بمعنًى آخر، وهو الذي تشابه كلّ واحد من أجزائه الجسمانيّة[١] كُلّه في تمام الماهيّة، أو الذي يكون كلّ واحد من أجزائه يساوي كُلّه في الاسم والحد، كالماء والهواء، والعظم، والعصب، واللحم وإنما[٢] قيّدنا الأجزاء في التَّعريف الذي ذكره الإمام بالجسمانيّة لِئَلَّا ينتقض بالهيولى والصُّورة فإنَّ كلّ واحد[٣] منهما[٤] جزء للجسم، وليس مشابهاً لكُلّه في تمام الماهيّة.

---

(١) علّق على ما هنا في حاشية ص: «حاشية: أي: الأجزاء التي هي جسم».

(٢) ك: «فإنما».

(٣) ش: «واحدة».

(٤) ص: «منها».

وعرّف المركَّب بأنَّه الذي لا يكون كذلك، أي: هو الجسم الذي لا يكون كلّ واحد من أجزائه الجسمانيّة مشابهاً لكُلّه في تمام الماهيّة، كالبدن واليد والرِّجل، وغير ذلك من الأعضاء الآليّة، وإنَّما قَدَّمَ تعريف البسيط لأنَّ تعريفه تعريف بالملكة، وتعريف المركَّب تعريف العدم، فكان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، وقد تقرّر أن الملكة أعرف من العدم، والأعرف واجب التقديم على الأخفى.

قال الإمام الرازي:

وأما البسيط فإما فلكي وإما عنصري.

أما الأجسام الفلكية، فقد زعمت الفلاسفة أنها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة، ولا يصح عليها الخرق والالتئام والكون والفساد.

قال الإمام الكاتبي

قال «أمَّا البسيط فإمَّا فلكيّ وإمَّا عنصري. أمَّا الأجسام الفلكيّة فقد زعمت الفلاسفة أنها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارّة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا تقبل الخرق والالتئام والكون والفساد».

أقول: لمّا فرغ من تعريف البسيط والمركَّب شرع في تقسيم الأجسام البسيطة الفلكيّة وإلى الأجسام العنصريّة، وهذا البحث يُعرف في كتب الفلاسفة بمباحث السَّماء والعالم، ولم يتعرض للأعضاء[1] البسيطة والأعضاء المركَّبة، لا لأنَّها ليست من أقسام الجسم البسيط بل لأنَّ ذلك من مباحث صناعة الطب.

ثم بدأ بأحكام الأجسام البسيطة الفلكيّة بسبقها على العناصر وشرفها عليها، وقال إن الفلاسفة قالوا: إنها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حَارّة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا تقبل الخرق والالتئام والكون والفساد.

---

(١) ك: «ولا يتعرض الأعضاء».

قال الإمام الرازي:

واحتجوا بأن الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الإشارة فتكون موجودة، لأن النفي المحض لا تميز فيه. وهي غير منقسمة، وإلا لكان المتحرك إذا وصل إلى أحد نصفيها وبقي متحركاً فإما أن يقال: إنه الآن متحرك عن الجهة فتكون الجهة ذلك الحد لا ما وراءه، أو إليها، فحينئذ لا يكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة ما وراءه. فثبت أن الجهة حد غير منقسم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأنَّ الجهة مقصد المُتَحَرِّك، ومتعلّق الإشارة فتكون[1] موجودة..».

أقول: الغرض من هذا بيان كون الجهة أمراً موجوداً، واحتجَّ عليه بوجهين، أحدهما:

قوله: «الجهة مقصد المُتَحَرِّك» وتقريره أنْ يُقالَ: الجهة ممَّا يقصدها المُتَحَرِّك بالحصول فيها، والنَّفي المحض والعدم الصِّرف لا يكون مقصداً بالحصول فيه، ينتج من الشَّكل الثَّاني: أن الجهة ليست نفياً محضاً / [ص: ١٥٨ب] وعدماً صِرفاً. وإذا لم يكن كذلك كانت من الأمور الوجوديّة ضرورة.

لا يقال: لا نسلِّم صدق الكُبْرى، فإنَّ العدم قد يكون مقصوداً للمُتَحَرِّك، فإنَّ المُتَحَرِّك من السَّواد إلى البياض يقصد البياض، وهو غير موجود.

لأنَّا نقول: هذا غير متوجّه علينا، لأنَّا ما ادَّعَيْنَا أن الأعدام لا تقصد، بل قلنا: الأعدام لا يقصدها المُتَحَرِّك لأنْ يحصل فيها، وما ذكرتموه من الصُّورة المُتَحَرِّك يقصد وجود ذلك الأمر المعدوم، لا أن يحصل فيه.

(١) ك: «فكانت».

قوله: «ومتعلّق الإشارة» إشارة إلى الوجه الثَّاني من هذين الوجهين، وتقريره أنْ يُقالَ: الجهة يمكن الإشارة إليها إشارة حِسِّيّة، ولا شيء من العدم المحض والنَّفي الصِّرف يمكن الإشارة إليه إشارة حِسِّيّة فالجهة ليست نفياً محضاً، بل هي أمر وجوديّ.

قوله: «وهي غير منقسمة الجهة» التي بيَّنَّا أنها موجودة ليست بمنقسمة في مأخذ الحركة، لأنَّها لو كانت منقسمة فإذا وصل المُتَحَرِّك إلى أقرب أجزائها منه فإمَّا أن لا يبقى مُتَحَرِّكاً أو بقي مُتَحَرِّكاً، فإنْ كان الأوَّل كان ذلك الجزء هو الجهة لا ما وراءه، فالجهة ليست بجهة، هذا خلف. وإن كان الثاني فإما أن يقال: إنه يتحرك عن الجهة، أو يقال: إنه يتحرك إلى الجهة. فإن كان الأول: تكون الجهة هو ذلك الحدّ[1]، وما وراءه لا يكون جهة ولا أيضاً من الجهة. وإن كان الثَّاني فحينئذٍ لا يكون ذلك الجزء من الجهة بل الجهة ما وراءه، فصحَّ أن الجهة غير منقسمة في مأخذ الحركة.

قال الإمام الرازي:

ثم بينوا أنه لا بد من محدد كُرِيٍّ يحدد الفوق والتحت بمحيطه ومركزه.

قال الإمام الكاتبي:

ثم قال: «وبينوا أنَّه لا بُدَّ من مُحَدِّدٍ كُرِيٍّ يتَّحدَّد به الفوق والتحت بمحيطه ومركزه»

أي: لا بُدَّ من محدِّد كُرِيّ يتعيّن بمحيطه غاية القرب وبمركزه غاية البعد، وبرهان ذلك أن نقول: إمَّا أن يفتقر إلى جسم محدد يتعيّن في الملاء والخلاء المتشابه الجهة التي بيَّنَّا شأنها أو لا يفتقر إلى ذلك، والقسم الثَّاني باطل لأنَّه ليس بعض الحدود المفترضة منه في ذلك الخلاء والملاء المتشابه بأنْ تكون جهة أولى من العكس،

---

(١) ك: «الجزء».

فتعيّن الأوَّل. وحينئذٍ نقول: ذلك الجسم المحدد إمَّا أن يكون كُرِيّاً، أو لا يكون. والثَّاني باطل لأنَّ ما لا يكون كُرِيّاً لا يتحدَّد به إلّا جهة واحدة وهي القرب منه، وأمَّا البعد عنه فلا يتحدد به أصلاً.

وإذا كان كُرياً فإمَّا أن يكون واحداً أو أكثر من واحد. / [ص: ١٥٩أ] والثَّاني محال، لأنَّه إن أحاط أحدهما بالآخر كان المحيط كافياً في ذلك التحدّد، لأنَّه يتَّحدد غاية البعد بمركزه وغاية القرب بمحيطه، وإذا كان كذلك فلا يكون للمحاط به تأثير في ذلك التحدّد لامتناعِ تحصيل الحاصل.

وإن لم يُحط أحدهما بالآخر كان كلّ واحد منهما[1] مختصّاً بمقدار معيّن من البعد والقرب دون ما هو أَقَلّ منه أو أكثر بالنِّسْبة إلى الآخر، وذلك الاختصاص إنما يكون لامتياز ذلك الحيِّز عن سائر الأحياز بخاصّيّة، فتكون الجهة متحدّدة قبلهما لا بهما. ولأنَّه لو كان كذلك لما حصل بكلٍّ واحدٍ منهما، إلّا غاية القرب منه فقط دون غاية البعد. ولمّا بطل ذلك تعيّن أن يكون المحدّد جسماً واحداً كُريّاً[2] يتعيّن بمحيطه غاية القرب، وبمركزه غاية البعد، وهو المطلوب. فعلم أنَّه لا بُدَّ من جسم محدّد للجهات.

قال الإمام الرازي:

ثم قالوا: وهذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة، وإلا لكانت الجهتان -أعني ما عنه وما إليه- حاصلتين له لا به.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وهذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة، وإلّا لَكانت الجهتان -أعني: ما عنه وإليه- حاصلتين له لا به».

---

(١) ك: «منها».

(٢) ش، ك: «جسماً كريّاً واحداً».

أقول: اعلم أنَّه لمّا فرغ من بيان وجود المحدّد، شرع في بيان حكم من أحكامه وهو أن المحدد المذكور لا يقبل الحركة المستقيمة، لأنَّ كلّ مُتَحَرِّك على الاستقامة فهو منتقل من جهة إلى جهة، فلو كان المحدد مُتَحَرِّكاً على الاستقامة لكان منتقلاً من جهة إلى جهة، ولو كان كذلك لكانت الجهتان -أعني الجهة التي انتقل منها والتي انتقل إليها- حاصلتين له، فلا يكون هو محدّداً للجهات، وقد فرضناهُ محدّداً لها، هذا خلف.

فثبت أن الحركة المستقيمة على هذا الجسم محال.

قال الإمام الرازي:

وإذا لم يكن قابلاً للحركة المستقيمة لزم أن لا يكون ثقيلاً ولا خفيفاً، لأن الثقيل هو الذي ينزل إلى الوسط، والخفيف هو الذي يصعد عنه، وذلك حركة مستقيمة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وإذا لم يكن قابلاً للحركة المستقيمة لا يكون ثقيلاً، ولا خفيفاً..».

أقول: لمّا فرغ ممَّا يتوقّف عليه تقرير المطالب المذكورة شرع في تقريرها وقال: إذا لم يكن المحدد قابلاً للحركة المستقيمة لزم منه أنْ لا يكونَ ثقيلاً ولا خفيفاً، لأنَّ الثقيل هو الذي يتحرك إلى الوسط[1] بالحركة المستقيمة، والخفيف هو الذي يتحرك عن الوسط بالحركة المستقيمة، وليس الفلك المحدد بقابل للحركة المستقيمة على ما بيَّنَّاه. ينتج من الشَّكل الثَّاني: الفلك المحدد لا يكون ثقيلاً ولا خفيفاً.

وإذا لم يكن ثقيلاً ولا خفيفاً لزم منه أنْ لا يكونَ حَاراً ولا بارداً.

أمَّا أولاً فلأنَّ الحرارة توجب الخِفة، والبرودة توجب الثِّقل بالاستقراء.

---

(١) علّق هنا في حاشية ص: «حاشية: أي: إلى المركز».

وأمَّا ثانياً فلأنَّه لو كان حارّاً أو بارداً لكان / [ص: ١٥٩ب] في غاية الحرارة أو[1] البرودة، والتَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشَّرطيّة: أن طبيعته لو اقتضت السُّخونة أو البرودة مع أنَّه جرم بسيط خالٍ عن العوائق والموانع وجب أن يحصل له كمال السُّخونة أو كمال البرودة، لأنَّ الفاعل إذا لقي القابل خالياً عن العائق وجب حصول كمال الأثر فيه. ثم إن السُّخونة أيضاً مسخّنة والبرودة أيضاً مبرّدة، وكلّ واحد[2] منهما معاضدة للطبيعة في اقتضاء السُّخونة أو البرودة فوجب ازديادهما.

وأمَّا فساد التالي فلأنَّ الفلك لو كان في غاية الحرارة لكان أعلى الهواء أسخن من الهواء الملاصق للأرض، بل كان يجب أن يحرق هذه العناصر كُلّها لأنَّها في وسط الفلك كالقطرة في البحر. ولأنَّه لو كان في غاية البرودة لاستولى البرد والجمود على العناصر، ولو كان كذلك لما كان تتكون الحَيَوانات.

وأمَّا أنَّه ليس برطب ولا يابس لأنَّ الرَّطب هو الذي يقبل الأشكال بسهولة، واليابس هو الذي يقبلها بعسر، وشيءٌ منهما لا يتمّ إلّا بالحركة المستقيمة، التي هي على الفلك المحدد محال.

قال الإمام الرازي:

وأن لا يقبل الخرق والالتئام، لأن ذلك حركة مستقيمة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولم يقبل الخرق والالتئام لأنَّ ذلك حركة مستقيمة».

---

(١) ش: «و».

(٢) ك: «واحدة».

أقول: أمَّا الخرق فلأنَّه لو قبل الخرق لتخرّقت الأجزاء المتخرقة عند نفوذ الخارق فيه إلى الجوانب بالحركة المستقيمة، فتكون الحركة المستقيمة عليه جائزة، وقد بيَّنَّا استحالة ذلك.

وأمَّا الالتئام فلأنَّه لو قبل الالتئام لتحرّكت الأجزاء التي منها يحصل الالتئام في مواضعها، إمَّا كُلّها إلى موضع يحصل فيه الالتئام، أو بعضها إلى موضع البعض الآخر، وكيف كان يكون ذلك بالحركة المستقيمة فتكون الحركة المستقيمة جائزة عليه، وقد أبطلناه.

لا يقال: اللَّازم ها هنا جواز الحركة المستقيمة على أجزاء المحدّد لا على المحدد، وأنتم بيَّنتم استحالتها على المحدد فقط.

لأنَّا نقول: ما ذكرناه من البرهان كما دلَّ على استحالة المستقيمة على المحدّد فقد دلَّ أيضاً على استحالتها على أجزائه.

قال الإمام الرازي:

وإذا لم يقبل الخرق والالتئام كان بسيطاً، لأن كل مركب قابل للانحلال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وإذا لم يقبل الخرق والالتئام كان بسيطاً، لأنَّ كلّ مركَّب قابل للانحلال».

أقول: الفلاسفة لما أثبتوا أن الفلك المحدد للجهات لا يقبل الخرق والالتئام استنتجوا منه كونه بسيطاً، على معنى أنَّه غير مركَّب من أجسام مختلفة الطبائع/ [ص: ١٦٠أ] بأنْ قالوا: كلّ مركَّب يصحّ عليه الانحلال، وذلك لا يتأتى إلّا بالحركة المستقيمة، فكل مركَّب صحّ عليه الحركة المستقيمة فينعكس بعكس النَّقيض إلى قولنا: كلّ ما لا يصحّ عليه الحركة المستقيمة فليس بمركَّب. ثم تركّب قياساً هكذا: الفلك المحدّد لا تصحّ عليه الحركة المستقيمة، ولكل ما لا تصحّ عليه الحركة المستقيمة فليس بمركّب ينتج: الفلك المحدد ليس بمركَّب، فهو إذن بسيط.

قال الإمام الرازي:

وكل بسيط فكل جزء يفرض فيه يمكن أن يحصل على الوضع الذي حصل عليه الجزء الآخر، وكل ما كان كذلك كان قابلاً للحركة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وكلّ بسيط وكلّ جزء يفرض فيه يمكن أن يحصل على الوضع الذي حصل عليه الجزء الآخر..» إلى آخره.

أقول: الغرض من تركيب هذا الدَّليل بيان أن الفلك قابل للحركة. وبيَّن كُبراه بقياس في الشَّكل الأوَّل، صُغراه قوله: «وكلّ بسيط وكلّ جزء يفرض فيه يمكن أن يحصل على الوضع الذي حصل عليه الجزء الآخر». وكبراه قوله: «وكلّ ما كان كذلك كان قابلاً للحركة».

أمَّا الصُّغْرَى فلأنَّ البسيط على ما ذكرنا من التفسير هو الذي تكون أجزاؤه متشابهة في تمام الماهيّة، وكلّ أجزاء هذا شأنها[1] وجب أن يصحّ على كلّ واحدٍ منها ما صحّ على الآخر لأنَّ المتساويات في تمام الماهيّة يجب اشتراكها في جميع اللوازم، وإلَّا لزم تخلّف اللَّازم عن الملزوم، وإنَّهُ محالٌ. وكلّ جزء يفرض ملاقياً لجزء آخر أو مسامتاً له فإنَّه يجب أن يصحّ على سائر الأجزاء تلك الملاقاة والمسامتة. فعلم أن كلّ جزء يفرض في البسيط يمكن أن يحصل على الوضع الذي حصل عليه الجزء الآخر.

وأمَّا الكُبْرى فظاهرة.

ولمّا صحّت المقدّمتان أنتجتا أن كلّ بسيط فهو قابل للحركة.

ثم نقول: الفلك بسيط، وكلّ بسيط قابل للحركة، ينتج: إن الفلك قابل للحركة، وهو المطلوب.

---

(١) ك: «شأنه».

قال الإمام الرازي:

وكل ما كان كذلك ففيه ميل يحركه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وكلّ ما كان كذلك ففيه مَيْل[1] محرك».

أقول: هذه المقدّمة كُبْرى قياس منتج، كقولنا: الفلك فيه ميل محرك، وتقريرها أن نقول: كلّ ما كان قابلاً للحركة ففيه ميل محرك، لأنَّه لو لم يكن فيه ميل محرك لما كان قابلاً للحركة، لأنَّه لو جازت الحركة عليه حينئذٍ فلا يخلو: إمَّا أن يقع في زمان أو لا في زمان. والقسمان باطلان بالتقرير الذي مرَّ في الحُجّة التي حكيناها عن نفاة الخلاء، فعلم أن كلّ ما لا ميل فيه فهو غير قابل للحركة، فينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما هو قابل للحركة ففيه ميل محرك. ثم نقول: الفلك قابل للحركة، وكلّ ما هو قابل للحركة ففيه ميل [محرّك]، ينتج: إن الفلك فيه ميل/ [ص: ١٦٠ب] محرك، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

وكل ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وكلّ ما كان كذلك فهو مُتَحَرِّك بالاستدارة».

أقول: هذا إشارة إلى كُبْرى قياس منتج لقولنا: «الفلك مُتَحَرِّك»، ثم إلى بيان أن تلك الحركة ليست بالاستقامة، فهي بالاستدارة. وبيان ذلك: هو أن الميل[2] قُوّة محركة، والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لما بيَّنَّا أنَّه بسيط، ومتى وجدت القُوّة

---

(١) ك: «مثل» تصحيف.

(٢) ك: «المثل».

المحركة خالية عن العائق وجب أن تقتضي التَّحريك.ثم نقول: الفلك فيه ميل محرك، وكلّ فلك فيه ميل محرك فهو مُتَحَرِّك، يلزم من هذا القطعُ بكون الفلك مُتَحَرِّكاً، وتلك الحركة لا يجوز أن تكون مستقيمة لما بيَّنَّا أن الفلك لا يقبلها، فإذن هي حركة مستديرة، فالفلك مُتَحَرِّك بالاستدارة، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

وكل متحرك بالاستدارة فحركته ليست بطبيعية، وإلا لتحرك بالطبع إلى ما هرب عنه بالطبع، فيكون الطبيعة الواحدة طالبة للشيء الواحد وهاربة عنه، وهو محال. ولا قسرية، لأن القسر ما يكون على خلاف الطبع، وهناك لا طبع فلا قسر. فتلك الحركة إرادية، فالسماء حيوان متحرك بالإرادة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وكلّ مُتَحَرِّك بالاستدارة فحركته ليست طبيعيّة..» إلى آخره.

أقول: الغرض من هذا الكلام بيان أن الفلك حيوان مُتَحَرِّك بالإرادة.

وقبل الخوض في بيانه فاعلم أن الحركة إمَّا طبيعيّة أو قسريّة أو اختياريّة، لأنَّ المحرك للجسم إمَّا أن يكون معنىً قائماً به ليس مستفاداً من غيره أو لا يكون كذلك. فإنْ كان الأول فإنْ كان له شعور بذلك فهو الحركة بالاختيار، وإن لم يكن له شعور فهو الحركة بالطبع، وإن كان الثَّاني فهو الحركة القسريّة.

إذا ثبت هذا فنقول: إن حركة الفلك بالاستدارة ليست طبيعيّة لأنَّ الحركة الطَّبيعيّة هربٌ عن حالة مُنافرة وطلب لحالة ملائمة، وكلاهما محالان في المستديرة[1].

أمَّا الأوَّل فلأنَّ كلّ نقطة يتحرك عنها الجسم بالحركة المستديرة، فحركته عنها عين حركته إليها، والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوباً بالطبع، فتلك الحركة ليست هرباً بالطبع عن شيء.

---

(١) ش، ك: «المستدير».

لا يقال: الجِرْم المستقيم الحركة يطلب بالطبع بحركته نقطة، وعند وصوله إليها يفارقها بالطبع، فصار المطلوب متروكاً بالطبع.

لأنَّا نقول: لا نسلِّم لزوم ذلك، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كانت الطَّبيعة وحدها مبدأً للحركة، وليس كذلك، بل المبدأ للحركة هو الطَّبيعة بمشاركة الأحوال الغير الطَّبيعيّة، ولتلك الأحوال درجات في القرب والبعد. فالطَّبيعة عند تحريكها الجسم إلى نقطة معيّنة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة، وإذا أوصلت الجسم إلى تلك النُّقْطة لم تبق تلك الحالة، بل حصلت حالة أخرى غير ملائمة الطَّبيعة معها تقتضي الحصول في حدّ آخر. وإذا كان كذلك كان الطَّالب بالطبع / [ص: ١٦١أ] إلى الوصول في الجزء الأوَّل غير الهارب عنه بالطبع، لأنَّ الطَّالب هو الطَّبيعة مع الحالة الأولى والهارب الطَّبيعة مع الحالة الثَّانية، وأحدهما غير الآخر وإن اشتركا في الطَّبيعة.

أو نقول: الحركة التي بها يطلب بالطبع الوصول إلى الحدّ الأوَّل غير الحركة التي بها يطلب الهرب عنه، والمدَّعى أن الطَّبيعة بالحركة الواحدة لا تجعل الشَّيء الواحد مطلوباً بالطبع ومهروباً عنه بالطبع.

وأمَّا الثَّاني وهو أن لا تكون الحركة المستديرة طلباً لحالة ملائمة فلوجهين:

أحدهما: أن الطَّبيعة إذا أوصلت الجسم إلى الحالة المطلوبة سكَّنتْه، والمستديرة ليست كذلك لأنَّها غير منقطعة.

الثَّاني: أن الطلب الطَّبيعيّ لكمال فائت لا بُدَّ أن يكون على أقرب الطرق، وإلّا لَكانت الطَّبيعة صارفة عنه، فتكون الطَّبيعة محركة إليه وصارفه عنه، وإنَّهُ محالٌ. وأقرب الطرق هو المستقيم، فكلّ حركة [طبيعيّة][1] مستقيمة، وينعكس بعكس النَّقيض: أن ما لا يكون مستقيماً لا يكون طبيعيّاً، لكن المستديرة ليست مستقيمة فلا تكون طبيعيّة.

---

(١) مطموس في ص.

ونقول أيضاً: إنها -أعني حركة الفلك بالاستدارة- ليست قسريّة، لأنَّ القسريّة هي التي تكون على خلاف الطَّبيعيّة، ولمّا لم يكن هناك طبيعة استحال أن يوجد ما يعاندها، فامتنع كونها قسريّة.

ولما بطل كونها طبيعيّة وقسريّة تعيّن كونها إراديّة، فحركة الفلك إذن إراديّة، فالسَّماء حيوان مُتَحَرِّك بالإرادة.

وفي الكتاب العزيز ما يدلّ على ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [يس:٤٠]، والجمع بالواو والنون للعقلاء في لغة العرب، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِى سَٰجِدِينَ ﴿٤﴾﴾ [يوسف:٤].

والإمام ترك برهانهم على أن الأفلاك لا تقبل الكون والفساد، وأرسطو ذكر لبيان ذلك وجهين:

أحدهما: أن الفلك لو كان كائناً لصحّت عليه الحركة المستقيمة، واللَّازم باطل لِمَا مرَّ، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أن كلّ متكوّن جسم، وكلّ جسم فله حَيِّز طبيعيّ، فللمتكوّن حَيِّز طبيعيّ، فتكوّنه إمَّا أن يكون في حَيِّزه الطَّبيعيّ أو في حَيِّز غير طبيعيّ، وأيّاً ما كان يلزم صحّة الحركة المستقيمة عليه. أمَّا إذا كان في حيزه الطَّبيعيّ فلأنَّ قبل تكوّنه فيه لا يكون خالياً لاستحالة الخلاء، ففيه جسم، فإذا حصل هذا المتكون فيه لا يبقى ذلك الجسم فيه لاستحالة التداخل بل يخرج عنه. وحينئذٍ إن لم يكن من نوع هذا المتكون فحين حصل فيه قد أخرج [عنه] الجسم[1] الذي هذا المكان مكان طبيعيّ له، ولا شَكَّ أن ذلك الجسم يطلب العود إليه بميل مستقيم، وهذا المتكوّن من نوعه وإلّا لَكان المكان الواحد طبيعيّاً لجسمين مختلفين بالنَّوْع، وإنه محال.

---

(١) بعده زيادة في ك: «الذي يطلب العود».

وإذا كان من نوعه يصحّ عليه أيضاً الحركة المستقيمة، لأنَّ كلّ ما صحّ على شخص من نوع، صحّ على سائر أَشْخَاصه، وإن كان ذلك الجسم من نوع المتكون فإذا حصل المتكون فيه، فقد خرج ذلك الجسم عنه بالحركة المستقيمة، فالمتكون أيضاً يكون قابلاً لها [لما عرفْتَ.

وأمَّا إذا كان تكوّنه في حَيِّز غير طبيعيّ فلأنَّه يتحرك بالطبع إلى حيزه الطَّبيعيّ، وإِلَّا لما كان المكان][1] الطَّبيعيّ مطلوباً بالطبع، فيكون مُتَحَرِّكاً بالاستقامة، فإذن كلّ كائن ففيه ميل مستقيم، فإذا جعلناه كُبْرى لقولنا: لو كان الفلك كائناً لكان كائناً، أنتج الشَّرطيّة المذكورة.

الثَّاني: أن الفلك (لو كان كائناً) فقبل[2] أن حصلت الصُّورة الفلكيّة فمادّتُه[3] إمَّا أن تكون في حيّزه الذي هو فيه الآن على هذا الشَّكل أو لا تكون كذلك. والأوَّل باطل، وإلّا لَكان الفلك فلكاً قبل صيرورته فلكاً، وإنَّهُ محالٌ. فكذا الثَّاني، لأنَّ انتقاله إليه لا بُدَّ أن يكون بحركة مستقيمة، وذلك على المحدّد محال.

قال الإمام الرازي:

والجواب عن هذه الكلمات مستقصى في كتبنا الكلامية والحكمية.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن هذه الكَلِمَات مستقصًى في كتبنا الكلاميّة والحكمِيّة».

أقول: نحن نلتقط من كتب الإمام أجوبة هذه الكَلِمَات ونكتبها، فنقول [أولاً][4]: لا نسلِّم أن الجهة لو كانت منقسمة في ما حدّ الحركة ووصل المُتَحَرِّك إلى

---

(١) مطموس في ص.
(٢) ش، ك: «قبل».
(٣) ش، ك: «في مادته».
(٤) مطموس في ص.

أقرب جزئيّها، فحركته إمَّا عنها أو إليها، ولِمَ لا يجوز أن تكون حركته في الجهة، لا عنها وإليها؟

سلّمناه، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون التحدد[1] بجسمين كُرِّيَّين يحيط أحدهما بالآخر؟

قوله: «لو كان كذلك لكان المحيط كافياً في التحديد، فلا يكون للمحاط به أثر في ذلك».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان الفلك الأعلى يقدم على غيره من الأفلاك في الوجود، حتى إذا وجد الأعلى وحصل الغرض /[ص: ١٦١ب] به امتنع أن يوجد الآخر لامتناعِ اجتماع العِلَّتَيْن على معلول واحد، أمَّا إذا وجدا معاً فلا يلزم ذلك. والشَّيخ أبو عليّ نصَّ في النمط السَّادس من «الإشارات» على أنَّه ليس للفلك الأعلى تقدّم على الفلك المحاط به.

ولَئِن سلَّمنا، لكن الفلك المحيط استحال أن يكون محدّداً للجهات بالحركة المستقيمة، لأنَّ مطلوب النَّار إمَّا أن يكون مقعر الفلك المحيط أو مقعر فلك القمر. والأوَّل محال، وإلّا لَكانت (النار) أبداً خارجة عن حيزها الطَّبيعيّ، وهو قسر دائم، وإنَّهُ خلاف المشهور بين الفلاسفة. فتعيّن الثَّاني، وحينئذٍ يكون المحدد للجهات بالحَقِيقة فلك القمر.

ولَئِن سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يحصل التحدد بجسمين كُريين لا يحيط أحدهما بالآخر؟

قوله: «لأنَّ اختصاص كلّ واحد منهما بمقدار معيّن من القرب والبعد[2] بالنِّسْبة إلى الآخر إنما يكون لامتياز ذلك الحيِّز عن سائر الأحياز بخاصّيّة».

---

(١) ك: «التحديد».

(٢) ش، ك: «من البعد والقرب».

قلنا: لا نسلِّم، ولِمَ لا يجوز أن يكون ذلك التخصيص للقادر المختار مع تساوي الجهات والأحياز؟ على ما ذهب إليه أهْل السُّنّة والبصْريّون من المُعْتَزِلة؟

وأمَّا البَغْدادِيّون من المُعْتَزِلة قالوا: لِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: لا يحسن من الحكيم القادر خلقهما إلّا وهما حيّان عاقلان، فيكون صلاح كلّ واحدٍ منهما بذلك المقدار من البعد والقرب.

سلَّمناه، لكن ما الدَّليل على انحصار القسم فيما ذكرتم من الأقسام؟ إذ من المحتمل أن يكون المحدد للجهات شيئاً آخر غير ما ذكرتم.

سلَّمناه، لكن لِمَ قلتم بأنَّ المحدد لا يتحرك بالاستقامة؟ وما ذكرتموه إنما يستقيم إن لو كان لكلِّ جسم حَيِّز طبيعيّ، وهو ممنوعٌ، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: إن الجسم وإن امتنع خُلُوّه عن مطلق الحيِّز ولكن لا يجب أن يستحقّ حيزاً معيّناً؟ بل من الجائز أنْ يُقالَ: الفاعل هو الذي خصّصه بحيّز دون حيز، ثم إن ذلك الفاعل إن أخرجه منه إلى غيره خصّصه به، وإلَّا بقي فيه، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

وهذا السؤال ذكره بعض الشَّارحين، وفيه نظر، لأنَّه لا يَرِدُ على ما ذكروه أصلاً لأنَّهم ما ادَّعَوُا اختصاص كلّ جسم بحيز طبيعيّ، وإنَّما قالوا: كلّ مُتَحَرِّك بالاستقامة فهو منتقل من جهة إلى جهة سواء كانت الجهتان غير طبيعيّتين، أو إحداهما طبيعيّة، / [ص: ١٦٢أ] والعلم به ضروريّ.

نعم يرد على ما ذكره الإمام في «الملخَّص» لأنَّه قال في بيان هذا المطلوب: «إن المحدد جسم، وكلّ جسم فله حَيِّز طبيعيّ، فللمحدد حَيِّز طبيعيّ، فلو خرج عنه وجب أن يرجع إليه بطبعه، فيكون الحيِّز متَّحدّداً له لا به، هذا خلف».

سلَّمناه، لكن لِمَ قلتم بأنَّ الفلك بسيط؟

قوله: «لأنَّ كلّ مركَّب قابل للانحلال» ممنوع، فإنَّ من يعتقد أن الفلك مركَّب كيف يسلِّم هذه المقدّمة؟!

ولَئِن سلَّمنا كونه بسيطاً، لكن لِمَ قلتم بأنَّه يصحّ عليه الحركة؟

قوله: «أن[1] كلّ جزء يفرض فيه يمكن أن يحصل على الوضع الذي حصل عليه الجزء الآخر».

قلنا: لو صحّ هذه المقدّمة لجاز أن يماسّ فلك عطارد[2] بمقعره محدِّد فلك الزهرة، وذلك يقتضي الخرق على الأفلاك، وإنَّهُ باطل عندكم.

سلَّمنا[3] أنَّهُ يصحّ عليه الحركة، لكن لِمَ قلتم بأنَّه يلزم من هذا وجود الميل المحرك فيه؟ وما ذكرتموه من الدَّليل فقد أجبنا عنه في مسألة الخلاء.

على أنَّا نقول، بعد التجاوز عن هذا كُلّه: ما ذكرتموه من البرهان على امتناع الحركة المستقيمة على المحدد، لا يتمشى في غيره من الأفلاك، وإذا كان كذلك فجميع المطالب التي بيَّنتموها عليه لا تثبت إلّا الفلك المحدِّد فقط، وأنتم تدّعون امتناع الحركة المستقيمة على سائر الأفلاك وثبوت تلك المطالب لها، فأين البرهان؟! ولا يندفع ذلك إلّا بأنْ يُقالَ: الأفلاك متساوية في الماهيّة، والأمور المتساوية في الماهيّة يجب اشتراكها في اللوازم. لكن لو ثبت ذلك يلزم اشتراك العناصر للأفلاك في جميع هذه الأحكام لتساويها إياها في الماهيّة. وبهذه المقدّمة بيَّنتم ثبوت الهيولى لِجِرميّة الأفلاك، فلا يمكنكم منعها، ولو منعتم لمنعنا تساوي الأفلاك في الماهيّة، ونقول: لِمَ لا يجوز أن تكون ماهيّة كلّ فلك مخالفة بالحَقِيقة لماهيّة الفلك الآخر؟

سلَّمناه، لكن لِمَ لا يجوز أن تكون حركة الفلك بالاستدارة قسريّة؟

قوله: «لأنَّ القسر ما[4] يكون على خلاف الطبع، وحيث لا طبع فلا قسر».

---

(١) ش: «بأن».

(٢) ك: «العطارد».

(٣) ك: «سلمناه».

(٤) ك: «بها».

قلنا: لا نسلِّم أن الحركة القسريّة ما يكون على خلاف الطبع، فإنَّ الحجر المرمي من فوق بقُوّة قسريّة، فيه حركة قسريّة مع أنها موافقة للطبيعة[1]، بل القسريّة هي التي تكون القُوّة المحركة تلك الحركة غير قائمة بالمُتَحَرِّك كما فسرتموها.

وأمَّا ما ذكره أرسطو لامتناعِ الكون والفساد على الأفلاك فضعيف.

أمَّا الوجه الأوَّل منه فلأنَّا نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون تكوّنه في حيّزه الطَّبيعيّ، ولا يكون الجسم الذي فيه من نوعه؟

قوله: «فإذا حصل المتكون فيه خرج عنه ذلك الجسم».

قلنا: لا نسلِّم، ولِمَ لا يجوز أن يكون حصوله فيه بطريق الكون والفساد بأنْ يخلع مادّة ذلك الجسم صورته ويلبس صورة الجسم المتكوّن، ويكون حصول ذلك الجسم فيه أيضاً بطريق الكون والفساد بأنْ يكون قبل حصول ذلك الجسم فيه (فيه) جسم من نوع المتكون، فيخلع مادّة ذلك الجسم صورته، ويلبس صورة الجسم الذي ليس هو من نوع المتكون؟

وأمَّا الثَّاني، فلأنَّا نقول: لا نسلِّم انتفاء القسم الثَّاني.

قوله: «لأنَّ انتقاله إلى الحيِّز الذي هو الآن فيه لا بُدَّ أن يكون بحركة مستقيمة».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم من ذلك إن لو كان انتفاء القسم الثَّاني بانتفاء كونه في هذا الحيِّز، وهو ممنوعٌ. ولِمَ لا يجوز أن يكون انتفاؤه بانتفاء حصول الصُّورة الفلكيّة في مادته التي عبّرتم عنها بشكل الفلك؟ وإذا كان كذلك فيخلع مادّة الجسم الحاصل في هذا الحيِّز صورته ويلبس الصُّورة الفلكيّة.

لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

ثم بعد تسليم ذلك كُلّه فالوجهان مبْنيّان على امتناع الحركة المستقيمة على الأفلاك، وقد عرفْتَ ضَعْف قولهم فيه.

---

(١) ك: «للطبيعية».

قال الإمام الرازي:

وأما العناصر: فزعموا أن الأرض محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار، وأنها كرَّات منطوٍ بعضها على البعض إلا الماء.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا العناصر فزعموا أن الأرض محفوفة بالماء..» إلى آخره.

أقول: لمّا فرغ من الكلام على الأجسام الفلكيّة، شرع في الكلام على الأجسام العنصريّة، التي هي الأرض والماء(١) والهواء والنَّار.

قال: «زعموا أن الأرض محفوفة بالماء» أي: الماء طافٍ عليها، «والماء بالهواء» أي: الماء محفوف بالهواء، «والهواء بالنَّار» أي: الهواء محفوف بالنَّار / [ص: ١٦٢ب].

قوله: «وإنها كرات منطوٍ بعضها على البعض» أي: العناصر بمنزلة كرات يحيط بعضها بالبعض، كطبقات البصلة، وكرة النَّار محيطة بكرة الهواء، وكرة الهواء محيطة بكرة الماء، وكرة الماء غير محيطة بجميع كرة الأرض بل ببعضها، والبعض الآخر منها بارز ومُصاقِبٌ(٢) لكرة الهواء. فصارت كرة الماء والأرض بمنزلة كرة واحدة يحيط(٣) بها الهواء. وأقربها إلى الفلك كرة النَّار، وأبعدها عنه كرة الأرض.

والذي يدلّ على أن الأقرب هو النَّار أنَّ(٤) الخلاء محال على ما عرفتَ(٥)، فالفلك يتحرك على جسم، وطول محاكّته(٦) إيَّاهُ توجب سخونة ذلك الجسم، وهو

---

(١) ك: «التي هي الأرض في الماء»!

(٢) علّق هنا في حاشية ص: «حاشية: أي: مُلاصق». ك: «ومصاحب».

(٣) ك: «محيطٌ».

(٤) ك: «لأن».

(٥) ك: «عُرف».

(٦) ص: «محالّته»!

سبب لصيرورته ناراً، ولِأنَّ الشُّهب أجسام محترقة فوجب أن يكون في الجوّ العالي جسم مُحرِق، وهو النَّار.

والذي يدلّ على أن الأبعد منه هو كرة الأرض: هو أن الذي يكون في غاية البعد عن وصول تأثير الفلك إليه يجب أن يكون ساكناً جامداً، وذلك ليس إلّا الأرض.

والعنصر الذي ليس في غاية القرب منه، ولا في غاية البعد لا يسخن غاية السُّخونة، وهو الهواء والماء، لكن لا شَكَّ أن الماء طافٍ على الأرض وتحت الهواء، فمكانه إذن تحت مكان الهواء، فهذا هو التَّرتيب الذي أشار إليه الحكماء مع الإشارة إلى برهانه.

قال الإمام الرازي:

وزعموا: أن الحركة مسخنة، فالجرم الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة واللطافة وهو النار، والذي يكون في غاية البعد يجب أن يكون في غاية البرودة والكثافة وهو الأرض، والذي يلاصق النار وهو الهواء يكون تالياً لها في اللطافة، والذي يلاصق الأرض وهو الماء يتلوها في الكثافة، فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وزعموا أن الحركة مسخنة..» إلى آخره.

أقول: هذا إشارة إلى البرهان على ترتيب العناصر على الوجه المذكور، قالت الحكماء: الجِرم الملاصق للفلك يجب أن يكون ناراً، وإلّا لَكان المجاور للفلك غيرها لامتناعِ الخلاء، لكن الحركة مسخنة، فطول حركة الفلك عليه يجعله في غاية السُّخونة، فيصير ذلك الجسم ناراً، فيكون العنصر النَّاري أكثر من واحد، وذلك مخلّ بنظام العالم، ومخالف لقول الكُلّ.

وفيه نظر، لأنَّه لا يلزم من كونه في غاية السُّخونة أن يكون ناراً، لجواز اشتراك المختلفات في اللوازم، وإذا كان كذلك فيجوز أن يكون فوق كرة النَّار، وتحت كرة القمر جرم في غاية السُّخونة ليس من العنصريات[1] ولا من الفلكيّات، لِمَ قلتم: إنه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

ثم قالوا: لمّا ثبت أن المجاور للفلك هو الذي في غاية السُّخونة واللَّطافة، وهو النَّار، يجب أن يكون الذي في غاية البعد عنه في غاية البرودة والكثافة وهو الأرض، والذي يكون مجاوراً /[ص: ١٦٣أ] للنَّار يجب أن يكون تالياً لها في اللَّطافة وهو الهواء، والذي يكون مجاوراً للأرض يجب أن يكون تالياً لها في الكثافة وهو الماء.

ثم قالوا: انظر إلى حكمة الخالق تعالى: كيف جعل المجاور لكلِّ جسم ما هو ملائم له فالنَّار ملائم للفلك بلطافته، والهواء للنَّار برِقَّته وحرارته، والماء للهواء برِقَّته ولطافته، وللأرض ببرودته فالعناصر المتناسبة متجاورة، والمتضادّة، مثل النَّار والماء ومثل الهواء والأرض متباعدة، وما كان منها ألطف فهو إلى الفلك أقرب، وما كان أكثف فهو عنه أبعد، فهذا هو الترصيف المحكم الذي عليه الوجود.

قال الإمام الرازي:

إلا أن هذا الكلام يقتضي أن يكون الأرض أبرد من الماء وهو على خلاف قولهم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «إلّا أن هذا الكلام يقتضي أن تكون الأرض أبرد من الماء..» إلى آخره.

---

(١) ك: «العنصرات».

أقول: لمّا فرغ من ترتيب الأجسام العنصريّة على الوجه الذي قالوه بالوجوه المذكورة أورد عليهم شكَّين:

الأوَّل: لو كانت الحركة موجبة للسخونة لكان كلّ ما هو أبعد من الفلك كان أبرد، لكن الأرض أبعد من الماء فوجب أن تكون أبرد منه. وهذا مذهب اختاره أبو البركات البَغْدادِيّ محتَجّاً بما ذكرناه وبأن شدّة الجمود والكثافة بسبب البرودة، وغاية البعد من الفلك، وهذا المعنى موجود في الأرض دون الماء فوجب أن تكون الأرض أبرد من الماء.

وأمَّا الحكماء فقد احْتَجّوا على أن الماء أبرد من الأرض بشدّة الإحساس ببرده، وقلة الإحساس ببرد الأرض.

أجاب عنه أبو البركات بأنْ قال: لِمَ قلتم بأنَّ ذلك يوجب كون الماء أبرد؟ ولِمَ لا يجوز أن تكون شدّة الإحساس بسبب أن الماء للطافته يَعْرِض في المسامّ ويلتصق بالعضو الحساس؟ ولا[1] كذلك الأرض، فلذلك أحسّ ببرد الماء فوق ما يحسّ ببرد الأرض.

قال الإمام الرازي:

وأن يكون النار في غاية الرطوبة، لأن الرطوبة عندهم مفسرة بسهولة قبول الأشكال لا بسهولة الالتصاق بالغير، وإلا لم يكن الهواء رطباً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأن تكون النَّار في غاية الرُّطوبة..» إلى آخره.

---

(١) ك: «وإلا».

أقول: هذا إشارة إلى الشّكّ الثَّاني، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لو كانت[1] مجاورة الشَّيء للفلك موجبة لكونه في غاية اللَّطافة لزم أن تكون النَّار في غاية الرُّطوبة، لأنَّها إذا كانت في غاية اللَّطافة كانت قابلة للأشكال بسهولة، والرُّطوبة مفسَّرة عند الشَّيخ بالكيفيّة التي بها يسهل قبول محلّها للأشكال، والحدّ مطرد منعكس، وكلّ قابل للأشكال بسهولة يكون رطباً، لكنّ /[ص: ١٦٣ب] النار كذلك فتكون رطبة، وهو على خلاف قول الحكماء فإنهم اتَّفقوا على كونها يابسة. ولا يمكن دفع هذا بتفسير الرُّطوبة بسهولة الالتصاق بالغير، لأنَّها لو كانت مفسَّرة بهذا لزم أنْ لا يكونَ الهواء رطباً، والحكماء اتَّفقوا على كونه رطباً.

قال الإمام الرازي:

ثم زعموا أن هذه الأربعة قابلة للكون والفساد، لأن النار عند انطفائها تنقلب هواء، والهواء إذا برد صار ماء، ولذلك تجتمع قطرات الماء على طرف الكوز المبرد بالجمد، والماء ينقلب أرضا والأرض ماءً، كما يفعله أصحاب الإكسير.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ثم زعموا أن هذه الأربعة قابلة للكون والفساد..» إلى آخره.

أقول: الغرض من هذا بيان جريان الكون والفساد بين هذه الأربعة أي: تصير النَّار هواءً والهواء ماءً والماء أرضاً وكذلك باقي العناصر ينقلب كلّ واحد منها إلى الآخر، ولما كانت العناصر أربعة لزم أن تكون وجوه الانقلابات اثني عشر نوعاً من الكون والفساد لانقلاب كلّ واحد منها إلى الثلاثة الباقية.

ولا يتوهم كون الستّة منها مكرّرة ضرورةَ أن انقلاب الأرض ماءً هو بعينه انقلاب الماء أرضاً.

---

(١) ش، ك: «كان».

لأنَّا نقول: لا نسلِّم، فإنَّه لا يلزم من صحّة أحدهما صحّة الآخر إلّا بالبرهان.

وبعضهم أنكروا القول بالكون والفساد.

ونحن نبيِّن ذلك في ثلاثة أقسام من تلك الأقسام بالبرهان، ويلزم منه صحّته في جميع الأقسام:

الأوَّل منها: بيان انقلاب الأرض ماءً، وذلك أنَّا نشاهد [أنّ] أهْلَ الحِيَل يُحيلون الأجسام الصُّلبة الحجريّة كالزرنيخ وغيره مياهاً سيّالة، وكذلك نشاهد الملح والنوشادر مع صلابتهما إذا وضعا في موضع نَدِيّ صارا منحلّين بالكُلِّيّة، وكذلك فإنَّ من أراد حلّ شيء من الأجساد يُقلِبُ[1] طبيعته[2] إلى الملحيّة بكثرة السحق بالنوشادر وما يجري مجراه. ومنه قول صاحب «الإكسير» في باب التحليل: «اجعل الأشياء ملحاً».

وكذلك التراب إذا احترق، فإذا جعلنا الماء مخالطاً له حصل من مجموعهما ملح بحيث ينحلّ في الرُّطوبة بالكُلِّيّة، فقد صار التراب ماءً.

الثَّاني: بيان انقلاب الماء هواءً والهواء ماءً، أمَّا الأوَّل فلأنَّ الماء يتبخّر عند التَّسخين، بحيث يصير كُلّه هواءً، وأمَّا عكسه فلأنَّ الإناء المتخذ من الفضة أو النُّحاس أو غيرهما ممَّا يشبههما إذا وضع فيه الجمد حتى برد جدّاً، فإنَّه يجتمع على أطراف قطرات الماء، فتلك القطرات لا تخلو: إمَّا إن كانت قبل اجتماعها على أطراف الكوز ماءً، أو[3] يقال: إنها ما كانت ماءً.

والأوَّل إمَّا أنْ يُقالَ: إنها كانت في الهواء، لكنَّها لصغرها وحرارة الهواء ما كانت تتمكّن من أن تخرق / [ص: ١٦٤أ] اتِّصال الهواء وتنزل وتجتمع على أطراف

---

(١) كذا ضبط الحركات في ص.

(٢) ك: «طبيعة».

(٣) ك: «و».

الكوز، فلمّا برد الإناء بالجمد برد الهواء، فثقلت تلك الأجزاء ونزلت واتَّصَلت واجتمعت على أطراف الكوز بسبب ذلك قطرات، وإلى هذا السَّبب صار صاحب «المعتبر».

أو يقال: إنما حصلت تلك القطرات المائيّة فيه على سبيل الرشح.

والأوَّل -وهو الذي قاله صاحب «المعتبر»- باطل، لأنَّ تلك القطرات كلَّما نحّيناها اجتمعت مرّة أخرى، ولو كان الأمر كما قاله لما كان كذلك، لأنَّ الهواء إذا برد نزلت تلك القطرات المبثوثة في الهواء، فاستحال أن يحصل مرّة أخرى.

والثَّاني -وهو أن يقال: إنما كان ذلك على سبيل الرشح- فباطل أيضاً، لوجوهٍ:

الأوَّل: أن الماء الحَارّ ألطف من الماء البارد، فكان يجب أن يكون ذلك من الماء الحَارّ أكثر، وليس كذلك.

الثَّاني: هو أنَّه لو كان كذلك لاختصّ الرشح بالموضع الملاقي للماء[1]، وليس كذلك، بل يحصل فوق الموضع الذي فيه الماء والجمد.

الثَّالث: أن ذلك لو كان بالرشح لما وجد إذا كان الجمد في غاية الصَّلابة بحيث لا يتخلل منه شيء، والتالي باطل، بل ربما كان الجمد أبعد عن التحلل، وكان اجتماع القطرات أكثر.

ولمّا بطل هذان القسمان، تعيّن[2] القسم الأوَّل، وهو أنْ يُقالَ: إن هذه الأجزاء المائيّة لم تكن قبل ذلك بل انقلب الهواء إليها.

---

(١) ش، ك: «الملاقي الماءَ».

(٢) ك: «تعني»!

الثَّالث: بيان انقلاب الهواء ناراً، وذلك أن كير الحدّادين إذا لُحَّ عليه بالنفخ وخنق الهواء فيه ولم يترك أن يخرج ويدخل فإنَّه عن قريب يستحيل ما فيه ناراً.

وأمَّا أنَّه يلزم من جوازه في هذه الأقسام الثَّلاثة جوازه في جميع تلك الأقسام لأنَّا لمّا بيَّنَّا انقلاب الأرض ماءً لزم أن يكون هيولى الأرض مثل هيولى الماء، فجاز على هيولى الماء ما جاز على هيولى الأرض لوجوب المتماثلات في الأحكام. ولمّا بيَّنَّا أن الماء ينقلب هواءً كان هيولاه مثل هيولى الهواء، فيكون هيولى الأرض مثل هيولى الهواء لأنَّ مثل المثل مثل، فجاز على هيولى الهواء ما جاز على هيولى الأرض، ولمّا بيَّنَّا انقلاب الهواء ناراً كان هيولاه مثل هيولى النَّار، فيكون مثلاً لهيولى الماء والأرض لِمَا مرَّ.

فإذن يجوز على هيولى كلّ واحد من هذه الأربعة ما جاز على الآخر، فإذن الكون والفساد على جميعها جائز، وهو المطلوب.

والإمام استدلّ على انقلاب النَّار هواءً بأنها عند انطفائها / [ص: ١٦٤ب] تصير هواءً، والأمر كذلك في النَّار التي عندنا لأنَّ انطفاءها في الأكثر والغالب إنما يكون بفساد الصُّورة النَّاريّة، وتكون الصُّورة الهوائيّة لاستيلاء عنصر الهواء عليها. وأمَّا في النَّار التي نشاهدها في الشُّهب ففيها نظر، لأنَّ انطفاءها في الأكثر والغالب[1] إنما يكون بسلب[2] حالة[3] النَّار القويّة تلك الأجزاء البخاريّة إياها، والنَّار الصِّرفة لا لون لها، فإذا شفَّت ولم تُرَ فيعتقد أنها انطفأت.

وأمَّا قوله: «والهواء إذا برد[4] صار ماءً ولذلك تجتمع قطرات الماء على طرف الكوز المبرد بالجمد» فبيانه ما ذكرناه، ولأنَّه قد يكون على قمم الجبال صخر

(١) ش: «والأغلب».
(٢) ش: «بسبب»، ك: «لسلب».
(٣) ش: «إحالة».
(٤) ك: «أبرد».

فيضرب البَرَدُ هواءها، فينقلب ذلك الهواء سحاباً ماطراً من غير أن ينساق إليها من مواضع أخر، وذلك يدلّ على انقلاب الهواء ماءً.

وأمّا قوله: «والماء ينقلب أرضاً كما يفعله أصحاب الإكسير» فهو لبيان جريان الكون والفساد بين الماء والأرض، وبيانه هو أن أصحاب الإكسير يعقدون المياه حجارة صلبة، وقد شهدت الثقات بأنهم شاهدوا مياهاً خرجت من منابعها فانعقدت هناك أحجاراً مخصوصة.

قال الإمام الرازي:

وأما المركبات فزعموا أن هذه العناصر إذا اختلطت انكسرت سورة كيفية كل واحد منها بسورة كيفية الآخر فتحصل كيفية متوسطة هي المزاج.

والمتكلمون قالوا: العلة مقارنة للمعلول، فإذا كان الكاسر لسورة كل واحد منهما سورة الآخر فإذا حصل الانكساران دفعة واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان، فيكون كل واحدة من تينك الكيفيتين في ذلك الآن منكسراً وغير منكسر، وهذا خلف. وإن لم يوجدا معاً فهو محال، لأن المغلوب لا يعود غالباً.

لا يقال: الكاسر هو الصورة المقومة وهي باقية من غير انكسار، والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة للأشد والأضعف.

لأنا نقول: الصورة إنما تكسر بواسطة الكيفية الفائضة عنها، فيعود المحذور المذكور.

وهذا تمام القول في الجواهر الجسمانية.

أما الجواهر الروحانية وهي التي لا تكون متحيزة ولا حالة في المتحيز -وقد عرفت أن الفلاسفة هم القائلون بها وعرفت أقسامها- فنقول: أما الهيولى فقد سبق الكلام فيها. وأما الأرواح البشرية فسيأتي القول فيها إن شاء الله تعالى. وأما النفوس السماوية والعقول فهي الملائكة، وقد تكلمنا على أدلتهم في إثباتها.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا المركَّبات فزعموا أن هذه العناصر إذا اختلطت، انكسرت سورة كيفيّة كلّ واحد منها بسورة كيفيّة الآخر، فتحصل كيفيّة متوسّطة هي المِزَاج».

أقول: هذا شروع في بيان الاستحالة على العناصر الأربعة، وبواسطتها يحصل أنواع المركَّبات الثَّلاثة -أعني المعادن والنبات والحَيَوان- من هذه العناصر، والفرق بينها وبين الكون والفساد أن الكون والفساد يقع[1] في تبدل الصُّور[2] النَّوْعيّة، مثل أن الهواء تفسد صورته الهوائيّة وتتكوّن الصُّورة المائيّة.

وأمَّا الاستحالة فإنما تقع في تبدل الكيفيّات بعضها بالبعض مع بقاء الصُّور النَّوْعيّة، مثل تسخن الماء وتبرده.

واعلم أن الاستحالة قد تطلق في مواضع كثيرة ويراد بها الكون والفساد.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن الكلام في المِزَاج يستدعي بيان مقامين:

أحدهما: جواز الاستحالة في الكيف.

والثَّاني: بيان كيفيّة انكسار كلّ واحد منها بالآخر.

أمَّا المقام الأوَّل فإنَّ قوماً أنكروا الاستحالة وقالوا بالكمون والظهور، وتفصيل مذهبهم هو أنهم قالوا: الأجسام لا تتغير في كيفيّاتها /[ص: ١٦٥أ] المحسوسة، فإنَّ الماء الحَارّ لا يصير بارداً، والبارد لا يصير حَاراً، والذي نشاهده من صيرورة الحَارّ بارداً والبارد حَاراً فلنا فيه طريقان:

أحدهما: أن نسلِّم الكون والفساد ونقول: الماء إذا تسخّن انقلب بعض أجزائه ناراً واختلط بالأجزاء الباقية منه[3]، فإنْ كانت الأجزاء المنقلبة إلى النَّاريّة قليلة كانت السُّخونة قليلة، وإن كانت كثيرة كانت كثيرة.

---

(١) ش: «يقعان».

(٢) ك: «الصورة».

(٣) ك: «الباقية بينه».

أو يمنع الكون والفساد أيضاً، ثم [إنّ] القائلين بهذا الثّاني تحزبوا حزبين، منهم (من) قال بالكمون والظهور وأن الأجسام لا يوجد شيء منها بسيطاً، بل كلّ جسم فإنَّه مختلط من جميع الطبائع لكنَّه يسمى باسم الغالب منها، فإذا لقي جنس المغلوب جنس الغالب فإنَّه يبرز المغلوب من الكمون ويختلط بالأجزاء الغالبة، فنحس بجملتها إحساساً لا يمكن التمييز بين آحادها، فنحسّ حينئذٍ هناك بأمر متوسّط بين الحَارّ والبارد.

ومنهم من قال: الجسم البارد إذا صار سخيناً فالسَّبب فيه دخول أجزاء ناريّة فيه من الخارج تختلط بالأجزاء الباردة، فنحسّ حينئذٍ بشيء متوسّط بين الحَارّ والبارد.

فهذه هي المذاهب المذكورة في هذه المسألة.

والقول بالكمون والظهور باطل، لأنَّ ذلك إن كان على سبيل المداخلة فهو باطل لما بيَّنَّا من امتناع تداخل الأجسام.

وإن كان على سبيل المجاورة فهو أيضاً باطل، لأنَّ الأجزاء المائيّة إن قبلت الحرارة عن الأجزاء النَّاريّة كان ذلك قولاً بالاستحالة، وإن لم تقبلها لزم أن نحسّ ببعض أجزاء الجسم في غاية البرودة وببعضها في غاية السُّخونة. وكذلك وجب الإحساس إن قيل: إن بعض أجزاء الماء ينقلب ناراً.

وأمَّا القول بورود أجزاء ناريّة على الماء من خارج فهو أيضاً باطل، لأنَّا نشاهد جبلاً من كبريت مسّته شُعْلة صغيرة ثم يبعد عنه بعجلة فيشتعل الجبل كُلّه ناراً. ولو كان ذلك بالورود لما حصل فيه من النَّار إلا[1] تلك الشعْلة الواحدة. ولِأنَّ الجسم يسخن بالحركة والحكّ والخضخضة من غير وصول أجزاء ناريّة إليه.

وإذا بطلت هذه الأقسام تعيّن القول بالاستحالة.

---

(١) ك: «إلى»!

وأمَّا المقام الثَّاني فهو بيان كيفيّة انكسار كلّ واحد من العناصر بالأجزاء، والعلماء اختلفوا فيه:

فذهب الأطِبَّاء إلى أن العناصر إذا اختلطت وانكسرت كيفيّاتها عن محوضتها فالكاسر بمحوضةِ[1] كيفيّة أحدها هو محوضة كيفيّة الآخر، حتى إنّ حرارة النَّار تكسر برودة الماء، وبرودة الماء حرارة النَّار، وعلى هذا القياس /[ص: ١٦٥ب] في الرُّطوبة واليبوسة.

وقالت الحكماء: بل الكاسر لبرودة الماء هو الصُّورة النَّاريّة، والكاسر لحرارة النَّار هو الصُّورة المائيّة، وكلّ منهما يفعل بصورته وينفعل بكيفيّته. واحْتَجّوا على بطلان مذهب الأطِبَّاء بأنَّ الكاسر لسورة كلّ واحد منهما لو كان سورة الآخر فالانكساران إن حصلا معاً للزم[2] أن تكون سورة برودة الماء موجودة في زمان انكسار سورة النَّار، لأنَّ العِلّة يجب مقارنتها للمعلول، وسورة حرارة النَّار أيضاً هي الكاسرة لبرودة الماء فوجب أن تكون حرارة النَّار على قوتها وصرافتها موجودة حال انكسار صرافة برودة الماء، فيلزم أن تكون كيفيّة كلّ واحدة منهما موجودة على صرافتها، وإنَّهُ محالٌ. وإن تقدّم أحد الانكسارين على الآخر صارت الكيفيّة المكسورة[3] أولاً مغلوبة، والمغلوب لا يعود غالباً. ولأنَّه لمّا لم يؤثر في انكسار الغالب حال كونه على صرافته فلِأن لا يؤثر في انكساره حالة[4] مغلوبيّته كان أولى.

وهذا هو الذي أشار إليه الإمام بقوله: «والمتكلّمون قالوا: العِلّة مقارنة للمعلول» إلى قوله: «لا يقال: الكاسر هو الصُّورة المُقوِّمة، وهي باقية من غير انكسار، والمنكسر هو الكيفيّة، وهي قابلة للأشدّ والأضعف» إشارة إلى مذهب

(١) ش، ك: «المحوضة».
(٢) ش، ك: «معاً لزم».
(٣) ك: «المكسوبة».
(٤) ش: «حال».

الحكماء ودفع هذا السؤال عنهم، فإنهم قالوا: إنما يتوجّه هذا السؤال على من يقول: الكاسر والمنكسر هو الكيفيّة، ونحن لا نقول بذلك، بل نقول: الكاسر هو الصُّورة المُقوِّمة -أعني الصُّورة النَّاريّة والصُّورة المائيّة- والمنكسر هو الكيفيّة، أعني البرودة والحرارة، وهما قابلتان للأشدّ والأضعف، وإذا كان كذلك اندفع عنا ما ذكرتموه.

وقوله: «لأنَّا نقول: الصُّورة إنما تكسر بواسطة الكيفيّة القابضة، فيعود المحذور» إشارة إلى أن هذا السؤال لا يندفع بما ذكرتموه، بل هو وارد على الحكماء أيضاً، وتوجيهه أنْ يُقالَ: إن ادَّعَيْتُم أن الصُّورة من حيث هي هي تكسر الكيفيّة فهو ممنوع. وإن ادَّعَيْتُم أنها بواسطة الكيفيّة القابضة عنها بكسر سورة كيفيّة العنصر الآخر فمسلَّم، لكن المحذور الذي ألزمتموه الأطِبَّاء لازم عليكم أيضاً، /[ص: ١٦٦أ] لأنَّ الكيفيّة القابضة حينئذٍ تصير جزءاً من العِلّة التَّامة، والعِلّة يجب مقارنتها للمعلول، فيلزم أن تكون تلك الكيفيّات على صرافتها موجودة حال انكسارها وخروجها عن صرافتها، وحينئذٍ لزم المحال المذكور.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: المِزَاج عند الأطِبَّاء عبارة عن كيفيّة تحدث عن تفاعل كيفيّات متضادّة موجودة في عناصر مصغرة[1] الأجزاء، ليماسّ أكثر كلّ واحد منها أكثر الآخر، كما ذكره الشَّيخ في «القانون». وعند الحكماء عبارة عن كيفيّة تحدث عن انفعال كيفيّة كلّ واحد من العناصر المنصغرة الأجزاء عن صورة العنصر الآخر.

فهذا تمام القول في الجواهر الجسمانيّة.

وأمَّا الجواهر الروحانيّة: فقد تكلّم في بعضها، ونتكلّم في البعض الآخر فيما بعد.

---

(١) ش: «عناصر متصغّرة»، ك: «عناصر المنصغرة».

قال الإمام الرازي:

(القول: في الملائكة والجن والشياطين)

قال المتكلمون: أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة. والفلاسفة وأوائل المعتزلة أنكروها، قالوا: لأنها إن كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب أن لا تكون لها قوة على شيء من الأفعال، وأن تفسد تراكيبها بأدنى سبب. وإن كانت كثيفة وجب أن نشاهدها، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ولا نراها.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «القول في الملائكة والجنّ والشياطين:

قال المتكلّمون: إنها أجسام لطيفة قادرة على التّشكُّل بأشكال مختلفة، والفلاسفة وأوائل المُعْتَزِلة أنكروها».

أقول: الفلاسفة أثبتوا جواهر روحانيّة ليست بجسم ولا جسمانيّة وسمّوها بالعقول، وقالوا: المراد من الملائكة التي أشار إليها الكتاب الإلهيّ وورد[1] الشَّرع بوجودها وكونها فعالة ومتصرّفة في هذا العالم هو العقول. وأنكروا وجود الملائكة والجنّ والشياطين بالتّفسير الذي ذكره المتكلّمون، ونقله الإمام عنهم، وهو أنها أجسام لطيفة خلقها الله تعالى من النُّور أو من الريح، وأقدرها على التّشكُّل بأشكال مختلفة وعلى التَّصرُّف في هذا العالم.

ووافقهم في ذلك مشايخ المُعْتَزِلة وقالوا: إن تلك الأجسام إن كانت لطيفة بحيث لا ترى كالهواء وجب أن لا تقوى على الأفعال الشَّاقة الصَّعبة مثل قلع الجبال، وخسف المدن والزَّلازل، وأن تفسد تراكيبها بأدنى سبب. وعندكم ليس كذلك لأنَّها هي المتصرّفة في هذا العالم بأمر الله تعالى ومشيئته، وإن كانت كثيفة

(١) ك: «وورود».

وجب أن يشاهدها كلّ من كان سليم الحِسّ، إذ لو جاز أن يكون بحضرتنا شيء ونحن لا نراه لجاز أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار جارية ونحن لا نراها. ومن البيِّن فساد ذلك. وإذا فُتِحَ هذا الباب [أدّى] (إلى) الشّكّ في الضَّروريّات والقدح في البديهيّات.

قال الإمام الرازي:

والجواب: لم لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام؟ سلمنا أنها كثيفة، لكن بينَّا أن إبصار الكثيف عند الحضور غير واجب.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: لِمَ لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللَّون، لا بمعنى عدم القوام..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الجوا أنْ يُقالَ: أيش تعني باللَّطيف؟ فإنَّ اللَّطيف يطلق على ما /[ص: ١٦٦ب] ليس له لون، كما يقال للبِلَّور: «إنَّهُ جسم لطيف». وللسَّماء: «إنَّهُ جسم لطيف». ويطلق على رقيق القوام، كما يقال للزجاج الرَّقيق: «إنَّهُ جسم لطيف». فإنْ عنيت باللَّطيف المعنى الأوَّل فنختار أنَّه لطيف.

قولكم: «فحينئذٍ وجب أن لا يقوى على الأفعال الشَّاقة».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كانت لطيفة بمعنى رقة القوام، فإنَّه لا يلزم من كونها لطيفة بمعنى عدم اللَّون كونها لطيفة بمعنى رقة القوام.

وإن عنيت به المعنى الثَّاني فنختار أنها ليست بلطيفة.

قولكم: «فحينئذٍ وجب أن يراها كلّ من كان سليم الحِسّ».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان لها لون، وهو ممنوعٌ، فإنها[1] شفَّافة، والشَّفَّاف لا يرى.

---

(١) ش: «لأنها»، ك: «وإنها».

ولَئِن سلَّمنا أن لها لوناً ولكن رؤيتها عند الحضور غير واجبة أيضاً، لما بيَّنَّا أن رؤية الكثيف عند الحضور وحصول الشرائط وارتفاع الموانع غير واجبة. وإذا كان كذلك فجاز أن تكون كثيفة ونحن لا نراها لأنَّ الله تعالى لم يخلق لنا برؤيتها إدراكاً.

قال الإمام الرازي:

وأما الفلاسفة فقد زعموا أنها لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز. ثم اختلفوا، فالأكثرون قالوا: إنها ماهيات مخالفة بالنوع للأرواح البشرية. ومنهم من يقول: الأرواح البشرية التي فارقت أبدانها إن كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب إلى ما يشاكلها من النفوس البشرية، فتتعلق ضرباً من التعلق بأبدانها وتعاونها على أفعال الشر، فذاك هو الشيطان. وإن كانت خيرة كان الأمر بالعكس. والله أعلم بحقائق الأمور.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «أمَّا الفلاسفة فقد زعموا أنها لا مُتَحَيِّزة، ولا قائمة بالمُتَحَيِّز».

أقول: لمّا فرغ الإمام من تقرير مذهب المتكلّمين في الملائكة والجنّ والشياطين شرع فيما قال فيها الفلاسفة.

قال: إنهم زعموا أنها -أعني الملائكة والجنّ والشياطين- جواهر لا مُتَحَيِّزة ولا حالة في المُتَحَيِّز. ثم اختلفوا بعد ذلك، فذهب الأكثرون منهم إلى أنها ماهِيَّات مخالفة بالنَّوْع للأرواح البشَريّة.

ومنهم من قال: إنها هي الأرواح البشَريّة المفارقة لهذه الأبدان، وهي إن كانت شِرِّيرة صار فعل الشَّرّ ملكة لها، فبعد المفارقة تبقى تلك الملكات القبيحة والأخلاق الذميمة منطبعة في جواهرها، فتتحدَّث إلى ما يشاكلها من النُّفوس البشَريّة الشِّرِّيرة المتعلّقة بالأبدان، فيتعلّق بأبدانها نوعٌ من التّعلّق، وتعاونها على

أفعال الشَّرّ والسَّعي إلى الفساد، فتحسِّن[1] عندها الأفعال الذميمة وتقبِّح الأفعال الحميدة، فذلك هو الشيطان.

وإن كانت تلك النُّفوس خيِّرة بسبب اتِّصافها بالصِّفات الحميدة وعدم اتِّصافها بالصِّفات الذميمة صار فعل الخير ملكة لها، فبعد مفارقتها أبدانها تبقى تلك الصِّفات الفاضلة والأخلاق الحميدة فيها، وحصل لها شدّة الانجذاب إلى ما يشاكلها من النُّفوس /[ص: ١٦٧أ] في الخير والعفة، وتعلّقت بأبدانها ضرباً من التّعلّق وأعانتها على أفعال الخير والصلاح، وأَرَتْها الحقّ حقّاً واتّباعه والباطلَ باطلاً واجتنابه، وألهمَتْها الخير والصَّوَاب وجنّبتها طرق الضلال والفساد. فهذه الأرواح هي الملائكة.

---

(١) ك: «وتحسن».

قال الإمام الرازي:

خاتمة في أحكام الموجودات

والنظر فيها من وجهين:

النظر الأول في الوحدة والكثرة

(مسألة: كل موجودين فلا بد وأن يتباينا بتعينهما)

ثم المتكلمون أنكروا كون التعين أمراً ثبوتياً، واحتجوا بأمور:

الأول: أنه لو كان التعين أمر ثبوتياً لكان مساوياً لسائر التعينات في الماهية المسماة بالتعين، ويمتاز كل واحد منها عن صاحبه بخصوصية، فيلزم أن يكون للتعين تعين آخر إلى غير النهاية.

الثاني: وهو أن التعين لو كان أمراً ثبوتياً لاستحال انضمامه إلى الماهية إلا بعد وجود الماهية، لكن الماهية لا توجد إلا بعد التعين، فإن كان هذا التعين هو الأول لزم الدور، وإن كان غيره كان الشيء الواحد متعيناً مرتين، وهو محال.

الثالث: وهو أن التعين لو كان أمراً مغايراً للماهية لاستحال أن يكون الوجود القائم بأحدهما هو الوجودَ القائم بالآخر لاستحالة قيام الصفة الواحدة بمحلين، بل يكون وجود كل واحد منهما غير وجود الآخر، فيكون الشيء الواحد ليس بواحد بل اثنين، ثم الكلام فيهما كما في الأول، فالشيء الواحد ليس بواحد، بل أمور غير متناهية.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «خاتمة في أحكام الموجودات: والنَّظر من وجهين: النَّظر الأوَّل في الوَحْدة والكثرة.

[مسألة]: كلّ موجودين فلا بُدَّ وأن يتباينا بتعيّنهما، ثم المتكلّمون أنكروا كون التّعيّن أمراً ثبوتيّاً..» إلى آخره.

أقول: لا يجب أن يكون الامتياز بين كلّ موجودين بالتّعيّن، فإنَّ الموجودين إذا كانا مختلفين بتمام الحَقِيقة، كان التّباين بينهما بتمام الماهيّة، وإن كانا متشاركين في الجنس كان الامتياز بينهما بالفصول، (و)أمَّا إذا كانا متماثلين بالحَقِيقة كأفراد كلّ نوع فإنَّ الامتياز بينهما لا بُدَّ (و)أن يكون بالتّعيّن.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: ذهب المتكلّمون إلى التّعيّن والتّشخّص[1] اللذين بهما يقع الامتياز بين الأَشْخَاص ليسا [صفتين وجوديّتين][2]، واحتجّوا على ذلك بوجوهٍ:

الأوَّل: أن التّعيّن لو كان أمراً ثبوتيّاً لكان مشاركاً لسائر التّعيّنات في الماهيّة المسماة بالتّعيّن، لأنَّ التّعيّن ماهيّة مقولة على أَشْخَاص التّعيّنات بالاشتراك المعنويّ، ويمتاز كلّ واحد منها عن الآخر بخصوصيّة زائدة عليه، فتكون شخصيّة كلّ تعيّن زائدة على ماهِيَّته، فيكون لكلِّ تعيّن تعيّن آخر، والكلام فيه كما في التّعيّن الأول، فيلزم أن يكون لكلِّ تعيّن تعيّنات غير متناهِية، وإنَّهُ محالٌ.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم صدق الشَّرطيّة المذكورة، وإنَّما تصدق إنْ لو كان قول التّعيّن على ما تحته بالاشتراك المعنويّ، وهو ممنوعٌ، ولِمَ لا يجوز أن تكون حَقِيقة كلّ واحد من التّعيّنات مخالفة لحَقِيقة الآخر بتمام الماهيّة؟ وحينئذٍ يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس الماهيّة، فلا يحتاج إلى تعيّن زائد [عليها].

الثَّاني: أن التّعيّن لو كان أمراً ثبوتيّاً فإمَّا أن يتوقّف انضمامه إلى الماهيّة على كون الماهيّة موجودة أو لا يتوقّف. والأوَّل محال، لأن انضمام الموجود إلى ما ليس له وجود غير معقول، والثاني أيضاً محال، لأنَّ كلّ موجود متعيّن، فإنْ كان التّعيّن الذي به صارت الماهيّة متعيّنة هو التّعيّن الذي توقّف انضمامه إليها على وجودها في نفسها

---

(١) علّق هنا في حاشية ص: «حاشية: التعيّن والتشخص عبارتان عن أمر خارج عن الماهية عارض لها، نتميز الماهية به عن غيرها».

(٢) مطموس في ص.

لَزِمَ الدَّوْرُ، لأنَّ وجودها حينئذٍ يكون موقوفاً على انضمام هذا التّعيّن إليها، وقد كان/ [ص: ١٦٧ب] الانضمام موقوفاً على وجودها، وهو دور صريح. وإن كان غيره كانت الماهيّة متعيّنة مرَّتين، وهو محال. [و]لأن الكلام في التعيّن الثاني كالكلام في الأول فيلزم التسلسل، وإنه محال.

ولقائلٍ أن يقول: إن عنيتم بانضمام التّعيّن إلى الماهيّة لزومه إياها على تقدير وجودها فنختار توقّفه على وجودها، ونقول: لِمَ لا يجوز أن يكون التّعيّن الذي به صارت الماهيّة [الموجودة] متعيّنة هو التّعيّن الأول؟

قوله: «لو كان كذلك يلزم الدَّوْر».

قلنا: لا نسلِّم.

قوله: «لأنَّ وجودها حينئذٍ يكون موقوفاً على انضمام هذا التّعيّن إليها».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّ وجودها يستلزم التّعيّن، ولا يلزم من استلزام الشَّيء لشيء توقّفه عليه، فإنَّ العِلّة تستلزم وجود المعلول مع عدم توقّفها عليه.

وإن عنيتم به شيئاً آخر فبينوا لننظر فيه.

الثَّالث: أن التّعيّن لو كان أمراً ثبوتيّاً زائداً على الماهيّة لكان مغايراً لها بالضَّرورة، وإذا[1] كان كذلك فالوجود القائم بأحدهما إمَّا أن يكون هو الوجود القائم بالآخر أو يكون مغايراً له. والأوَّل محال، وإلَّا لزم قيام الصِّفة الواحدة بمحلّين، وإنَّهُ محالٌ. والثَّاني محال أيضاً[2]، لأنَّه لو كان كذلك لم يكن الموجود[3] الواحد موجوداً واحداً بل موجودين (اثنين)، ثم الكلام في كلّ واحد منهما[4]

---

(١) ش، ك: «فإذا».

(٢) ش، ك: «والثاني أيضاً محال».

(٣) ش، ك: «الوجود».

(٤) ك: «منها».

كالكلام في الأوَّل، فالموجود الواحد ليس بموجود واحد بل موجودات غير متناهِيةٍ، وإنَّهُ محالٌ.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلِّم أنَّه لو كان الوجود القائم بأحدهما مغايراً للوجود القائم بالآخر لم يكن الموجود الواحد موجوداً واحداً بل موجودين اثنين، وإنَّما يلزم ذلك إن لو لم يكن لكلٍّ واحد منهما ماهيّة مغايرة لماهيّة الآخر وهو ممنوعٌ، فإنَّ للذَّاتِ ماهيّة، وللتعيّن ماهيّة أخرى مغايرة إياها، ولكل واحد[1] منهما[2] تعيّن، لكن[3] تعيّن الذَّات معلول ماهيّة التّعيّن، وتعيّن التّعيّن معلول ماهيّة الذَّات، وتعيّن تعيّن التّعيّن نفس تعيّن التّعيّن، وعلى هذا لا يلزم التَّسلسُل ولا الدَّوْر، لِمَ قلتم بأَنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

واحتج القائلون بكون التعين أمراً ثبوتياً زائداً بأن هذا الإنسان يشارك الإنسان الآخر في كونه إنساناً ويخالفه في هويته، فهويته مغايرة للإنسانية، وتلك الهوية صفة ثبوتية، لأن هذا الإنسان موجود، والمفهوم من هذا جزء المفهوم من هذا الإنسان، وجزء الموجود موجود، فالمفهوم من هذا موجود.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «واحتجَّ القائلون بكون التّعيّن أمراً ثبوتيّاً بأنَّ هذا الإنسان يشارك الإنسان الآخر في كونه إنساناً..» إلى آخره / [ص: ١٦٨أ].

أقول: ذهبت الفلاسفة إلى أن التّعيّن أمر وجوديٌّ محتَجّين بأنَّ كلّ ماهيّة فإنَّ نفس تصوّرها لا يمنع من الحمل على كثيرين، والشَّخص المعيّن من حيث هو

---

(١) ش، ك: «واحدة».

(٢) ك: «منهما».

(٣) ك: «لكان».

ذلك[1] الشَّخص نفس تصوّره يمنع من الحمل على كثيرين، فالماهية مغايرة للشخص (المعيّن) من حيث إنه ذلك الشخص. فإذن قد دخل في مفهوم الشَّخص ما ليس داخلاً في مفهوم النَّوْع والحَقِيقة، وإِلَّا لصدق على أحدهما ما يصدق على الآخر، وذلك الشَّيء هو خصوصيته وهويته المخصوصة وهاذيَّته. فإذن التّعيّن والخصوصيّة والهويّة والهاذية إلى غير ذلك من العبارات داخلة في ماهيّة الشَّخص من حيث هو هذا الشَّخص، وهذا الشَّخص موجود، والهويّة والهاذية جزء منه، وجزء الموجود موجود فالهويّة والهاذية موجودة. فَعُلِمَ أنَّ التّعيّن أمر زائد على الماهيّة وجوديّ، وهو المطلوب.

وقد يتمسّكون بوجوهٍ أخرى مذكورة في الكتب الحكمِيّة والكلاميّة للإمام.

ولِقائلٍ أنْ يقولَ: ما ذكرتموه يدلّ على أن الشَّخص من كلّ ماهيّة[2] مغاير لتلك الماهيّة، ولا يلزم من ذلك انضمام أمر وجوديّ إلى الماهيّة حتى يصير المجموع شخصاً، لجواز تحقّق المغايرة بتقيّد الماهيّة بأمرٍ عدميّ كقولكم[3] في وجود الله تعالى بالنِّسْبة إلى مفهوم الوجود.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الغيران إما أن يكونا مثلين أو مختلفين)

والمختلفان إما أن يكونا ضدين وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالسواد والبياض، وإما أن لا يكونا كذلك كالسواد والحركة.

---

(١) ش، ك: «من حيث إنه ذلك».

(٢) ك: «ماهيته».

(٣) ش: «كقولهم».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الغَيْران[1] إمَّا أن يكونا مثلين أو مختلفين..» إلى آخره.

أقول: غرضه من هذا الكلام انحصار الغيرين في المتماثلين والمتضادّين والمختلفين غير المتضادّين.

وطريقه أن نقول: كلّ غيرين إمَّا أن يشتركا[2] في تمام الماهيّة أو لا يشتركا فيه.

(فإنَّ اشتركا فيه فهما)[3] المثلان، [وهما الأمران المتغايران المتشاركان في تمام الماهية وجميع عوارضها اللازمة والمفارقة[4]]. (وقد اختلف العلماء في تفسيرهما، ونحن نذكر فيما بعد ما قاله كلّ واحد منهم فيه إن شاء الله تعالى.

وإن لم يشتركا) فإمَّا[5] أن يجوز اجتماعهما في ذات واحدة أو لا يجوز.

(فإنْ جاز فهما)[6] المختلفان غير المتضادّين، وهما الأمران اللذان اختلفت حقيقتاهما وجاز اجتماعهما في ذات واحدة، كالسَّواد والحركة.

---

(١) علّق هنا في حاشية ص: «فائدة: الغيران إمّا أن يكونا مثلين أو ضدَّين أو المختلفين غير الضدَّين، ووجه الحصر: أن تقول: الغيران إمّا أن يكونا مشتركين في تمام الماهية، أو لا يكونا مشتركين في تمام الماهية، فإن كانا مشتركين في تمام الماهية فهما المثلان، وإن لم يكونا مشتركين في تمام الماهية فإما أن يكونا صفتين وجوديتين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فهما الضدان كالسواد والبياض وأن لا يكونا كذلك فهما المختلفان غير المتضادين... (كلمة غير واضحة) للحصر. والله أعلم. هذا ما خطر بالبال في بعض أوقات مطالعة هذا الكتاب، والله الملهم للصواب».

(٢) ش: «إن اشتركا»!

(٣) مكانه في ش: «والأول هما»!

(٤) ش: «والمفارقة، والثاني»!

(٥) ش: «إما».

(٦) مكانه في ش: «والأول هما»!

(وإن لم يجز فهما)[1] المتضادّان، وهما الوصفان الوجوديّان المتغايران[2] اللذان يمتنع اجتماعهما لِذَاتَيْهِمَا في ذات واحدة، وتكون بينهما غاية الخلاف، كالسَّواد والبياض.

واحترزنا بـ«الوصفين» عن الذَّوَات فإنها لا تتضادّ. وبقولنا: «لِذَاتَيْهِمَا» عن الشَّيْئَيْنِ اللذين يمتنع اجتماعهما للصارف -وقد علمتَ ذلك من قبل-. وبقولنا: «يكون بينهما غاية الخلاف» عن السَّواد بالنِّسْبة إلى ما بينه وبين البياض كالحمرة والصفرة والخضرة، فإنَّ السَّواد والبياض لا يضادّان شيئاً منها. والمتكلّمون لا يعتبرون هذا الشَّرط، بل يحكمون بأنَّ السَّواد /[ص: ١٦٨ب] مضادّ لجميع الألوان سواء كان في غاية البعد عنه كالبياض أو لم يكن كالحمرة، والخلاف لفظيّ.

وفيه نظر، لأنَّه لا يلزم من كون الغيرين مختلفين بالماهيّة وغير جائزي الاجتماع في ذاتٍ واحدة أن يكونا ضدّين، فإنَّ رسم الضِّدّين ما ذكرناه، ومن البيّن أن ذلك غير لازم منه.

بل الصَّوَاب أنْ يُقالَ حينئذٍ: إمَّا أن يكونا وجوديّين أو لا يكونا كذلك.

فإنْ كان الأوَّل فإمَّا أن تكون ماهيّة كلّ واحد منهما معقولة بالقياس إلى الآخر أو لا يكون كذلك. فإنْ كان الأوَّل فهما المضافان كالأُبُوّة والبُنُوّة. وإن كان الثَّاني فهما المتضادّان.

وإن كان أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً فإن نُظر إليهما بِشَرْطِ وجود موضوع مُسْتَعِدّ لذلك الأمر الوجوديّ:

---

(١) مكانه في ش: «والثاني هما»!

(٢) ش، ك: «الوصفان المتغايران الوجوديان».

إمَّا بحسب شخصه كعدم اللحية للرجل. أو بحسب نوعه كعدم اللحية للطفل والمرأة والأثطّ. أو بحسب جنسه القريب كعدم البصر للعقرب. أو بحسب جنسه البعيد كعدم البصر للحائط، فإنَّ الحائط مُسْتَعِدّ للبصر بحسب الجسم الذي هو الجنس للجماد الذي هو جنسه القريب. فهما العدم والملكة الحقيقيّان.

أو بِشَرْطِ وجود الموضوع في الوقت الذي يمكن حصول ذلك الوصف الوجودي له، فهما العدم والملكة المشهوران، كعدم اللحية للذكر في الوقت الذي يمكن حصولها له.

وإن نظر إليهما لا بِشَرْطِ وجود الموضوع المُسْتَعِدّ للإيجاب والسَّلْب فهما السَّلْب والإيجاب، كالفرسيّة واللَّافرسيّة.

قال الإمام الرازي:

واختلف المتكلمون في الغيرين، فالمعتزلة قالوا: هما الشيئان. وأصحابنا قالوا: هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر إما بمكان أو بزمان أو وجود أو عدم. والخلاف لفظي محض.

أما المثلان فحدُّوهما بأنهما اللذان يشتركان في الصفات الذاتية، أو أنهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر أو يسد مسده. وهذه العبارات مختلفة لأن الاشتراك مرادف للتماثل، والقيام مقام الآخر لفظة مستعارة حقيقتها التماثل، فيكون ذلك تعريفاً للشيء بنفسه، وهو محال.

والحق أن هذه الماهيات متصورة تصوراً أولياً ،لأن كل واحد منا يعلم بالضرورة أن السواد يماثل السواد ويخالف البياض، وتصور المماثلة والمخالفة جزء ماهية هذا التصديق، وجزء البديهي أولى أن يكون بديهياً. والله أعلم.

قال الإمام الكاتبي:

(قال): «واختلف المتكلّمون في الغيرين..» إلى آخره.

أقول: اختلف أصحابنا والمُعتزِلة في معنى الغيرين، فقال المُعْتَزِلة: هما الشيئان. واحْتَجّوا على صحّة هذا الحدّ بكونه مطرداً ومنعكساً، فإنَّ كلّ شَيْئَيْنِ غيران، وكلّ غيرين شيئان.

واعترض أصحابنا عليه وقالوا: لو كان الغيران هما الشيئان لما كان الوجود غيراً للعدم، لأنَّ العدم ليس بشيءٍ. ولمّا كان المحال غير الجائز. ولِأنَّ الغيرين من الأمور الإضافيّة، والشيئين ليسا كذلك، وتعريف المضاف بغير المضاف خَطَأ منع عنه في التّعريفات[1].

ولَمَّا أبطلوا هذا الحدّ قالوا: الغيران: ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بوجه من الوجوه إمَّا بمكان أو بزمان أو وجود وعدم، كالقديم والمحدث، فإنَّ المحدث ينعدم، والقديم الوجوديّ لا يجوز عدمه.

قالوا: والدَّليل على صحّة هذا الحدّ: أن كلّ /[ص: ١٦٩أ] ما لا يصحّ مفارقة الشَّيء عنه لا يكون غيراً له كنفسه، فإنَّه لَمَّا لم يجزْ أن يفارق نفسه لم يجزْ أن يكون غيراً له.

وفائدة هذه المسألة تظهر في موضع آخر، وهو أنَّه هل يصحّ إطلاق (لفظ) الغيرين على ذات الله تعالى وصفاته وعلى الصِّفات بعضها مع البعض أم لا يصحّ ذلك؟

فأصحابنا منعوا منه، لأنَّ حَقِيقة الغيرين لَمَّا كانت ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بوجه من الوجوه لم يصحّ هذا الإطلاق لامتناعِ ذلك على الذَّات والصِّفات.

وأمَّا المثلان فقد اختلفت عبارات العلماء في تعريفهما، فالذي ذهبت إليه الفلاسفة أنهما المشتركان في تمام الماهيّة وجميع العوارض اللَّازمة والمفارقة كبياضين وسوادين.

---

(١) ك: «التفريعات».

وقال أصحابنا: إنهما الغيران اللذان يقوم كلّ واحد منهما مقام الآخر.

وقال بعضهم: هما الغيران اللذان يسدّ أحدهما مسدَّ الآخر.

وقال آخرون: هما الغيران اللذان ينوب أحدهما مناب الآخر.

وهذه العبارات مختلَّة لأنَّ حاصلها يرجع إلى معنًى واحد، وهو التّماثل.

أمَّا الاشتراك فظاهر.

وأمَّا البواقي فلأنَّها ألفاظ مستعارة وحقيقتها التّماثل، وإذا كان كذلك كان ذلك تعريفاً للشَّيء بنفسه، وإنَّهُ محالٌ.

وأمَّا المتخالفان فقد عرفْتَهما فيما قبلُ[1].

والإمام ذهب إلى أن الحقّ أنْ يُقالَ: هذه الماهِيَّات متصوّرة تصوّراً أوليّاً، لأنَّ كلّ أحد يعلم بالضَّرورة كون السَّواد مثلاً للسَّوَاد ومخالفاً للبياض، وتصوّر مطلق المماثلة والمخالفة جزء من ماهيّة هذا التَّصديق، وجزء البديهيّ بديهيّ فتصوّر المماثلة والمخالفة بديهيّ.

وأنت قد عرفْتَ ما فيه.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: يستحيل الجمع بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة، خلافاً للمعتزلة)

لنا: أن بتقدير الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات واللوازم، وإلا لما كانا مثلين. ولا بالعوارض، لأن نسبة جميع العوارض إلى كل واحد منهما على السوية، فلا يكون كونه عارضاً لأحدهما أولى من كونه عارضاً للآخر، فيكون عارضاً لكل واحد منهما، وحينئذ لا يبقى الامتياز بينهما البتة،فيكون الاثنان واحداً، وهو محال.

---

(١) ص: «بعدُ»!

قال الإمام الكاتبي:

قال: «يستحيل الجمع بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة خلافاً للمُعْتَزِلة..» إلى آخره.

أقول: اتَّفق أصحابنا والفلاسفة على أنَّه يمتنع اجتماع المثلين في المحلّ الواحد في الزَّمان الواحد. والمثلان عند أصحابنا ضدّان، لأنَّ الضِّدّين لمّا كانا وصفين وجوديّين يمتنع اجتماعهما في المحلّ الواحد في الزَّمان الواحد، وكان المثلان عندهم كذلك، فيكونان ضدّين.

وأمَّا مشايخ المُعْتَزِلة جوَّزوا اجتماع المثلين، حتى إذا رأوا محلًّا أشدّ بياضاً من محلّ آخر أو أشدّ سواداً من محلّ آخر قالوا إن ذلك لاجتماع أعداد من البياض أو السَّواد في ذلك المحلّ.

واحتجَّ أصحابنا على ذلك بأنْ قالوا: لو /[ص: ١٦٩ب] اجتمع المثلان في المحلّ الواحد يلزم القول بوَحْدة الاثنين، وإنَّهُ محالٌ.

بيان الشَّرطيّة: هو أنهما لو اجتمعا في المحلّ الواحد لامتنع الامتياز بينهما، لأنَّه لو حصل[١] الامتياز بينهما فإمَّا أن يكون بالذَّاتِيّات واللوازم أو بالعوارض. والأوَّل محال، لأنَّهما مثلان، والمثلان متشاركان في جميع الذَّاتيات واللوازم، وإلَّا لما كانا مثلين، والامتياز بالأمور المشتركة محال. والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ نِسْبة جميع العوارض إلى كلّ واحد منهما على السَّويّة، ضرورة أن محلّهما واحد، فكل[٢] ما يَعْرِض [عارضاً] لأحدهما يكون عارضاً للآخر، لأنَّ عروضه لأحدهما دون الآخر ليس أولى من العكس، وإذا امتنع الامتياز حصل الاتّحاد، وصحّت[٣] الشَّرطيّة.

(١) ك: «حصلت».
(٢) ش: «وكل».
(٣) ش: «فصحّت».

قال الإمام الرازي:

احتج الخصم بأن حكم الشيء حكم مثله، فإذا كانت الذات قابلة لأحد المثلين كانت قابلة للآخر.

جوابه: أن الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجَّ الخصم بأنَّ حكم الشَّيء حكم مثله..» إلى آخره.

أقول: احْتَجّت المُعْتَزِلة على جواز اجتماع المثلين بأن قالوا: لو جاز حلول مثل واحد في المحلّ المعيّن لجاز حلول المثل الآخر فيه، لأنَّ حكم الشَّيء حكم مثله، لكن المقدّم حقّ، فالتَّالي مثله.

وأجاب الإمام عنه بقوله: «إن الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً» وهذا الجواب في الظَّاهر كالعود إلى الدَّليل الأوَّل، وفي التّحقيق ليس كذلك، بل هو مستند لمنع الشَّرطيّة المذكورة. وتوجيهه أنْ يُقال: أيش تعني بالشَّرطيّة المذكورة؟

إن عنيت بها أنَّه لو جاز حلول أحد المثلين في المحلّ المعيّن لجاز حلول الآخر فيه على سبيل البدل، وهو حقّ ونحن نقول به، إذ المحلّ قابل لكلٍّ واحد منهما.

وإن عنيت بها أنَّه لو جاز حلول أحدهما لجاز حلول الآخر فيه مع حلول الأوَّل فيه فهو ممنوع، وما ذكرتموه -وهو أن حكم الشَّيء حكم مثله- لا يدلّ عليه، وإنَّما يدلّ عليه إن لو جاز على الأوَّل الحلول فيه مع الآخر، وهو عين النِّزَاع، ومفضٍ إلى جواز وَحْدة الاثنين.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: زعم بعضهم أن الغيرين يتغايران بمعنى، وكذا المثلان والضدان والمختلفان)

واحتجوا عليه: بأن المفهوم من كون السواد والبياض سواداً وبياضاً مغايرٌ للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين وضدين، ولذلك كان التغاير والاختلاف والتضاد حاصلاً في غير السواد والبياض، وظاهره أنه ليس أمراً سلبياً فهو أمر ثبوتي، فثبت أن المتغايرين يتغايران بمعنى. وكذا المثلان يتماثلان بمعنى وكذا المختلفان والضدان. ثم قالوا: وذلك المعنى لا بد وأن يغاير غيره، فمغايرته لغيره معنى قائم به، وهو لا بد وأن يكون إما مثلاً لغيره أو مغايراً له أو مخالفاً، فمماثلته لغيره أو مخالفته له معنى قائم به، ثم الكلام فيه كما في الأول، وهو يوجب القول بمعانٍ لا نهاية لها، فالتزموا ذلك. وكلامنا في هذا الباب قد تقدم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «زعم بعضهم أن الغيرين يتغايران لمعنًى (واحد)، وكذا المثلان والضِّدان..» إلى آخره.

أقول: زعم بعض قدماء المُعْتَزِلة وبعض الأوائل من الفلاسفة أن الغيرين يتغايران لمعنًى قائم بهما يقتضي تغايرهما، وهو أمر وجوديّ، وكذلك تماثل المثلين، وتضادّ الضِّدّين لمعنى وجوديّ قائم بهما يوجب ذلك لهما. وعندنا ليس كذلك، بل الغيران يتغايران لِذَاتَيْهِمَا لا لمعنى قائم بهما، وكذا المثلان والضِّدان.

واحتجَّ الخصوم بأنْ قالوا: كون السَّواد مغايراً /[ص: ١٧٠أ] للبياض أو مخالفاً له أو[1] ضدّاً له إمَّا أن يكون نفس السَّواد والبياض أو أمراً مغايراً لهما.

والأوَّل باطل؛

أمَّا أولاً: فلأنَّا ندرك التّفرقة بين قولنا: «السَّواد والبياض» وبين قولنا: «السَّواد والبياض متغايران أو مختلفان أو متضادّان».

---

(١) ك: «و».

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ المغايرة والمخالفة والمضادّة متحقّقة بدون السَّواد والبياض، فلو كان مفهوم أحدهما عين مفهوم الآخر لاستحال تحقّق أحدهما بدون الآخر.

ولما بطل القسم الأوَّل تعيّن الثَّاني، وهو أن تكون المغايرة والمخالفة والمضادّة وكذا المماثلة مفهومات زائدة على الذَّوَات المتغايرة والمتخالفة والمتضادّة والمتماثلة.

وفي الوجه الآخر[1] نظر، لأنَّ الموجود بدون السَّواد والبياض مطلق المضادّة، وليس كلامنا فيه، بل في مضادّة السَّواد والبياض، ووجودها بدونهما ممنوع.

وليس[2] هذه المفهومات أموراً سلبيّة، لأنَّ المغايرة نقيض اللَّامغايرة التي هي عدميّة لصدقها على المعدوم، وإذا كانت اللَّامغايرة [عدميّة] كانت المغايرة ثبوتيّة لوجوب كون أحد النقيضَيْن وجوديّاً. وهكذا تبيّن أن المخالفة والمضادّة والمماثلة أمور وجوديّة من غير فرق.

وأنت لا يخفى عليك ما في هذا الدَّليل بعد مَعْرِفَتك القوانين السَّالفة[3].

قال أصحابنا: لو كانت المغايرة أمراً ثبوتيّاً لكانت مغايرة لغيرها بالضَّرورة، ومغايرتها لغيرها معلّلة بمغايرة أخرى، والكلام فيها كما في الأوَّل، فيلزم إمَّا الدَّوْر إن كانت تلك المغايرة عائدة إلى ذات المتغايرين، والتَّسلسُل إن لم تكن، وكلاهما محالان. وكذا الكلام في المخالفة والمضادّة والمماثلة.

والمُعتزِلة عند إيراد هذا الكلام تحزَّبوا حزبين:

حزب التزموا ذلك وقالوا بوجود معاني يقوم كلّ واحد منها بالآخر إلى غير النِّهاية.

---

(١) ش: «الأخير».

(٢) ش، ك: «وليست».

(٣) ك: «السابقة».

والحزب الآخر منعوا لزوم الدَّوْرُ والتَّسلسُل، وقالوا: إنما يلزم ذلك إن لو كانت مغايرة المغايرة، ومغايرة مغايرة المغايرة زائدة، وهو ممنوعٌ، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: مغايرة المغايرة أو مغايرة مغايرة المغايرة ليست معنىً زائداً على معروضها؟ وكذا الكلام في المخالفة والمضادّة والمماثلة.

أجاب الأصحاب عن هذا الأخير بأنْ قالوا: هذا الكلام في غاية السقوط، لأنَّ ما ذكرتم من الدَّليل بعينه قائم في هذه الصُّور من غير تفاوت، فإمَّا أن تمنعوا[1] مقدّمة من مقدّماته وحينئذٍ يبطل دليلكم على هذا المطلوب، /[ص: ١٧٠ب] أو تعترفوا بصحّة مقدّماته، فيلزمكم الدَّوْر والتَّسلسُل بالضَّرورة.

(١) ص: «تبتغوا» كذا، مهملة الحروف.

قال الإمام الرازي:

النظر الثاني في العلة والمعلول

(مسألة: كون الشيء مؤثراً في غيره متصور تصوراً بديهياً)

لأنا ببداية العقول نعلم معنى قولنا: «قطعت اللحم» و «كسرت القلم». والقطع والكسر تأثير مخصوص، فلما كان تصور التأثير المخصوص بديهياً كان تصور مسمى التأثير الذي هو جزء ماهية التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهياً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «النَّظر الثَّاني في العِلّة والمعلول: مسألة كون الشَّيء مُؤَثِّراً في غيره متصوّر تصوّراً بديهيّاً..» إلى آخره.

أقول: قد بيَّنَّا فيما تقدّم أن العِلَل أربع: فاعليّة، ومادِّيّة، وصوريّة، وغائيّة، وذكرنا حدَّ كلّ واحدة منها.

والإمام اختار هاهنا أن تصوّر العِلّة بديهيّ لا يحتاج إلى التّعريف. واحتجَّ عليه بأنَّا نعلم ببدائه عقولنا معنى قولنا: «قطعت اللحم» و «كسرت العظم»، والتّقطيع والتكسير[1] تأثير مخصوص، فلمّا كان تصوّر التّأثير المخصوص بديهيّاً كان تصوّر مُسَمَّى التّأثير الذي هو جزء ماهِيّة التّأثير المخصوص أولى أن يكون بديهيّاً، لأنَّه لو لم يكن بديهيّاً لكان نظريّاً، فتكون القضيّة البديهيّة موقوفة على النَّظريّ، والموقوف على النَّظريّ نظريّ، فالتَّصديق البديهيّ نظريّ، هذا خلف.

وأنت قد عرفْتَ ما في هذا الكلام غير مرّة.

---

(١) ك: «والكسر»، ش: «والقطع والكسر».

قال الإمام الرازي:

(مسألة: العدم لا يعلل ولا يعلل به)

لأنا إن جعلنا العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين استحال كون العدم علة ومعلولاً، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم. وإن لم نقل به كان التأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثر، وذلك يستدعي أصل الحصول. وقالت الفلاسفة: علة العدم عدم العلة، لأن الممكن دائر بين الوجود والعدم، فكما استدعى رجحانُ الوجودِ علةً وجودية استدعى رجحان العدم علة عدمية.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «العدم لا يعلَّل، ولا يعلَّل به..» إلى آخره.

أقول: اختلف النَّاس في أن العدم هل يصير معلولاً لشيء (آخر) أو عِلة لشيء، فالمنقول عن بعض المتكلّمين عدم جواز ذلك، ونقل عن الأستاذ أبي إسحاق أن النَّفي يعلَّل بالنَّفي، وهو مذهب الفلاسفة لأنَّهم قالوا: عدم العِلّة عِلة لعدم المعلول.

أمَّا المانعون فقد احْتَجّوا بوجهين، أشار إليهما الإمام في هذا الكتاب:

أحدهما: أن العليّة والمعلوليّة من الأمور الثُّبوتيّة، لأنَّهما نقيضا اللَّاعليّة واللَّامعلوليّة، ونقيض العدم ثبوت، فالعِلّة والمعلوليّة أمران ثبوتيّان. وإذا كان كذلك استحال كون العدم معلولاً أو عِلة لامتناعِ قيام الموجود بالمعدوم.

الثَّاني: وهو أن التّأثير عبارة عن حصول الأثر عن المُؤَثِّر، وحصول الشَّيء عن الشَّيء يستدعي نفس الحصول، لامتناعِ حصول الشَّيء عن الشَّيء بدون نفس الحصول، والحصول أمر وجوديّ، لأنَّ العدم المَحض والنَّفي الصِّرف لا يحصل من غيره.

وقول الإمام: «وإن لم نَقُلْ به كان التّأثير عبارة عن حصول الأثر عن المُؤَثِّر» لا يريد به أن العليّة والمعلوليّة إن لم يكونا وصفين ثبوتيّين لزم منه أن يكون التأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثر، فإن عدم لزوم ذلك بيِّن. بل مراده أن العلية

والمعلولية إن صح كونهما أمرين ثبوتيين استحال كون العدم عِلة ومعلولاً لما ذكر، وإن لم يصحّ ذلك فتبيَّن[1] المطلوب بهذا الطَّريق.

والفلاسفة احْتَجّوا على أن العدم يعلَّل ويعلَّل به بأنْ قالوا: إن عدم العِلّة علة لعدم المعلول، لأنَّ الممكن دائر بين الوجود /[ص: ١٧١أ] والعدم، أي يكون الممكن إمَّا موجوداً أو معدوماً، ونسبته إليهما على السَّويّة، فكما أن طرف الوجود يحتاج إلى المُرجِّح، فكذلك طرف العدم يحتاج إلى مُرجِّح، وهو إمَّا عدم عِلة طرف الوجود أو غيره؛

والثَّاني محال، لأنَّه إمَّا أن يعدمه مع وجود عِلة وجوده أو مع عدم عِلة وجوده. والأوَّل محال، وإلا لزم تخلّف المعلول عن العلة التامة. والثاني أيضاً محال، لأنَّ العِلّة إذا انعدمت انعدم المعلول ضرورة، فلو كان عدم المعلول معلَّلاً بعِلة أخرى لزم اجتماع العِلَّتَيْن على معلول واحد، وإنَّهُ محالٌ.

ولمّا بطل القسم الأوَّل تعيّن الثَّاني، وهو المطلوب.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم أن العِلّة إذا انعدمت انعدم المعلول، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان عدم العِلّة عِلة لعدم المعلول، وأنتم في بيان ذلك، فيكون ذلك مصادرة على المطلوب.

قال الإمام الرازي:

والجواب : أن العدم نفي محض، فيستحيل وصفه بالرجحان.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: أن العدم نفي محض، فيستحيل وصفه بالرُّجْحَان».

أقول: توجيه هذا الجواب أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن رجحان طرف الوجود لو افتقر إلى المُرجِّح لافتقر رجحان طرف العدم إلى مُرجِّح، وإنَّما يلزم ذلك إن لو جاز

(١) ك: «تبين».

اتِّصاف العدم بالرُّجْحَان، وهو ممنوعٌ، فإنَّ الرُّجْحَان عندنا أمر وجوديّ، والعدم استحال وصفه بالأمور الوجوديّة.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان)

وإلا لكان مع كل واحدة منهما واجب الوقوع، فيمتنع استناده إلى الآخر، فيستغني بكل واحد مهما عن كل واحد منهما، وهو محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «المعلول الواحد بالشَّخص يستحيل أن تجتمع عليه عِلَّتان مستقلّتان..» إلى آخره.

أقول: هذا (هو) أمر متَّفق عليه بين الفلاسفة والمتكلّمين في العِلَل العقليّة، وأمَّا في العِلَل الشَّرعية فيجوز أن تجتمع على معلول واحد بالشَّخص علل مختلفة لكونها أمارات ومعرِّفات.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: لو اجتمع على المعلول الواحد بالشَّخص عِلَّتان مستقلّتان لكان كلّ واحدة منهما مستقلة بإيجاده، فإذا تحقّقت إحدى العِلَّتَيْن وجب صدور المعلول عنها لوجوب وجود المعلول عند وجود العِلّة التّامة، وإذا صدر عنها استغنى عن العِلّة الثَّانية، وكذلك يجب صدوره عن العِلّة الثَّانية عند تحقّقها، وحينئذٍ يستغني عن العِلّة الأولى، فيجب استغناؤه عن كلّ واحدة منهما حالة افتقاره إلى كلّ واحدة منهما، وإنَّهُ محالٌ.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين عندنا خلافاً لأكثر أصحابنا)

لنا: أن السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعِلَّتَيْن مختلفتين خلافاً لأكثر أصحابنا..» إلى آخره.

أقول: اتَّفقت الفلاسفة على جواز تعليل الأمور المتساوية بالعِلَل المختلفة، وقد يعبرون عن هذه المسألة بقولهم: إن المعلول الواحد بالنَّوْع يجوز أن يجتمع عليه عِلَّتان مختلفتان. كالحرارة، فإنها تحصل تارة / [ص: ١٧١ب] بالنَّار وتارة بالشَّمس وأخرى بالحركة، وهي أمور مختلفة. وأصحابنا لا يجوّزون ذلك.

احْتَجّت الفلاسفة بأنَّ حَقِيقة السَّواد تخالف حَقِيقة البياض وتضادّها، فالمخالفة والمضادّة حكمان لازمان لذات السَّواد، فهما معلولا ذاته، وكذلك البياض مخالف للسواد ويضادّه، فهما أيضاً معلولا ذاتِه، ومخالفة السَّواد للبياض ومضادّته إيَّاهُ مماثلتان لمخالفة البياض للسَّوَاد ومضادّته إياه مع كونهما معلَّلتين بعِلَّتَيْن مختلفتين اللتين هما السَّواد والبياض.

قال أصحابنا: إذا سلمتم أن مخالفة السَّواد للبياض عارضة للسَّوَاد ومخالفة البياض للسَّوَاد عارضة للبياض، واختلاف المعروضات يوجب اختلاف العوارض، لزم أن تكون مخالفة السَّواد للبياض حكماً مخالفاً لمخالفة البياض للسَّوَاد، وحينئذٍ سقط ما ذكرتموه من الدَّليل. وكذا القول في المضادّة.

قال الإمام الرازي:

احتجوا: بأن افتقار المعلول إلى العلة المعينة إن كان لماهيته أو لشيء من لوازمها وجب في كل ما يساوي ذلك المعلول أن يفتقر إلى مثل تلك العلة. وإن لم يكن لشيء من لوازم تلك الماهية كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة، والغني عن الشيء يستحيل تعليله به.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأنَّ افتقار المعلول إلى العِلّة المعيّنة إن كان لماهِيّة، أو لشيءٍ من لوازمها وجب في كلّ ما يساوي ذلك المعلول أن يفتقر إلى مثل تلك العِلّة..» إلى آخره.

أقول: احْتَجَّ أصحابنا على امتناع تعليل الأمور المتماثلة بالعِلَل المختلفة، بأنْ قالوا: المعلول لا يخلو: إمَّا أن يحتاج لذاته أو لشيء من لوازم ذاته إلى العِلّة المعيّنة، أو لا يحتاج إليها.

فإنْ كان الأوَّل (لزم احتياج جميع الأمور المتماثلة له في الماهِيّة إلى تلك العِلّة المعيّنة لتحقّق العِلّة الموجبة للاحتياج إليها فيها.

وإن كان الثَّاني فهو باطل، لأنَّه حينئذٍ يكون)[1] غنيّاً عنها لذاته وللوازم ذاته، والغَنِيّ عن الشَّيء لذاته وللوازم ذاته لا يَعْرِض له ما يحوجه إليه. فإذن المعلول غني مطلقاً عن تلك العِلّة، هذا خلف.

قال الإمام الرازي:

والجواب: أن المعلول لماهيته مفتقر إلى مطلق العلة، وتعين العلة إنما جاء من جانب العلة لا من جانب المعلول.

---

(١) من ص، ومكانه في ش: «استحال إسناده إلى غيرها لأنه لو أُسند إلى غيرها فإن انقطع عن الأولى لزم استغناؤه عنها، وإن لم ينقطع عنها لزم إسناد المعلول المعيّن إلى علتين مستقلتين، وقد فرغنا من إبطاله، وإذا استحال إسناده إلى غيرها استحال استناد ما يماثله في الماهية إلى غيرها كذلك فيكون / [ش: ١٦٠أ] جميع الأمور المتماثلة محتاجاً إلى تلك العلة المعينة، وهو محال. والثاني أيضاً محال، وإلا لكان»، وما جاء في ش هنا جاء في ص، إلى قوله: «ما يماثله في الماهية»، لكن المؤلف خطّ عليه خطوطاً إشارة إلى حذفه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: أن المعلول لماهِيَّته مفتقر إلى مطلق العِلّة، وتعيّن[1] العِلّة إنما جاز من جانب العِلّة لا من جانب المعلول».

أقول: توجيه هذا الجواب أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن الواقع لو كان هو القسم الثَّاني لزم استغناء المعلول لذاته وللوازم ذاته عن تلك العِلّة المعيّنة، فإنَّه لا يلزم من عدم احتياجه إلى غيره / [ص: ١٧٢أ] لذاته استغناؤه عنه لذاته، لجواز أن يَعْرِض له كلّ واحد من الحاجة والغَناء عن أمر خارجيّ. وإذا كان كذلك فالمعلول يفتقر لذاته إلى مطلق العِلّة، وكذلك كلّ ما تماثله، لكن لما أوجده[2] هذه العِلّة المعيَّنة عَرَض له الحاجة إليها لأَنَّه محتاج إليها لذاته، فإنَّ المعلول غير محتاج إلى شيء من العِلَل المعيّنة، بل حاجته إلى العِلّة المطلقة فقط، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا خلافاً للفلاسفة والمعتزلة)

قال الإمام الكاتبي:

قال: «العِلّة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد، خلافاً للفلاسفة والمُعتزِلة..» إلى آخره.

أقول: اعلم أن أصحابنا لا يجوّزون كون الذَّات عِلة أو معلولاً، بل إنما يجوّزون ذلك في الصِّفات، ويقولون: الصِّفة الواحدة لا توجب حكمين.

---

(١) ك: «ومعيّن».

(٢) ك: «لما أوجد».

وأمَّا الفلاسفة والمُعتزِلة فيجوّزون كون العِلّة قائمة بنفسها توجب معلولاً قائماً بنفسه، واتَّفقوا على أن العِلّة إذا كانت واحدة من جميع الجهات، ولم تتعدّد الآلة والشرائط يمتنع أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد. وخالفهم الإمام في هذه المسألة. وليس بين أصحابنا وبينهم في الحَقِيقة خلاف، لأنَّ أصحابنا لا يقولون بكون العِلّة قائمة[1] بنفسها، بل بين الإمام وبينهم [فقط].

قال الإمام الرازي:

لنا: أن الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقبول الأعراض.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لنا: أن الجسميّة تقتضي الحصول في المكان وقبول الأعراض».

أقول: احْتَجَّ الإمام على ما ذهب إليه بأنَّ الجسميّة حَقِيقة واحدة، وهي تقتضي الحصول في المكان المطلق وتقتضي قبول الأعراض، والأوَّل غير الثَّاني، فصارت[2] الجسميّة عِلة لصدور أثرين عنها، فبطل ما ذهبوا إليه.

قالت الفلاسفة: لا نسلِّم أن الجسميّة حَقِيقة واحدة بسيطة بل هي مركَّبة، فجاز أن يكون اقتضاؤها لأحد هذين الأمرين بِاعْتِبَارِ الجوهريّة وللآخر بِاعْتِبَارِ الوجود، ونحن إنما نقول بامتناع صدور أثرين عن العِلّة الواحدة الحقيقيّة.

قال الإمام الرازي:

احتجوا: بأن مفهوم كونه مصدراً لأحد المعلولين غير مفهومِ كونه مصدراً للآخر، فالمفهومان المتغيران إن كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر مفرداً بل يكون مركباً. وإن كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه

---

(١) ش: «لا يقولون: تلك العلة قائمة».

(٢) ك: «وصارت».

كالكلام في الأول، فيفضي إلى التسلسل. وإن كان أحدهما داخلاً والآخر خارجاً كانت الماهية مركبة، لأن الداخل هو جزء الماهية، وما له جزء كان مركباً. وكان المعلول أيضاً واحداً، لأن الداخل لا يكون معلولاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأنَّ مفهوم كونه مصدراً لأحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدراً للآخر..» إلى آخره.

أقول: الفلاسفة قرّروا مذهبهم بأنْ قالوا: لو صدر عن العِلّة الواحدة الحقيقيّة معلولان لكانت العِلّة مركَّبة، أو يلزم التَّسلسُل، أو اجتماع النقيضَيْن، ويلزم من صدق هذه الملازمة المدَّعَى.

أمَّا بيان هذه الملازمة فلأنَّ مفهوم كونها مصدراً لأحد المعلولين غير مفهوم كونها مصدراً للمعلول الآخر، بدليل أنَّه يمكننا تعقُّل أحد المفهومين /[ص: ١٧٢ب] عند الذهول عن الآخر. فهذان المفهومان إمَّا أن يكونا داخلين في ماهِيّة العِلّة أو خارجين أو أحدهما داخلاً والآخر خارجاً.

فإن كان الأوَّل كانت العِلّة مركَّبة لا بسيطة.

وإن كان الثَّاني كان كلّ واحد من ذينك المفهومين معلولاً لها لأنَّ اللوازم معلولات الملزومات. وحينئذٍ نقول: مفهوم كونها مصدراً لأحد هذين المفهومين غير مفهوم كونها مصدراً للمفهوم[1] الآخر، فهذان المفهومان أيضاً إمَّا أن يكونا داخلين أو خارجين أو أحدهما داخلاً والآخر خارجاً، فإن[2] تسلسل لزم الأمر الثَّاني. وإلَّا فينتهي إلى ما يكونان داخلين، وحينئذٍ يلزم التّركيب.

---

(١) ك: «كونها مفهوماً للمفهوم».

(٢) ك: «وإن».

وإن كان الثَّالث -وهو أن يكون أحدهما داخلاً والآخر خارجاً- لزم التّركيب أيضاً، لأنَّ الدَّاخل حينئذٍ يكون جزءاً من الماهِيّة التي فرضناها عِلة، وكلّ ما له جزء كان مركَّباً.

ولأنَّه حينئذٍ يلزم أنْ لا يكونَ الدَّاخل معلولاً لتلك العِلّة، لأنَّ الدَّاخل في الشَّيء جزء منه، والجزء متقدّم على الكُلّ، والمعلول متأخّر. فلو كان الدَّاخل معلولاً لزم كونه متقدّماً ومتأخّراً معاً، ولزم أيضاً تأخّره عن نفسه بمرتبتين، وكلاهما محالان.

وحينئذٍ تلزم العِلّة المفروضة مصدراً لأمر واحد لا لأمرين، وقد فرض كذلك[1]، فلزم[2] اجتماع النقيضَيْن، فصحّت الملازمة.

[ولقائل أن يقول: لا نسلّم أن أحد هذين الاعتبارين لو كان داخلاً لزم أن لا تكون العلة المفروضة مصدراً إلا لأثر واحد، وإنما يلزم ذلك إنْ لو كان المفروض كونها علّة لهذين الاعتبارين، وليس كذلك، بل المفروض كونها علّة لأمرين لزم من عليّتها لهما هذان الاعتباران، فجاز أن يكون أحد هذين الاعتبارين داخلاً، والأمران اللذان فرض كونهما معلولين لها كل واحدٍ منهما خارجاً عنها.

إذا عرفت هذا فنقول: الصواب أن يقال في تقرير هذه الملازمة: إن أحدهما لو كان داخلاً استحال أن يكون الأمر الذي حصل هذا الاعتبار بالنسبة إليه معلولاً للعلة المفروضة، وإلا لكان متأخراً عنها لوجوب تأخّر المعلول عن العلة، وهذا الاعتبار متأخّر عن ذلك الأمر لوجوب تأخّر النسبة عن كل واحد من المنتسبين. فهذا الاعتبار إذن متأخّر عن العلة المفروضة بمرتبتين، وإنه خلف لكونه متقدّماً عليها ضرورةَ وجوب تقدّم الجزء على الكل. وإذا لم يكن ذلك الأمر معلولا للعلة

(١) ك: «لذلك».

(٢) ش، ك: «فيلزم».

المفروضة لم يكن مصدراً إلا لأثر واحد، والمفروض أنها علّة لأثرين، فيلزم اجتماع النقيضين فصحّت الملازمة المذكورة].

وإنما قلنا: إنَّهُ يلزم من صحّة هذه الملازمة المدَّعَى لأنَّ اللَّازم إن كان هو التَّسلسُل أو اجتماع النقيضَيْن وهما منتفيان، فيلزم انتفاء الملزوم وهو كون العِلّة الواحدة الحقيقيّة مصدراً لمعلولين. وإن كان اللَّازم هو تركّب العِلّة فحينئذٍ يصدق: «كلّ ما صدر عنه معلولان فهو مركَّب»، وينعكس بعكس النَّقيض إلى قولنا: «كلّ ما ليس بمركَّب لا يصدر عنه معلولان»، لكن العِلّة البسيطة ليست بمركَّبة، فلا يصدر عنها معلولان، وهو المطلوب. هذا غاية ما يمكن أنْ يُقالَ من تقرير هذا الدَّليل.

قال الإمام الرازي:

والجواب: أن مؤثرية الشيء في الشيء ليست أمراً ثبوتيّاً على ما بيَّنّاه، وإذا كان كذلك بطل أن يقال: إنه جزء الماهية أو خارج عنها. والذي يدل عليه وهو أن مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الأخرى، ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة. وكذا مفهوم كون (الألف) ليس (ب) مغايرٌ لمفهوم أنه ليس (ج)، ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية، فكذا ههنا. والله أعلم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب أن مُؤَثِّريّة الشَّيء في الشَّيء ليست صفة ثبوتيّة على ما بيَّنّاه[1]..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الجواب أنْ يُقالَ: لا نسلِّم انحصار الأقسام فيما ذكرتموه، بل ها هنا قسم آخر وهو أن لا تكون المُؤَثِّريّة -أي كون العِلّة مصدراً للمعلول-

(١) ك: «بيّنّا».

صفة وجوديّة، فإنَّ ما ذكرتموه من الأقسام إنما يصحّ وينحصر إن لو كانت صفة ثبوتيّة، وهو ممنوعٌ.

أو نقول: لِمَ لا يجوز أن يكونا خارجين؟

قوله: «لو كان كذلك لكان كلّ واحد منهما معلولاً لها».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كانا ثبوتيّين، أمَّا إذا كانا / [ص: ١٧٣أ] عدميّين فلا حاجة لهما إلى العِلّة.

وتوجيه إيراد[١] قوله: «والذي يدلّ عليه وهو أن مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنُّقْطة الأخرى، ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النُّقْطة مركَّبة» أنْ يُقالَ: لو صحّ ما ذكرتم من الملازمة لزم أن لا تكون النُّقْطة التي هي مركز الدَّائرة محاذية لنقطتين أُخْرَيَيْنِ من الدَّائرة، لِأَنَّها[٢] لو كانت محاذية لهما لكان مفهوم كونها محاذية لأحدهما غير مفهوم كونها محاذية للأخرى. فهذان المفهومان إمَّا أن يكونا خارجين أو داخلين أو أحدهما داخلاً والآخر خارجاً. والأوَّل يوجب التَّسلسُل، والأخيران تركيبَ النُّقْطة، وكلاهما محالان. ولَمَّا لم يلزم تركيب النُّقْطة ولا لزوم التَّسلسُل لكون المفهومين عَدَميَّينِ هاهنا فكذلك فيما ذكرتموه.

وكذلك يلزم أن لا يغاير شيء شَيْئَيْنِ لأنَّ (الألف) لو كان مغايراً لـ (ب) ولـ (ج) لكان مفهوم أنَّه ليس (ب) غير مفهوم أنَّه ليس (ج)، فهذان المفهومان إمَّا أن يكونا داخلين أو خارجين أو أحدهما داخلاً والآخر خارجاً، وأيّاً ما كان يلزم أحد المحالين المذكورين. ولمّا لم يلزم شيء منهما[٣] لما عرفْتَ هاهنا فكذلك فيما قلتموه.

---

(١) ك: «وتوجيه إيراده».

(٢) ك: «ولأنها».

(٣) ك: «منها».

قال الإمام الرازي:

(مسألة: العلة العقلية يجوز أن يتوقف إيجابها لأثرها على شرط منفصل، خلافاً لأصحابنا)

لنا: أن الجوهرية توجب قبول الأعراض بأسرها، لكن صحة كل عرض مشروط بانتفاء ضده عن المحل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «العِلّة العقليّة يجوز أن يتوقّف إيجابها أثرَها على شرط منفصل، خلافاً لأصحابنا..» إلى آخره.

أقول: اتَّفق أصحابنا على أن العِلّة العقليّة لا يجوز أن يتوقّف إيجابها معلولَها على شرط منفصل عن ذاتها ومحلّها، بل متى قامت العِلّة بالمحلّ أوجبت له حكماً، ولا يجوز أن يتخلّف عنها أثرها لفقدان شرط مغاير لذاتها ومحلّها.

والإمام خالفهم في ذلك، واحتجَّ على بطلان قولهم بأنْ قال: الجوهريّة توجب قبول الأعراض بأسرها، أي هي قابلة لكلِّ عَرَض فرض، ثم إن صحّة كلّ عَرَض معيّن مشروط بانتفاء ضدّه عن المحلّ. فإذن الجوهريّة صارت عِلة لقبول العَرَض المعيّن في المحلّ لكن بِشَرْطِ انتفاء ضدّه عن ذلك المحلّ، فَعُلِمَ أنَّ العِلّة العقليّة قد يوقّف إيجابها معلولَها على شرط منفصل، فبطل ما ذكرتموه.

قال أصحابنا: هذا الكلام لا يبطل مذهبنا، لأنَّ عندنا العِلَل منحصرة في المعاني القائمة بالمحالِّ، وما ذكرتموه ليس كذلك، فلا يكون عِلة، وإذا لم يكن عِلة لا يكون حُجّة علينا. وإن فسَّرتم العِلّة بأعمّ ممَّا ذكرناه فنحن لا ننازعكم في توقّف إيجابها معلولها على شرط / [ص: ١٧٣ب] منفصل خارج عن ذاتها وعن محلّها.

سلَّمناه، لكن لا نسلِّم توقّف معلول الجوهريّة على شرط، فإنَّ قبول الأعراض لا ينفكّ عنها ولا يتوقّف على شرط منفصل، بل الموقوف على الشَّرط الذي هو انتفاء الضدّ عن المحلّ وجود العَرَض، فأين أحدهما من الآخر؟

وأمَّا الفلاسفة فقد احْتَجّوا على صحّة هذا المذهب بأنَّ الثِّقل يوجب الحركة إلى المركز والسُّكون فيه، لكن الأوَّل إنما يصدر عنه بِشَرْطِ الخروج عنه، والثَّاني بشرط الحصول فيه. والخِفة توجب الحركة إلى المحيط بِشَرْطِ الخروج عنه، والسُّكون فيه بِشَرْطِ الحصول فيه. وكذلك النَّار توجب الإحراق بِشَرْطِ المماسّة أو قربها منه.

والأصحاب يمنعون كون ذلك عِلة، ويعتقدون أن الفاعل لجميع ذلك هو الله تعالى عَقِيبَ ما اعتقدوه عِلة لمجرى العادة.

وأمَّا أصحابنا فقد احْتَجّوا على مذهبهم بوجوهٍ:

أحدها: لو توقّف إيجابها معلولها على شرط فعند تخلّف الشَّرط عنها إمَّا أن تكون موجبة لمعلولها أو لا تكون موجبة له. فإنْ كان الأوَّل لم يكن إيجابها معلولها موقوفاً على شرط، فما فرض شرطاً لا يكون شرطاً، هذا خلف. وإن كان الثَّاني تغيرت حقيقتها، وتغيُّر الحقائق محال.

الثَّاني: لو جاز توقّف إيجاب العِلّة معلولها على شرط منفصل لجاز قيام العلم بالذَّات من غير أن تصير الذَّات عالمة والحركة بالمحلّ من غير أن يصير مُتَحَرِّكاً لاحتمال تخلّف أحكامهما عنهما[1] لفقدان شرط وإن كنا لا نعلمه، ومن البيِّن أن فتح هذا الباب يوقع في السَّفْسَطة.

الثَّالث: إن بقيت العِلّة موجبة لحكمها بدون ذلك الشَّرط لا يكون الشَّرط شرطاً. وإن لم يبق فالعِلّة مجموع أمرين، وذلك يوجب التّركيب في العِلَل العقليّة، وسنوضح استحالته.

وضعف هذه الوجوه لا يخفى على من له أدنى تمييز.

---

(١) ص، ك: «عنها».

قال الإمام الرازي:

(مسألة: العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة عندنا خلافاً لأصحابنا)

لنا: أن العلم بكل واحدة من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة،والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة. وكذا كل واحد من آحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية، ومجموع تلك الآحاد يوجب هذه الصفة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «العِلّة العقليّة يجوز أن تكون مركَّبة خلافاً لأصحابنا..» إلى آخره.

أقول: ذهب أصحابنا إلى أن العِلّة العقليّة لا يجوز أن تكون مركَّبة، وخالفهم[(١)] في ذلك الفلاسفة وبعض المُعْتَزِلة.

والإمام اختار مذهب الفلاسفة، واحتجَّ على بطلان مذهب الأصحاب بأنْ قال: العلم بكلٍّ واحدة من المقدّمتين لا يستلزم العلم بالنَّتيجة، والعلم بهما معاً يوجب العلم بالنتيجة، فإذن: / [ص: ١٧٤أ] العلة الموجبة للعلم بالنتيجة مركَّبة من علمين، وذلك هو المطلوب.

ووجه آخر: أن كلّ واحد من آحاد العشرة لا يوجب صفة العشريّة، ومجموع تلك الآحاد يوجبها، فالعِلّة الموجبة لصفة العشريّة مركَّبة.

أجاب الأصحاب عن الأوّل بأنْ قالوا: لا نسلِّم أن العلم بالمقدّمتين يوجب العلم بالنَّتيجة، بل العلم بالنَّتيجة عند العلم بالمقدّمتين إنما يحصل مجرى العادة كما ذهب إليه أبو الحسن الأَشْعَريّ، أو العلم بالمقدّمتين يستلزم العلم بالنَّتيجة، كما ذهب إليه إمام الحرمين.

---

(١) ك: «وخالفتهم».

وعن الثَّاني: أنَّا لا نسلِّم أن مجموع تلك الآحاد يوجب صفة العشريّة، فإنَّ مجموع تلك الآحاد وصفة العشريّة مفهومان متَّحِدان عندنا، ومن البيِّن استحالة كون الشَّيء عِلة لنفسه.

قال الإمام الرازي:

احتجوا: بأن كل واحد لما لم يوجِب فالمجموع أيضا لا يوجب ، لأن الماهية باقية كما كانت.

والجواب: النقض بما مرَّ. وبالله التوفيق.

قال الكاتبي:

قال: «واحتجَّ أصحابنا..» إلى آخره.

أقول: تقرير ما تمسّك به الأصحاب أنْ يُقالَ: لو كانت العِلّة العقليّة مركَّبة فكلّ واحدٍ من جزئيّها إمَّا أن يكون موجِباً للمعلول أو لا يكون.

والأوَّل محال وإلّا لَكان كلّ واحد منهما تمام العلة، فجزء العلة علة، هذا خلف.

والثاني أيضاً محال، لأن كل واحد منهما لو لم يكن موجباً للمعلول حالة الانفراد وجب أنْ لا يكونَ موجباً له حالة الاجتماع، وإذا لم يكن موجباً حالة الاجتماع لا تكون العِلّة مركَّبة، وقد فرض كذلك، هذا خلف.

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم صدق قولكم: إن كلّ واحد منهما إذا لم يكن موجباً حالة الانفراد وجب أنْ لا يكونَ موجباً حالة الاجتماع إن جعلتم التَّالي فيه عدم موجبيّة المجموع، لجواز أنْ لا يكونَ شيء منهما عِلة على انفراد والمجموع المركَّب منهما يكون عِلة. ونسلِّم إن جعلتم التَّالي فيه عدم موجبيّة كلّ واحد منهما وَحْدَه، لكن لِمَ قلتم بأنَّه يلزم منه أن لا تكون العِلّة مركَّبة؟ وعدم لزومه ظاهر.

والإمام أبطل هذا الدَّليل بالنَّقض بما ذكر في الوجهين اللذين تمسك بهما في إبطال مذهب الأصحاب، والجواب الحقيقيّ ما ذكرناه.

قال الإمام الرازي:

الركن الثالث في الإلهيات والنظر في الذات والصفات والأفعال والأسماء

(القسم الأول في الذات)

قد عرفت أن العالم إما جواهر وإما أعراض، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع سبحانه إما بإمكانه أو حدوثه، فهذه وجوه أربعة:

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الركن الثَّالث في الإلهيّات والنَّظر في الذَّات والصِّفات والأفعال والأسماء، القسم الأوَّل في الذَّات، وقد عرفْتَ أن العالم إمَّا جواهر أو أعراض..» إلى آخره.

أقول: لمّا فرغ من الإشارة إلى شيء من المباحث المنطقيّة والطَّبيعيّة شرع في العلم الإلهيّ، وإنَّما أخَّره عن الطَّبيعيّ لأنَّ /[ص: ١٧٤ب] بالأمور الطَّبيعيّة يستدلّ على وجود الصَّانع، فكان العلم بالطَّبيعيّ متقدّماً عليه بالتّعليم[١] وإن كان متأخّراً عنه بالشرف.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن العالم إمَّا جواهر أو أعراض لأنَّه ممكن، فإنْ لم يفتقر إلى موضوع كان جوهراً، وإن افتقر إليه كان عَرَضاً. وقد بيَّنَّا أن ما سوى الله تعالى حادث، فبعد ذلك إمَّا أن يستدلّ على وجود الصَّانع بإمكان الجواهر أو بحدوثها أو بإمكان الأعراض أو بحدوثها. فهذه طرق أربعة لا مزيد عليها.

قال الإمام الرازي:

الأول: الاستدلال بحدوث الأجسام، وهو طريقة الخليل عليه السلام في قوله تعالى:

﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦﴾ [الأنعام:٧٦].

---

(١) علّق هنا في حاشية ص: «أي: يتوقف تعليمه على تعليمه».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الأوَّل: الاسْتِدْلال بحدوث الأجسام، وهو طريقة الخليل عليه السلام في قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦﴾ [الأنعام:٧٦]».

أقول: إنما قَدَّمَ (الإمام) هذه الطَّريقة على سائرها ائتماما[١] بالخليل عليه السلام وبالمتقدّمين واقتداءً بهم، فإنَّ الخليل -صلوات الله عليه[٢]- تمسّك بشروق الكواكب وغروبها على حدوثها بأنْ قال: كلّ ما كان كذلك لا يخلو عن الحوادث، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالكواكب إذن حادثة. وما كان حادثاً لا يصلح أن يكون إلهاً، فافتقرت الكواكب إلى موجد قديم دفعاً للدَّورِ والتَّسلسُل.

قال الإمام الرازي:

وتحريره: أن العالم محدَث، وكل محدَثٍ فله مُحدِثٌ.

أما الأول فقد مر. وأما الثاني فالدليل عليه أن المحدث ممكن، وكل ممكن فله مؤثر. أما أن المحدَث ممكن فلأن المحدَث هو الذي كان معدوماً ثم صار موجوداً، وما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للعدم وللوجود، ولا نعني بالممكن إلا هذا. وأما أن الممكن لا بد له من مؤثر فقد تقدم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وتقريره: أن العالم محدَث، وكل محدَث فله محدِث..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا الوجه أنْ يُقالَ: العالمُ[٣] محدَث، وكلّ محدث فله محدث، ينتج: إن العالم له محدث.

---

(١) في النسخ الثلاث «ائتما» وبيِّنٌ أنه يريد: ائتماماً.

(٢) ش: «عليه السلام»، ك: «صلوات الله عليه والسلام».

(٣) ك: «أن يقال: إنّ العالم».

أمَّا الصُّغْرَى فقد مرَّ بيانها.

وأمَّا الكُبْرى وهي قولنا «وكلّ محدَث فله محدِث» فلأنَّ المحدَث ممكن، وكلّ ممكن فله مُؤَثِّر، وهما ينتجان الكُبْرى.

أمَّا أن المحدَث ممكن فلأنَّ المحدَث هو الذي كان معدوماً ثم صار موجوداً، وكلّ ما كان كذلك كانت ماهِيَّته قابلة للوجود والعدم، لأنَّها لو لم تكن قابلة لهما لما تحقّق إمَّا عدمها أو وجودها قَطُّ[1]. ولا يجوز أن يكون أحد هذين حاصلاً له من ذاته وإلّا لَكان إمَّا واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته. فنسبة كلّ منهما إليه على السَّويّة[2]، ولا نعني بالممكن إلّا هذا.

وأمَّا أن كلّ ممكن فله مُؤَثِّر فقد بيَّنَّا ذلك مع أن العلم به ضروري.

واعلم أن المتكلمين اكتفوا بحدوث العالم على وجود الصانع، قالوا: لما بيّنّا أن العالم محدَث، ومعنا علم ضروريّ أن كلّ محدَث فله محدِث، علمنا أن للعالم محدِثاً.

أمَّا أن العلم بالمقدّمة الثَّانية ضروريّ فلأنَّ كلّ إنسان إذا رأى بناءً لم يكن شاهَدَه /[ص: ١٧٥أ] أو رأى خطّاً مكتوباً بعد أن لم يكن فإنَّه يقطع بتحقّق بنَّاءٍ وكاتبٍ من غير فكر ونظر، ولولا أن العلم بهذه المقدّمة ضروريّ وإلَّا لما حصل للعقل في هذه السَّاعة علم قبل النَّظر.

قال الإمام الرازي:

فإن قيل: الكلام على هذه المقدمات قد تقدم إلا على قولنا «إن كل محدَث ممكن».

قوله: «المحدث كان معدوماً ثم صار موجوداً، فيكون قابلاً للعدم والوجود لا محالة».

---

(١) كذا في ص، ك، وفي ش: «لما تحقق عدمها قط ولا وجودها».

(٢) علّق عليه في ص: «أي: من الوجود والعدم».

قلنا: من مذهبكم أن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات، بل كان نفياً محضاً، وإذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول واللاقبول.

سلمنا صحة الحكم عليه، لكن لم لا يجوز أن يقال: إنها حين كانت معدومة كانت واجبة العدم لعينها، ثم في زمان وجودها صارت واجبة الوجود لعينها؟

تقريره: أن الشيء بشرط كونه مسبوقاً بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدمه لا إلى أول، وإلا لزم صحة كون الشيء مع كونه مسبوقاً بالعدم أزلياً، وذلك محال. فإذن لصحة وجوده بداية، فقبل تلك الصحة كان ممتنعاً لذاته، ثم انقلب ممكناً لذاته. وإذا كان ذلك فلم لا يجوز أن يقال: كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب واجباً لذاته؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإن قيل: الكلام على هذا المقدّمات قد مرَّ، إلّا على قولنا «كلّ محدث ممكن»..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا السؤال أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن كلّ محدث ممكن.

قوله: «لأنَّه كان معدوماً ثم صار موجوداً، وكلّ ما كان كذلك كان قابلاً للعدم والوجود».

قلنا: لا نسلِّم صدق الصُّغْرى، وإنَّما تصدق إن لو كان للماهِيّة تقرر حالتَي الوجود والعدم حتى يصحّ الحكم عليها بأنها قابلة للأمرين، وإنَّما يكون لها تقرّر في تينك الحالتين إن لو كان المعدوم شيئاً، وهو عندكم باطل. وإذا كان المعدوم نفياً محضاً استحال الحكم عليه بالقبول واللّاقبول.

سلَّمناها، لكن ما ذكرتم من القياس ينتج: «إن المحدث قابل للوجود والعدم»، فلِمَ[1] قلتم بأنَّ كلّ ما كان كذلك كان ممكناً؟ ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: إن

---

(١) ش، ك: «ولم».

الماهِيّة حال عدمها كانت واجبة العدم لعينها، وفي زمان الوجود صارت واجبة الوجود لعينها؟ وحينئذٍ لا يلزم كونها ممكنة.

والذي يدلّ على جواز ذلك هو أن الشَّيء بِشَرْطِ كونه مسبوقاً بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدّمه لا إلى أوَّل وإلَّا لجاز كونه أزليّاً، فيلزم صحّة كون الشَّيء أزليّاً مع كونه مسبوقاً بالعدم، وهو جمع بين النقيضَيْن، وإنَّهُ محالٌ. فإذن لصحّة وجوده بداية[1]، (فقبل تلك الصِّحّة كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب ممكناً[2] لذاته، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال: كان ممتنعاً لذاته) ثم انقلب واجباً لذاته؟

قال الإمام الرازي:

والجواب: أن قولنا: «الممكن قابل الوجود والعدم» لا نعني به أن تلك الماهية متقررة حالتَي الوجود والعدم، بل نعني به أن الماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت، ولا يمتنع في العقل بطلانها.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «(الجواب)[3]: قولنا: الممكن قابل للوجود والعدم، لا نعني به أن تلك الماهية متقررة حالتي الوجود والعدم..» إلى آخره.

أقول: توجيهه أنْ يُقالَ: الدَّليل على صدق الصُّغْرَى هو أنّا لا نعني بقولنا: «المحدث صار معدوماً ثم صار موجوداً» أن ماهِيَّته متقرّرة حالة العدم وحالة الوجود حتى يتوجّه علينا[4] ما ذكرتم. بل نعني به أن الماهِيّة لا يمتنع بقاؤها -أي

---

(١) ش: «بذاته»!

(٢) ك: «ممتنعاً».

(٣) ك: «والجواب».

(٤) ش، ك: «عليه».

استمرارها- على العدم كما كانت، ولا يمتنع في العقل بطلانها عمَّا كانت. وهذا أمر صادق معلوم بالضَّرورة لكلِّ عاقل.

لا يقال: / [ص: ١٧٥ب] هذا أيضاً حكم إيجابيّ على الماهِيّة، وهو إنما يصحّ إن لو كان لها تقرّر حال العدم.

لأنَّا نقول: المحكوم عليه في القضيّة الموجبة لا يجب أن يكون له ثبوت في الخارج، بل إمَّا في الخارج أو في الذِّهن. والماهِيّة المعدومة لها ثبوت في الذِّهن فصحّ الحكم الإيجابيّ عليها. وبهذا يندفع أصل السؤال أيضاً.

قال الإمام الرازي:

قوله: «لِمَ لا يجوز أن تكون الماهية ممتنعة لذاتها في وقت ثم تنقلب واجبة لذاتها في وقت آخر»؟

قلنا: هب أن الأمر كذلك، لكن حصول الامتناع يتوقف على حضور وقته المخصوص، وحصول الوجوب يتوقف على حضور الوقت الآخر، والماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها إلا القبول.

قوله: «الممكن المأخوذ بشرط كونه مسبوقاً بالعدم لصحة وجوده أولٌ».

قلنا: لا نسلم، وإلا لزم أن يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الوقت الأول بمقدار لحظة يوجب صيرورته أزلياً، وذلك محال بالبديهة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قوله: لِمَ لا يجوز أن تكون الماهِيّة ممتنعة لذاتها في وقت، ثم انقلبت واجبة لذاتها في وقت آخر»؟..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الجواب أنْ يُقالَ: المدَّعَى أن كلّ ماهِيّة تقبل العدم والوجود من حيث هي هي مع قطع النَّظر عن الأمور المقترنة بها كانت ممكنة، إذ لا نعني

بالممكن إلّا هذا. وما ذكرتموه من امتناعها حال عدمها ووجوبها حال وجودها لا ينافي ما ذكرناه، لأنَّ امتناعها يتوقّف على حضور وقته المخصوص، ووجوبها يتوقّف على حضور الوقت الآخر. فهي ممتنعة وواجبة بِشَرْطِ الوقتين، وجاز كون الشَّيء ممكناً بالنَّظر إلى ذاته وواجباً أو ممتنعاً بالنَّظر إلى غيره.

وأمَّا ما ذكره في تقرير هذا السؤال فنقول: لا نسلِّم أن الممكن المأخوذ بِشَرْطِ كونه مسبوقاً بالعدم لصحّة وجوده أول.

قوله: «وإلَّا لزم صحّة كون الشَّيء مع كونه مسبوقاً بالعدم أزليّاً».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كانت تلك الصِّحّة مفسَّرة بصحّة وجوده في الأزل، وليس كذلك. بل هي مفسَّرة بصحّة وجوده في «لا يزال»، وإذا كان صحّة وجوده في «لا يزال» أزليّة لا يلزم منها جواز وجوده في الأزل، فلا يلزم المحال المذكور. ولِأنَّ إمكان وجوده لو لم يكن أزليّاً بل له أول لكان فرض دخوله في الوجود قبل ذلك بمقدار زمان لا يتجزأ يجعله أزليّاً، لأنَّ المانع من إمكان وجوده قبل ذلك إنما هو صيرورته أزليّاً على ما قرّرتم، وذلك محال. وإلّا لَكان ما له أوَّل يصير ما لا أوَّل له بزيادة مقدار زمان لا يتجزأ عليه، وهو باطل بالضَّرورة.

قال الإمام الرازي:

الطريق الثاني: الاستدلال بالإمكان، وتقريره: أن نقيم الدلالة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد، ثم يشاهد في الأجسام كثرة ممكنة، وكل ممكن فله مؤثر على ما مرَّ.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الطَّريق الثَّاني من الاسْتِدْلال بالإمكان، وتقريره: أن نقيم الدَّلالة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد، ثم نشاهد في الأجسام كثرة، فهي ممكنة لذاتها، وكلّ ممكن فله مُؤَثِّر، على ما مرَّ».

أقول: هذه هي الطَّريقة الثَّانية، وهي /[ص: ١٧٦أ] الطَّريقة المرضية عند الفلاسفة في إثبات واجب الوجود، وتقرير مقدّماتها قد مرَّ، وكيفيّة تركيب[1] الدَّليل منها أنْ يُقالَ:

الأجسام كثيرة، ولا شيء من الواجب لذاته بكثير. ينتج: لا شيء من الأجسام بواجب الوجود لذاته. فهي إذن ممكنة بأسرها، وكلّ ممكن فله مُؤَثِّر، فللأجسام مُؤَثِّر، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

الطريق الثالث: حدوث الأعراض،مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً، فلا بد من مؤثر. وليس المؤثر هو الإنسان ولا أبواه، فلا بد من شيء آخر.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون المؤثر هو القوة المولّدة المركوزة في النطفة.

لأنا نقول: تلك القوة إما أن يكون لها شعور واختيار في التكوين وإما أن لا يكون.

والأول باطل، وإلا لكانت النطفة موصوفة بكمال القدرة والحكمة، وهو معلوم الفساد بالبديهة.

والثاني أيضاً باطل، لأن النطفة إما أن تكون جسماً متشابه الأجزاء في الحقيقة وإما أن لا تكون كذلك.

فإن كان الأول: لزم أن تتخلق النطفة كرة،لأن القوة البسيطة إذا أثرت في المادة البسيطة لا بد وأن تفعل فعلاً متشابهاً وهو الكرة، وهذا هو الذي عليه تعويل الفلاسفة في كرية البسائط.

---

(١) ش: «تركّب».

وإن كان الثاني: كانت النطفة مركبة من البسائط، وكل واحد من تلك البسائط يكون القائم بها قوة بسيطة، وذلك يقتضي الكرية. فيلزم أن تتخلق النطفة كرات مضمومة بعضها إلى بعض. ولما بطل ذلك علمنا أن المؤثر في تخليق أبدان الحيوانات والنبات مؤثر حكيم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الطَّريق الثَّالث حدوث الأعراض..» إلى آخره.

أقول: هذه الطَّريقة ذكرها الله تعالى في مواضع من كتابه.وتقريرها أن نقول: إنَّا نشاهد انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً، فإمَّا أن تقع هذه التّغييرات لا بالفاعل، أو لا بُدَّ فيه من الفاعل.والأوَّل محال بالضَّرورة، فتعيّن الثَّاني.

فالفاعل فيها إمَّا أن يكون هو نفس الإنسان أو نفس الأبوين، وكلاهما محالان. أمَّا الأوَّل فلأنَّ الإنسان متأخّر عن تكوّن أعضائه أو معها، والشَّيء لا يكون مُؤَثِّراً فيما هو موجود قبله أو معه. ولأنَّه لو كان الفاعل فيه هو نفس الإنسان لكان عالماً بجميع أحكام الأعضاء ومنافعها وما اشتملت عليه من اللطائف والدقائق. والتَّالي ظاهر الفساد.

وأمَّا الثَّاني فلأنَّ الفاعل فيه لو كان هو نفس الأبوين لكان عندهما علم بحاله وتكوّنه، ومن البيِّن أنَّه ليس عندهما علم بذلك.

وقوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون المُؤَثِّر هو القُوّة المولدة المركوزة في النطفة»؟ إشارة إلى منع الحصر، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم انحصار الأقسام فيما ذكرتم من القِسمَيْن، بل ها هنا قسم آخر وهو القُوّة المولدة المركوزة في النطفة.

فأجاب عنه بقوله: «تلك القُوّة إمَّا أن يكون لها شعور واختيار في التّكوين، وإمَّا أنْ لا يكونَ» وتقريره أنْ يُقالَ: المُؤَثِّر في هذه التّغيّرات إمَّا أحد ما ذكرنا من القِسمَيْن أو القُوّة التي ذكرتموها. والأوّلان باطلان لِمَا مرَّ، وكذا الثالث، لأنَّ تلك القُوّة إمَّا أن يكون لها شعور واختيار في تكوين هذه المراتب، أو لا يكون كذلك.

والأوَّل باطل، لأَنَّه لو كان كذلك لكانت النطفة موصوفة بكمال القدرة والإرادة والحكمة لقيام هذه القُوّة بها، وهو معلوم الفساد بالبديهة.

والثَّاني أيضاً باطل، لأنَّ النطفة إمَّا أن تكون جسماً متشابه الأجزاء في الحَقِيقة أو لا[1] [تكون كذلك].

والأوَّل باطل، وإِلَّا لزم أن تتخلّق النطفة على شكل الكرة، لأنَّ القُوّة البسيطة إذا أثرت /[ص: ١٧٦ب] في المادّة البسيطة لا بُدَّ أن يكون فعله فعلاً متشابهاً، والفعل المتشابه هو الكرة لأنَّ سائر الأشكال ليست متشابهة الأجزاء، لأنَّ بعضها زاوية وبعضها ضلع وبعضها سطح. وهذه المقدّمة هي التي عليها تعويل الفلاسفة في كريّة البسائط.

والثَّاني أيضاً باطل، لأَنَّه لو كان كذلك لكانت النطفة مركَّبة من البسائط، وكلّ واحدٍ من تلك البسائط يكون متشابهاً في الحَقِيقة وإِلَّا لم يكن بسيطاً، فالقائم بكلِّ واحد منها قُوّة بسيطة، والقُوّة البسيطة في المادّة البسيطة فعلها الكرة[2]. فكان[3] يجب أن تتكون النطفة كرات مضموم بعضها إلى بعض. ولما بطل هذه الأقسام بأسرها علمنا أن المُؤَثِّر في تخليق أبدان الحَيَوانات والنبات فاعل مختار حكيم، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

الطريق الرابع: إمكان الأعراض، وتقريره أن نقول: الأجسام متساوية في الجسمية، فاختصاص كل واحد بما له من الصفات يكون جائزاً، لأن كل ما صح على الشيء صح على مثله، فالإمكان محوج إلى المؤثر على ما تقدم.

---

(١) ش، ك: «وإما أن لا».

(٢) ك: «كرة».

(٣) ك: «وكان».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الطَّريق الرَّابع إمكان الأعراض..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذه الطَّريقة أنْ يُقالَ: الأجسام متساوية في الجسميّة لِمَا مرَّ، والأمور المتساوية في الحَقِيقة صحّ على كلّ واحد منها ما صحّ على الآخر، لأنَّ كلّ ما صحّ على الشَّيء صحّ على مثله. ينتج: كلّ ما صحّ على أحد الأجسام صحّ على غيره من الأجسام. فإذن يصحّ على الفلك ما صحّ على العنصر وبالعكس. فاختصاص كلّ واحد من الفلكيّات والعنصريات بما له من الصِّفات من الجائزات، فلا بُدَّ له من مُرجِّح. والمُرجِّح فيه لا يجوز أن يكون نفس الجسميّة ولوازمها وإِلَّا لحصل التّساوي فيها. ولا عارضاً من عوارضها لأنَّ الكلام في اختصاصه به كالكلام في غيره من الصِّفات، فالمُرجِّح فيه -إذن- هو أمر مباين، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإن كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثر آخر، فإما أن يدور أو يتسلسل، وهما باطلان. أو ينتهي إلى واجب الوجود، وهو المطلوب).

قال الإمام الكاتبي:

قال: «مدبِّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإن كان جائز الوجود افتقر إلى مُؤَثِّر آخر، فإمَّا أن يدور، أو يتسلسل، أو ينتهي إلى واجب الوجود، وهو المطلوب».

أقول: لمّا فرغ من بيان افتقار العالم إلى فاعل شرع الآن في بيان أن ذلك الفاعل واجب الوجود لذاته. والطَّريق الذي سلكه الإمام في إثبات[1] هذا المطلوب هو

---

(١) ك: «في بيان».

طريقة الحكماء، وتقريره أنْ يُقالَ: مدبِّر العالم وفاعله إن كان واجب الوجود لذاته فهو المطلوب، وإن كان ممكن الوجود لذاته افتقر إلى مُؤَثِّر آخر لما مرّ غير مرّة، وذلك المؤثر إن كان واجباً لذاته فقد حصل المطلوب أيضاً، وإن كان ممكناً لذاته افتقر أيضاً/ [ص: ١٧٧أ] إلى مؤثر آخر.

وحينئذٍ يلزم أحد الأمور الثَّلاثة: وهو إمَّا الدَّوْر، أو التَّسلسُل، أو الانتهاء إلى موجود واجب الوجود لذاته. والأولان باطلان، والثَّالث هو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

أما بطلان الدور: فلأن الشيء إذا احتاج إلى غيره كان المحتاج إليه متقدماً في الوجود على المحتاج، ولو افتقر كل واحد منهما إلى الأخر لكان كل واحد منهما متقدماً في الوجود على الآخر، فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدماً على المتقدم على نفسه، والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء،فالشيء متقدم على نفسه، هذا خلف.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «أمَّا بطلان الدَّوْر فلأنَّ الشَّيء إذا احتاج إلى غيره كان المحتاج إليه متقدّماً في الوجود على المحتاج..» إلى آخره.

أقول: كلّ شَيْئَيْنِ افتقر كلّ واحدٍ منهما إلى صاحبه كان كلّ واحدٍ منهما متقدّماً في الوجود على وجود صاحبه، لأنَّ المحتاج إليه متقدّم في الوجود على المحتاج، وقد تقرّر في بدائه العقول أن المتقدّم على المتقدّم على الشَّيء متقدّم على ذلك الشَّيء، فيلزم أن يكون كلّ واحد منهما متقدّماً على نفسه بمرتبة واحدة، وإنَّهُ محالٌ.

قال الإمام الرازي:

وأما بطلان التسلسل: فلأن مجموع تلك الأمور التي لا نهاية لها مفتقر إلى كل واحد منها، وكل واحد منها ممكن، والمفتقر إلى الممكن ممكن فالمجموع ممكن. وكل

ممكن فله مؤثر، فالمجموع له مؤثر. والمؤثر إما نفس ذلك المجموع أو أمر داخل فيه أو أمر خارج عنه.

والأول باطل، لأن المؤثر متقدم على الأثر، ولو كان المجموع مؤثراً في نفسه يلزم كونه متقدماً على نفسه وهو محال.

والثاني باطل، لأن كل واحد من آحاد ذلك المجموع فإنه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه، وإذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع.

فثبت أنه لا بد لذلك المجموع من علة خارجة عنه، والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً بل يكون واجباً لذاته.

فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب، ومتى ثبت كونه واجباً لذاته ثبت أنه أزلي قديم باق أبدي.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا بطلان[1] التَّسلسُل فلأنَّ[2] مجموع تلك الأمور التي لا نهاية لها مفتقر إلى كلّ واحد منها..» إلى آخره.

أقول: التَّسلسُل عبارة عن أمور يكون وجود الجزء الأوَّل منها مستفاداً من الثَّاني، ووجود الثَّاني من الثَّالث، ووجود الثَّالث من الرَّابع، وهكذا إلى غير النِّهاية.

وهو باطل، لأنَّه لو ثبت فالمجموع المركَّب من تلك الأمور التي لا نهاية لها من حيث هو مجموع ممكن لافتقاره إلى كل واحد من تلك الآحاد التي هي بأسرها ممكنة، والمفتقر إلى الممكن ممكن، فالمجموع من حيث هو مجموع ممكن.

---

(١) ش، ك: «إبطال».

(٢) ك: «فإن».

وكلّ ممكن فهو مفتقر إلى عِلة ومُؤَثِّر موجود، فالمجموع مفتقر إلى عِلة ومُؤَثِّر موجود.

وذلك المُؤَثِّر إمَّا أن يكون هو نفس ذلك المجموع أو أمراً داخلاً فيه أو أمراً خارجاً عنه.

والأوَّل محال،لوجوب تقدّم العِلّة على المعلول وامتناع تقدّم الشَّيء على نفسه.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ كلّ واحد من تلك الآحاد معلول لغيره من الآحاد، وحينئذٍ لا يكون هو عِلة لنفسه ولا لعلته، لامتناعِ تقدّم الشَّيء على نفسه وعلى ما تقدّم عليه. وإذا لم يكن عِلة لنفسه ولا لعلته لا يكون عِلة للمجموع، بل لبعضه فقط، وقد فرضناه علة له.

وربما قيل في إبطال هذا القسم[1]: لو كان عِلة ذلك المجموع أمراً داخلاً فيه لزم كونه علة لنفسه ولعلته، لأنَّ المُؤَثِّر في المجموع مُؤَثِّر في كلّ واحد منها، ومن جملة تلك الآحاد هو وعلته، فيكون الشَّيء عِلة لنفسه ولعلته، وإنَّهُ محالٌ.

والثَّالث أيضاً باطل[2]، لاستحالة موجود / [ص: ١٧٧ب] خارج عن جميع الموجودات، وإلَّا لما كانت الجملة المفروضة جملة الموجودات بل بعضها، ونحن فرضناها كذلك.

والإمام لمّا أبطل القِسمَيْن الأوَّلينِ قال: «ثبت أنَّه لا بُدَّ لذلك المجموع من عِلة خارجة عنه».

وتقريره أنْ يُقالَ: ذلك الموجود الخارجيّ إن كان ممكناً لذاته لم تكن الجملة مركَّبة من جميع الممكنات الموجودة. وإن كان واجباً لذاته لزم وجود موجود واجب لذاته، وهو المطلوب. وينقطع به التَّسلسُل أيضاً.

---

(١) ك: «هذه القسمة».

(٢) ش، ك: «والثالث باطل أيضاً».

فثبت إذن وجود انتهاء الممكنات بأسرها إلى موجود واجب [الوجود] لذاته، ومتى ثبت أنَّه واجب لذاته ثبت أنَّه قديم أزليّ باقٍ أبدي.

قال الإمام الرازي:

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إن مدبر العالم ممكن الوجود، ولكنَّ الوجودَ به أولى، فلأجل هذه الأولوية يستغني عن المؤثر.

سلمنا أن الوجوب بالنسبة إليه كالعدم، لكن لم قلتم إنه يفتقر إلى السبب؟

بيانه: أن علة الحاجة إلى المؤثر هو الحدوث لا الإمكان، فإذا كان ذلك المدبر قديماً لم يحتج إلى المؤثر.

سلمنا أنه لا بد من سبب، فلم قلتم إن الدور باطل؟

قوله: لأن العلة قبل المعلول، فيلزم أن يكون كل واحد منهما قبل نفسه.

قلنا: تدعي القبلية بالزمان أو بالذات أو بمعنى آخر؟

فإن عنيت به الأول فهو باطل، لأنه لا معنى لكون الشيء مؤثراً في الغير إلا صدور الأثر عنه على ما تقدم، فقبل صدور الأثر عنه يستحيل أن يكون مؤثراً، وإذا كان كذلك استحال تقدم العلة على المعلول بالزمان.

وإن عنيت به التقدم بالذات فنقول: تعني بالتقدم بالذات كونه مؤثراً فيه، أو تعني به أمراً آخر؟ فإن عنيت به المؤثريَّة كان قولك: لو كان كل واحد منهما مؤثراً في الآخر لكان كل واحد منهما متقدماً على الآخر، إلزاما للشيء على نفسه.

فإن عنيت به أمرا آخر، فلا بد من بيان ماهية ذلك التقدم، ثم إقامة الدليل على أن العلة متقدمة على المعلول بذلك المعنى، ثم إقامة الدليل على أن الشيء يستحيل أن يكون متقدماً على نفسه بذلك المعنى.

سلمنا فساد الدور، فلم قلت: إن التسلسل باطل؟

قوله: ذلك المجموع مفتقر إلى كل واحد من تلك الآحاد.

قلنا: لا نسلم أنه يصح وصف تلك الأسباب والمسببات بأنه مجموعٌ وكلٌّ، لأن هذه الألفاظ مشعرة بالتناهي، فلا يصح إطلاقها إلا بعد ثبوت التناهي، وهو أول المسألة.

سلمنا أنه يصح وصفها بذلك، لكنا نقول: إن دل ما ذكرته على فساد التسلسل فهاهنا ما يدل على صحته، وبيانه: وهو أن هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها من مؤثر، فالمؤثر فيها إما أن يكون محدثاً أو قديماً.

فإن كان محدثاً فالكلام فيه كالكلام في الأول، فإما أن يتسلسل فيكون ذلك اعترافا بصحة التسلسل.

أو ينتهي إلى قديم، وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين. فنقول: تأثير ذلك القديم في ذلك الحادث إما أن يتوقف على شرط حادثٍ أو لا يتوقف.

فإن لم يتوقف لزم من قدم المؤثر قدم هذا الحادث، وإلا لكان نسبة صدور الأثر عن المؤثر كنسبة لا صدوره عنه. فإن لم يفتقر صدوره عنه إلى مرجح منفصل فقد ترجح الممكن لا عن سبب. وذلك يسد باب إثبات الصانع. وإن افتقر لم يكن المؤثر التام قبل حصول ذلك المرجح المنفصل مؤثراً تاماً، هذا خلف.

وأما أن يتوقف على شرط، فذلك الشرط إن كان قديما عاد الإشكال، وإن كان محدثاً فإما أن يكون مقارناً لذلك الحادث أو سابقاً عليه. فإن كان مقارنا فالكلام في حدوثه كالكلام في الأول، فإن كان شرط حدوثه هو الحادث الأول لزم الدور، وإن كان شرط حدوثه حادثا آخر لزم التسلسل.وأما إن كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثا سابقا عليه، فنقول: حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثراً بالفعل في الحادث اللاحق، وعند فنائه يصير مؤثرا فيه بالفعل، فتلك المؤثرية حكم حادث فلا بد لها من مؤثر، فإن كان هو الحادث الذي عُدم الآن لزم تعليل الوجود

بالعدم، وهو محال. وإن كان هو الحادث الذي حدث به لزم الدور. وإن كان حادثا آخر لزم التسلسل، فظهر أنه لا بد من التزام القول بالتسلسل.

(معارضة دليل وجود واجب الوجود بوجهين آخرين)

سلمنا صحة دليلكم على وجود واجب الوجود، لكنه معارض بوجهين آخرين:

الأول: أنا لو فرضنا موجوداً واجب الوجود، لكان وجوده إما أن يكون مساوياً لوجود الممكنات، وإما أن لا يكون.

والقسم الثاني باطل لما تقدم من الدلائل على كون الوجود مفهوماً واحداً.

والأول أيضا باطل، لأن ذلك الوجود إما أن يكون عارضاً لماهية، أو لا يكون. فإن كان الأول كان ذلك الوجود ممكناً وله علة، والعلة إن كانت هي تلك الماهية، كان المعدوم علة للوجود، وهو محال. وإن كان غير هذا كان واجب الوجود مفتقراً في وجوده إلى سبب منفصل، هذا خلف.

وإن لم يكن ذلك الوجود عارضا لماهيته فهو محال، لأنه على هذا التقدير يكون تمام حقيقته مساوياً للوجود الذي هو وصف عارضي لماهيتها، وكل ما صح على الشيء صح على مثله، فيلزم أن يصح على ماهيته كل من يصح على وجودها، فيكون وجوده ممكناً محدثاً، وهو محال.

والثاني: أنه لو كان واجب الوجود لكان قديماً، والمعقول من القديم هو الذي لا زمان يفرض هو موجوداً فيه إلا وقد كان موجوداً قبل تلك القبلية قبلية زمانية على ما تقدم بيانه في باب القديم والمحدث، فليزم من قدم الله تعالى قدم الزمان، وذلك محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون مدبِّر العالم ممكنَ الوجود، لكن الوجوديّة أولى فلأجل هذه الأولويّة يستغني عن المُؤَثِّر..» إلى آخره.

أقول: إنَّا نوجِّه هذه الأسئلة[1] على التَّرتيب الذي ذكره الإمام:

أمَّا هذا السؤال فنقول: لا نسلِّم أن مدبِّر العالم لو كان ممكناً لذاته لافتقر إلى مُؤَثِّر آخر، وإنَّما يلزم ذلك إن لو لم يكن الوجود به أولى، وعندنا الوجود به أولى، فلأجل هذه الأولوية لا حاجة له إلى المُؤَثِّر.

ولَئِن سلَّمنا أن الوجود والعدم بالنِّسْبة إليه على السَّويّة، ولكن لِمَ قلتم بأنَّه يلزم من كونه ممكناً افتقاره إلى المُؤَثِّر؟ فإنَّ الحدوث معتبر في عِلة الحاجة إلى المُؤَثِّر، لأنَّه إمَّا نفس العِلّة أو جزء منها أو شرط لها عند المتكلّمين، وإذا كان كذلك لا يلزم من إمكانه افتقاره إلى المُؤَثِّر، وهو بعينه المنع الأوَّل، لكن المستند مغاير لمستند الأوَّل[2].

ولَئِن سلَّمنا أنَّه إذا كان ممكناً لا بُدَّ له من سبب ومُؤَثِّر، ولكن لِمَ قلتم بأنَّ الدَّوْر باطل؟

قوله: «لأنَّ العِلّة متقدّمة على المعلول فيلزم تقدّم كلّ واحد منهما على نفسه».

قلنا: أيش تعني بهذا التَّقدُّم؟ تعني به التقدم بالزَّمان أو التَّقدُّم بالعليّة أو التَّقدُّم بمعنًى ثالث؟ إن عنيت به الأوَّل فهو باطل، لأنَّ كون الشَّيء مُؤَثِّراً في أمر آخر لا معنى له إلّا صدور الشَّيء الذي هو الأثر عن الشَّيء الذي هو المُؤَثِّر، فقبل صدور الأثر عنه استحال أن يكون له تأثير فيه، وإذا لم يكن له تأثير فيه استحال أن يكون له تقدّم عليه، فاستحال أن يكون للعِلة تقدّم على معلولها بالزَّمان. ولِأنَّا بيَّنَّا أن العِلّة يجب مقارنتها لمعلولها، فاستحال تقدمها عليه بالزَّمان.

وإن عنيت به الثَّاني فهو أيضاً باطل، لأنَّه إمَّا أن تعني بالتَّقدُّم بالعليّة كونها عِلة / [ص: ١٧٨أ] أو تعني به أمراً آخر غيره. فإنْ عنيت به الأوَّل كان معنى

---

(١) في النسخ الثلاث: «الأسولة».

(٢) ك: «لمستند المنع الأول».

قولك: «لو كان كلّ واحد منهما عِلة للآخر لكان كلّ واحد منهما متقدّماً على الآخر» هو: «لو كان كلّ واحد منهما عِلة للآخر لكان كلّ واحد منهما عِلة للآخر»، وهو إلزام للشَّيء على نفسه، وإنَّهُ محالٌ هذر. وإن عنيت به أمراً آخر مغايراً لكونها عِلة فلا بُدَّ من بيان ماهية ذلك التقدّم، ثم من بيان أن العلة متقدّمة على المعلول بذلك المعنى، ثم من بيان أن الشَّيء يستحيل أن يتقدّم على نفسه بذلك المعنى. فإنّا من وراء المنع في كلّ واحد من هذه المقامات.

وكذلك نقول إن عنيت به معنىً ثالثاً مغايراً للتقدّم بالزَّمان وللتقدّم بالعليّة الذي هو القسم الثَّالث من أصل التقسيم.

ولَئِن سلَّمنا إبطال الدَّوْر، لكن لا نسلِّم أن التَّسلسُل باطل.

قوله: «لو ثبت ذلك لكان المجموع المركَّب من تلك الآحاد غير المتناهية ممكناً لافتقاره إلى كلّ واحد من تلك الآحاد».

قلنا: لا نسلِّم صدق هذه [المقدمة] الشَّرطيّة، وإنَّما تصدق إن لو كان للقضيّة الموجبة التي هي تاليها موضوع، وإنَّما يكون لها موضوع إن لو أمكن وصف تلك الأسباب والمسببات بأنها مجموع وكلٌّ، وهو عندنا باطل لأنَّ هذه الألفاظ مشعرة بالتَّناهي، فلا يصحّ إطلاقها على الشَّيء إلّا بعد ثبوت كونه متناهياً، وهو عين النِّزاع.

ولَئِن سلَّمنا أنَّه يصحّ وصف تلك الأسباب والمسببات بكونه[1] مجموعاً وكلًّا، ولكن نقول: ما ذكرتم من الدَّليل وإن دلَّ على فساد التَّسلسُل فهاهنا ما يدلّ على صحّته، وبيانه أن نقول: إن الحوادث المحسوسة لا شَكَّ أنها ممكنة، فلا يخلو: إمَّا أن يكون لها مُؤَثِّر أو لا يكون.

والثَّاني باطل، إذ لو جاز استغناء الممكن عن المُؤَثِّر لانْسدّ علينا باب إثبات العلم بالصَّانع الحكيم، فتعيّن الأوّل. فذلك المُؤَثِّر إمَّا أن يكون حادثاً أو قديماً، وأيّاً ما كان يلزم التَّسلسُل.

---

(١) ك: «بكونها».

أمَّا إذا كان حادثاً فلأنَّ الكلام فيه كالكلام في الحادث المحسوس، وحينئذٍ يلزم إمَّا التَّسلسُل أو الانتهاء إلى مُؤَثِّر قديم.

فإنْ كان الأوَّل فقد حصل غَرَضيّاً.

وإن كان الثَّاني كان ذلك قولاً بأنَّ المُؤَثِّر في هذه الحوادث المحسوسة هو أمر قديم -وذلك هو القسم الثَّاني من القِسمَيْن المذكورين-، فنقول حينئذٍ: تأثير ذلك القديم في تلك الحوادث إمَّا أن يتوقّف على شرط / [ص: ١٧٨ب] أو لا يتوقّف. فإنْ لم يتوقّف أو توقّف على شرط قديم لزم من قدمه قِدَم تلك الحوادث المحسوسة، لأنَّ الأثر يجب أن يكون مقارناً للمُؤَثِّر التَّامّ، لأنَّه لو لم يكن مقارناً له لكان نِسْبة صدوره عنه كنِسْبة لا صدوره عنه، وحينئذٍ[1] إمَّا أن يفتقر صدوره عنه إلى مُرجِّح منفصل، أو لا يفتقر. والثَّاني باطل، وإلَّا لزم رجحان الممكن لا عن سبب مُرجِّح، وإنَّهُ محالٌ لما عرفْتَ. والأوَّل أيضاً محال، لأنَّه لو افتقر إلى مُرجِّح منفصل لم يكن المُؤَثِّر[2] أوّلاً مُؤَثِّراً تامّاً، بل بعضاً من المُؤَثِّر، وقد فرض كذلك، هذا خلف.

ولمّا بطل هذان القسمان تعيّن أن يكون تأثيره فيها موقوفاً على شرط حادث، فنقول: ذلك الشَّرط الحادث إمَّا أن يكون مقارناً لتلك الحوادث أو سابقاً عليها، فإنْ كان مقارناً كان الكلام فيه كما في الأول، فيفتقر ذلك الشَّرط الحادث في حدوثه إلى شرط آخر حادث. فإنْ كان شرط حدوثه هذا[3] الحادث لَزِمَ الدَّوْرُ، وقد أبطلتموه. وإن كان شرط حدوثه حادثاً آخر لزم التَّسلسُل، وهو المطلوب.

وإن كان شرط حدوث تلك الحوادث حادثاً سابقاً عليها يلزم التَّسلسُل أيضاً، لأنَّ حال حصول ذلك الشَّرط السَّابق لم يكن ذلك القديم مُؤَثِّراً بالفعل

---

(١) علّق هنا في حاشية ص: «قوله: وحينئذ يعني: على تقدير أن تكون نسبة صدوره عنه، أي: عن المؤثر، كنسبة لا صدوره لا يخلو: إما أن يفتقر صدوره إلى مرجح.. إلى آخره».

(٢) ش: «لم يكن المفروض».

(٣) ك: «هو».

إلى[1] تلك الحوادث اللاحقة، وعند عدمه وفنائه صار مؤثراً [بالفعل] فيها، فتلك المُؤَثِّريّة أمر حدث بعد أن لم يكن، فلا بُدَّ له من مُؤَثِّر، فهو إمَّا الحادث السَّابق، أو [الحادث] اللاحق، أو غيرهما.

والأول محال، لأن الحادث [السابق] قد انعدم، فلو أثّر فيه لزم تأثير المعدوم في الموجود، وإنَّهُ محالٌ بالضَّرورة.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ المُؤَثِّر فيه لو كان هو الحادث اللَّاحق لَزِمَ الدَّوْرُ لتوقّف وجوده على تلك المُؤَثِّريّة، وإنَّهُ محالٌ عندكم.

ولمّا بطل هذان القسمان تعيّن أن يكون المُؤَثِّر فيه حادثاً آخر مغايراً لهما، وحينئذٍ يكون حدوثه موقوفاً على شرط آخر حادث، والكلام فيه كما في الأوَّل، فيلزم إمَّا الدَّوْر أو التَّسلسُل، والدَّوْر باطل، فتعيّن التَّسلسُل.

فظهر أن القول بالتَّسلسُل لازم على كلّ واحد من التقديرين.

ولَئِن سلَّمنا صحّة دليلكم على إثبات واجب الوجود (لذاته)، لكنَّه معارض بوجهين:

أحدهما: أنَّا لو فرضنا موجوداً واجب الوجود لذاته فلا يخلو: إمَّا أن يكون وجوده مساوياً لوجود سائر الموجودات الممكنة في مُسَمَّى الوجود أو لا يكون مساوياً له.

والقسم الثَّاني باطل، لما بيَّنَّاه في مسألة أن الوجود مفهوم مشترك فيه / [ص: ١٧٩أ] بين جميع الموجودات.

والقسم الأوَّل أيضاً باطل، لأنَّ ذلك الوجود إمَّا أن يكون عارضاً لماهِيّة ما أو لا يكون عارضاً.

---

(١) ش: «في».

فإنْ كان عارضاً لماهِيّة ما كان ذلك الوجود ممكناً لافتقاره إلى معروضه، وكلّ ممكن له عِلة، فلذلك الوجود عِلة، وعلته لا تخلو إمَّا أن تكون تلك الماهِيّة المعروضة أو غيرها. فإنْ كان الأوَّل لزم كون المعدوم عِلة للموجود، وإنَّهُ محالٌ ضرورة أن الوجود موجود، وتلك الماهِيّة معدومة.

وإن منع كون الماهِيّة معدومة فنقول: اقتضاؤها لذلك الوجود إن كان مشروطاً بكونها موجودة لزم كونها موجودة مرَّتين إن كان ذلك الوجود غير هذا الوجود، وكون الشَّيء شرطاً لنفسه إن كان هو هذا الوجود.

وإن لم يكن مشروطاً بكونها موجودة لزم كون المعدوم عِلة للموجود، وكلّ ذلك [خلف] محال.

وإن كان الثَّاني كان الواجب لذاته مفتقراً في وجوده إلى سبب منفصل عنه، وإنَّهُ خلف محال.

وإن لم يكن ذلك الوجود عارضاً لماهِيّة ما فهو[1] أيضاً محال، لأنَّ على هذا التقدير يكون تمام حقيقة واجب الوجود لذاته مساوياً للوجود الذي هو عارض لماهِيَّات الممكنات، فيصحّ عليه ما صحّ على وجود الممكنات وبالعكس، لأنَّ كلّ ما صحّ على أحد المثلين صحّ على الآخر، لكن صحَّ على ماهِيَّته أنها واجبة لذاتها وعلى وجود الممكنات أنَّه ممكن لذاته، فوجب أن يصحّ على وجود الممكنات أنه واجب لذاته وعلى ماهِيَّته أنها ممكنة لذاتها، وكلّ ذلك محال لكونه قلباً للحقائق.

أو نقول في إبطال هذا القسم -أعني أن يكون الوجود مفهوماً مشتركاً فيه بين جميع الموجودات-: إنَّهُ لا يخلو: إمَّا أن كان واجباً لذاته حينئذ أو لا يكون، فإن كان واجباً لذاته فأينما تحقق يكون واجباً لذاته، فيكون وجود الممكنات واجباً لذاته،

---

(١) ك: «هو».

وإنَّهُ محالٌ. وإن كان ممكناً لذاته افتقر إلى عِلة، فأينما تحقق افتقر إلى علة،فوجود الواجب لذاته مفتقر إلى علة، فالواجب لذاته ليس واجباً لذاته، هذا خلف.

الوجه الثَّاني: أنَّه لو كان في الوجود موجود واجب لذاته لكان قديماً، والعلم به ضروريّ.والتالي محال، لأنَّه لو كان قديماً يلزم قِدَم الزَّمان، لأنَّ المعقول من القديم هو الذي لا زمان يفرض هو موجوداً فيه إلّا وقد كان موجوداً قبل ذلك، وتلك القبلية لا بُدَّ أن تكون زمانيّة لما بيَّنَّاه /[ص: ١٧٩ب] في باب القديم والمحدث، ويلزم من قِدَم الزَّمان قِدَم الحركة، ومن قدمها قِدَم الجسم -على ما مرَّ بيان هذه المقدّمات مراراً-، لكن قِدَم الجسم محال عند المتكلّمين.

وإن شئنا تقرير هذا الشّكّ على معتقد الفلاسفة قلنا: لو كان الواجب لذاته موجوداً لكان دائم الوجود جزماً، والمعقول من دائم الوجود هو الذي يكون موجوداً في الأزل وفيما قبل وفيما بعد، لكن الموجود في الحاضر وفي الماضي وفي المستقبل يتوقّف على تحقّق الحاضر والماضي والمستقبل، لأنَّ حصول الشَّيء في الشَّيء نِسْبة بينهما، والنِّسْبة بين الشَيْئَيْنِ تتوقّف على حصول كلّ واحد من المنتسبين، فدوام وجود الواجب[1] لذاته يفتقر إلى تحقّق الزَّمان الذي هو ممكن لذاته، فالواجب لذاته ممكن لذاته، هذا خلف.

قال الإمام الرازي:

لا يقال: تقدم الباري تعالى على العالم تقدم بزمان مقدر لا بزمان محقق، وتقريره: أن الله تعالى تقدم على وجود العالم بمعنى أنه لو كان هناك زمان لما كان لذلك الزمان أول.

---

(١) ك: «فدوام واجب الوجود».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يقال: تقدم الباري [تعالى] على العالم بزمان مقدَّر لا بزمان محقّق..» إلى آخره.

أقول: اعلم أن المتكلّمين أجابوا عن هذا الشّكّ بأنْ قالوا: إنما يتوجّه ما ذكرتموه إن لو كان المعقول من القديم هو الذي لا زمان يفرض هو موجوداً فيه إلّا وقد كان موجوداً قبل ذلك قبلية بزمان محقّق، وليس كذلك، لأنَّ الواجب لذاته عندنا قديم، وتقدّمه على العالم ليس بزمان محقق بل بزمان مقدّر، فإن معنى قولنا: «الله تعالى متقدّم على وجود العالم» هو أنَّه لو قدّرنا أزمنة هناك لما كان لها أوَّل البتّة.

قال الإمام الرازي:

لأنا نقول: تقدم الباري تعالى على العالم إذا كان حاصلا في نفس الأمر محققاً، وذلك التقدم لا يتحقق إلا بواسطة الزمان، استحال كون الزمان مقدراً، بل لا بد وأن يكون محققاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لأنا نقول: تقدّم الباري على العالم إذا كان حاصلاً في نفس الأمر محقّقاً..» إلى آخره.

أقول: أجاب الإمام عن هذا الجواب بأنْ قال: تقدّم الله تعالى على العالم إمَّا أن يكون حاصلاً في نفس الأمر محقّقاً أو لا يكون. فإن كان الثَّاني لا يكون قديماً، وإذا لم يكن قديماً لا يكون واجباً لذاته، وهو المطلوب.

وإن كان الأوَّل وهو لا يتحقّق إلّا بواسطة الزَّمان لزم أن يكون الزَّمان ثابتاً في نفس الأمر محقّقاً، وحينئذٍ يلزم الإلزام المذكور.

قال الإمام الرازي:

والجواب: قوله: «لم لا يجوز أن مدبِّر العالم جائز الوجود ههنا، لكن الوجود به أولى»؟

قلنا: قد تقدم إبطاله.

قوله: «هب أنه جائز الوجود والعدم على التساوي، لكن إنما يحتاج إلى المؤثر لو كان محدثاً».

قلنا: قد بيّنا أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان فقط.

قوله: «ما الذي عنيت بتقدم العلة على المعلول»؟

قلنا: العقل ما لم يفرض للمؤثر وجوداً استحال أن يحكم عليه بكونه مؤثراً في الغير، ومرادنا من التقدم هذا القدر.

قوله: «لا يمكن وصفه بكونه كلاً ومجموعاً إلا إذا ثبت كونه متناهياً».

قلنا: مرادنا من الكل والمجموع تلك الأسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحدٌ منها خارجاً عنها.

قوله: «المؤثر في حدوث الحوادث اليومية إما القديم أو المحدث».

قلنا: قد بيَّنَّا أن المؤثر هو الصانع القديم المختار، وأن المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على آخر لا لمرجح.

قوله: «واجب الوجود إما أن يكون وجوده عين ماهيته أو غيرها».

قلنا: بل عين ماهيته. وقد تقدم الجواب عن أدلتهم على أن الوجود وصف مشترك فيه.

قوله: «يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان».

قلنا: إذا جاز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان، فلم لا يجوز أن يكون تقدم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون جائز الوجود، لكن الوجود أولى به»؟ قلنا: قد تقدّم إبطاله».

أقول: توجيه هذا الجواب أن يقالَ: [أمّا][1] الدَّليل على أن الممكن (يفتقر إلى المُؤَثِّر فقد مرَّ. وأمَّا أنَّه) لا يجوز أن يكون أحد طرفيه أولى به من الآخر فقد[2] بيَّنَّاه فيما قبل. وإذا كان كذلك سقط ما ذكرتم من المنع.

ونشير إلى ذلك الدَّليل ها هنا فنقول: الماهِيّة مع جميع الأمور التي يكون معها الوجود أولى [بها] من العدم إمَّا أن يصحّ عليها العدم أو لا يصحّ.

فإنْ لم يصحّ كانت واجبة / [ص: ١٨٠أ] لذاته، وهو المطلوب.

وإن صحّ العدم عليها فطرآن العدم إمَّا أن يتوقّف على سبب أو لا يتوقّف. فإن توقّف لم تتحقّق تلك الأولوية إلّا مع عدم ذلك السَّبب، فالحاصل أولاً لا يكون كافياً في حصول الأولوية. وإن لم يتوقّف فتحصل تلك الأولوية تارة مع الوجود وأخرى مع العدم، ونِسْبة تلك الأولوية إلى الوقتين على السَّويّة، فاختصاص أحد الوقتين بالوجود والآخر بالعدم يكون ترجيحاً لأحد طَرَفِي الممكن المتساوي الطَّرَفين على الآخر من غير مُرجِّح، وهو محال.[هكذا ذكره بعض الفضلاء.

وفيه نظر، لأنّا لا نسلّم أن طرآن العدم لو توقف على سبب لم تتحقق تلك الأولوية إلا مع عدم ذلك السبب، ولكن لماذا يلزم منه أن لا يكون الحاصل أولاً

---

(١) زيادة منّا.

(٢) ش: «الدَّليل على أن الممكن لا يجوز أن يكون أحد طرفيه أولى به من الآخر قد».

كافياً في حصول تلك الأولوية؟ وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن عدم ذلك السبب من جملة الأمور التي الماهية معها تقتضي أولوية طرف الوجود، وهو ممنوع.

إذا عرفت ذلك فنقول: الصواب أن يقال في تقرير إثبات هذا المطلوب -وهو أن ماهية الممكن من حيث هي هي استحال أن تقتضي أولوية أحد الطرفين على وجه لا ينتهي ذلك الطرف إلى حدّ التعيّن-: هو أنها لو اقتضت أولوية أحد الطرفين على الوجه المذكور فإمّا أن يمكن طرآن الطرف الآخر أو لا يمكن.

والثاني محال، وإلا لانتهى ذلك الطرف إلى حدّ التعيّن، والمفروض خلافه.

والأول أيضاً محال، لأن طرآن الطرف الآخر إن لم يتوقف على مرجّح لزم وقوع الممكن لا عن سبب، وهو محال. وإن توقّف على مرجح لم تتحقق أولوية ذلك الطرف إلا عند عدم ذلك المرجّح، فلا تكون الماهية وحدها كافيةً في اقتضاء تلك الأولوية، وقد فرضناها كافية في ذلك، هذا خلف. وعلى هذا الوجه لا يرد عليه شيء البتة].

قوله: «ولَئِن سلَّمنا كونه جائز الوجود والعدم على التساوي، ولكن إنما يحتاج إلى المُؤَثِّر لو كان محدثاً».

قلنا: عِلة الحاجة إلى المُؤَثِّر هو الإمكان، والحدوث لا يصلح أن يكون عِلة ولا جزء عِلة ولا شرطاً لها لِمَا مرَّ بيان ذلك. وإذا كان عِلة الحاجة هي الإمكان فلو كان مدبِّر العالم ممكناً كان محتاجاً إلى العِلّة ضرورة. ولِأنَّ الممكن لمّا كان مفسَّراً بالماهِيّة التي نِسْبة الوجود والعدم إليها على السوية قضى العقل بأن أحد طرفيها لا يحصل إلا من سبب خارجيّ.

قوله: «ما الذي[1] تعني بتقدّم العِلّة على المعلول»؟

---

(١) ك: «قوله: والذي».

قلنا: من المعلوم بالضَّرورة أن العقل ما لم يفرض المُؤَثِّر موجوداً امتنع أن يحكم عليه بكونه مُؤَثِّراً في الغير، مثلاً ما لم يفرض وجود كاتب لا يحكم عليه بكونه مُؤَثِّراً في الكتابة، وكذلك ما لم يفرض وجود بنَّاء لا يحكم عليه بكونه مُؤَثِّراً في البناء.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: المراد بالتَّقدُّم ها هنا المعنى الذي يقتضي (حكم) هذا لا غير. أو نقول: نعني بتقدّم العِلّة على المعلول المعنى الذي يقتضي حكم العقل بصدق قولنا: «تحرّكت اليد فتحرّك[1] الخاتم» دون قولنا: «تحرك الخاتم فتحركت اليد».

قوله: «لا يمكن وصفه بكونه كلًّا ومجموعاً، إلّا إذا ثبت كونه متناهياً».

قلنا: أحد الأمرين لازم، وهو إمَّا صدق ما ذكرنا من الشَّرطيّة، أو كذب قولنا: «إن تلك الأسباب والمسببات لا نهاية لها»، وأيّاً ما كان يلزم إبطال القول بالتَّسلسُل. لأنَّ الأمر الثَّاني إن كذب فظاهر. وإن صدق صدق[2] ما ذكرنا من الشَّرطيّة، لأنَّ المراد بالكُلّ والمجموع تلك الأسباب والمسببات، بحيث لا يخرج منها واحد.

قوله: «المُؤَثِّر / [ص: ١٨٠ب] في حدوث الحوادث اليومية، إمَّا القديم أو المحدث».

قلنا: هذا هو الجواب عن المعارضة التي ذكروها لحقّية التَّسلسُل، وطريق دفعها: أن نختار القسم الأوَّل منها، وهو أن يكون المُؤَثِّر في حدوثها هو الصَّانع القديم[3] المختار وأن تأثيره فيه ليس موقوفاً على شرط.

قوله: «فحينئذٍ يجب من قدمه قدمها».

---

(١) ك: «اليد بحركة».

(٢) ش: «يصدق».

(٣) ك: «الصانع والقديم».

قلنا: لا نسلِّم قوله، وإلّا لَكان نِسْبة صدوره عنه كنِسْبة لا صدوره، فإنْ لم يفتقر صدوره عنه إلى مُرجِّح منفصل لزم رجحان الممكن المتساوي الطَّرَفين على الآخر من غير مُرجِّح.

قلنا: نعم، ولِمَ قلتم بأنَّه محال؟ فإنَّ المختار يصحّ منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا لُمرجِّح.

قوله: «واجب الوجود إمَّا أن يكون وجوده عين ماهِيَّته أو غيرها». أي الوجود إمَّا أن يكون مفهوماً مشتركاً بين جميع الموجودات أو لا يكون، بل يكون وجود كلّ شيء عين ماهِيَّته.

قلنا: هذا هو الجواب عن الشّكّ الأوَّل من الشّكَّين المذكورين، وطريق دفعه أن نختار القسم الثَّاني.

قوله: «قد بيَّنَّا أن الوجود مفهوم مشترك فيه بين جميع الموجودات».

قلنا: قد مرَّ الجواب عن تلك الأَدِلة فلا نعيدها ها هنا.

سلَّمنا أن الوجود مشترك، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون وجوده عارضاً لماهيته[1] ولا[2] يكون اقتضاؤها له مشروطاً بكونها موجودة؟

قوله: «لو كان كذلك يلزم أن يكون المعدوم عِلة للموجود».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّك قد عرفْتَ أنَّه لا يلزم من إسقاط الوجود عن درجة الاعتبار إدخال العدم فيها، لجواز أن يكون المُؤَثِّر هو الماهِيّة من حيث هي هي مع قطع النَّظر عن كونها موجودة أو معدومة.

---

(١) ك: «لماهية».

(٢) ش: «فلا».

سلَّمناه[1]، (و) لكن لِمَ لا يجوز أن يكون عارضاً لماهِيّة ما؟

قوله: «لأنَّ هذا على التقدير يكون تمام حَقِيقة واجب الوجود مساوياً للوجود الذي هو عارض لماهِيّة الممكنات».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّ حَقِيقة واجب الوجود هي الوجود المقيد بقيد كونه غير عارض لشيء من الماهِيَّات، وذلك الوجود غير حاصل لشيء من الممكنات، فلا يلزم مساواة وجوده لوجودها.

وأمَّا قوله: «ثانياً: لو كان الوجود مشتركاً فإمَّا أن يكون واجباً أو ممكناً».

قلنا: لم لا يجوز أن يكون واجباً؟

قوله: «لو كان كذلك لكان وجود الممكنات واجباً لذاته».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّه لا يلزم من كون المشترك بين أمور واجباً لذاته أن يكون كلّ واحد من تلك الأمور واجباً لذاته.

فإنْ قلت: لو كان كذلك لاشتمل كلّ ممكن موجود على حَقِيقة واجب الوجود، وإنَّهُ محالٌ.

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو لزم من كون المشترك واجباً لذاته أن تكون الحقيقة[2] واجبة لذاتها، وهو ممنوعٌ. وفيه نظر.

سلَّمناه، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون ممكناً؟

قوله: «لو كان كذلك لافتقر وجود الواجب لذاته إلى عِلة».

---

(١) ش، ك: «سلّمنا».

(٢) ك: «الحقية».

قلنا: نعم، ولِمَ قلتم بأنَّه محال؟ فإنّ وجودَ[1] الواجب لذاته عندنا عارض لماهِيَّته مفتقر إليها.

قوله: «يلزم من قِدَم الله تعالى قِدَم الزَّمان».

قلنا: هذا هو الجواب عن الشّكّ الثَّاني، وتوجيهه أن نقول: لِمَ قلتم بأنَّ الله تعالى لو كان قديماً ومتقدّماً على العالم لكان تقدُّمه عليه بالزَّمان؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون تقدّم الله تعالى على العالم كتقدّم أجزاء الزَّمان بعضها على البعض؟ فإنَّ ذلك التَّقدُّم ليس بالزَّمان وإلّا لَكان للزَّمان زمان آخر، والكلام فيه كما في الأوَّل، فيلزم التَّسلسُل لا مرّة واحدة بل مراراً لا نهاية لها، وإذا عقل ذلك هاهنا فلِمَ لا يجوز مثله في مسألتنا؟

وبالجملة فنحن في مقام المنع، فعليكم البرهان على صدق ما ادَّعَيْتُموه.

وتقرير الشّكّ على مذهب الفلاسفة فضعيف أيضاً، لأنَّ المعقول من دائم الوجود ليس ما ذكره لامتناع أن يكون وجود الله تعالى زمانيّاً، بل المعقول منه ما يصدق عليه أنَّه موجود مع أي زمان فرض، ولا يلزم من كونه دائم الوجود بهذا التفسير افتقاره إلى الزَّمان، فلا يلزم المحذور المذكور.

واعلم أن الإشكال القوي على الدَّليل الذي ذكره لإبطال التَّسلسُل أنْ يُقالَ: لِمَ لا يجوز أن يكون المُؤَثِّر في ذلك المجموع أمراً داخلاً فيه؟

قوله: «لأنَّه حينئذٍ لا يكون عِلة لنفسه ولا لعلته».

قلنا: نعم.

قوله: «وإذا كان كذلك لا يكون عِلة للمجموع، بل لبعضه فقط».

---

(١) ك: «فإذن وجودُ».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو وجب أن تكون عِلة المجموع من حيث هو مجموع عِلة /[ص: ١٨١أ] لكلِّ واحد من أجزائه، وهو ممنوعٌ، فإنَّ المجموع المركَّب من الواجب لذاته وجميع الممكنات الموجودة ممكن لافتقاره إلى أجزائه التي هي غيره، وكلّ ممكن له عِلة موجودة، وعلته ليست نفسه لما بيَّنتم. ولا خارجاً عنه لاستحالة وجود موجود خارج عن هذا المجموع. فعلّته إذن أمر داخل فيه وهو واجب الوجود لذاته، وليس عِلَّة لنفسه لاستغنائه عن العِلّة.

ولِأنَّ المُؤَثِّر في المجموع لو وجب أن يكون مُؤَثِّراً في كلّ واحد من أجزائه لزم أحد المحالين: وهو إمَّا تخلّف المسبّب عن السَّبب التَّامّ، أو تقدّم المسبّب على السَّبب. لأنَّ المعلول المركَّب [الذي] تقدّم بعض أجزائه على البعض بالزَّمان فعلّته إن تحقّق مع الجزء السَّابق لزم الأمر الأوَّل، وإن تحقّق مع الجزء المتأخّر لزم الأمر الثَّاني.

ولا يتوهم دفع هذا المنع بأنْ يُقالَ: المدَّعى أن المُؤَثِّر في المجموع المركَّب من آحاد إمكانية مُؤَثِّر في كلّ واحد من أجزائه، وما ذكرتموه من المجموع ليس كذلك.

لأنَّا نقول: إيرادنا لما ذكرناه من المجموع ليس على سبيل النقض، بل على سبيل المستند للمنع المذكور.

ولِأنَّا نترك ذكر ذلك المجموع ونمنع المقدّمة القائلة بأنَّ «المُؤَثِّر في المجموع المركَّب من آحاد إمكانية مُؤَثِّر في كلّ واحد من أجزائه» إلى[1] أن نبرهن عليها.

ولِأنَّ ما ذكرناه من الدَّليل على أن المُؤَثِّر في المجموع لا يجب أن يكون مُؤَثِّراً في كلّ واحد من أجزائه شامل لهذا المجموع أيضاً كالسرير، فإنَّ الجزء المادّيّ منه وهو الخشب تقدّم على الجزء الصُّوريّ منه زماناً، وكلّ واحدٍ منهما ممكن، فعِلة السرير لو وجب أن يكون عِلة لكلِّ واحد من هذين الجُزْأَيْنِ فإنْ تحقّقت مع الجزء

(١) ك: «من أجزائه التي إلى»!

المادّيّ لزم تخلّف المسبب عن السَّبب التَّامّ، وإن تحقّقت مع الجزء الصُّوريّ لزم تقدّم المسبب على السَّبب، وكلاهما محالان.

وإن فسَّرتم العِلّة بالعِلّة التَّامة وهي جملة الأمور التي يصدق على كلّ واحد منها أن المعلول مفتقر إليه منعنا استحالة كون الشَّيء عِلة تامة لنفسه، فإنَّ ما ذكرناه من المجموع عِلَّته التَّامة نفس ذلك المجموع، فعلى طالب الحقّ أن يتفكر في الجواب عن هذا المنع.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: صانع العالم موجود خلافاً للملاحدة لعنهم الله تعالى)

لنا: أنه لو لم يكن موجوداً لكان معدوماً، والمعدوم نفي محض لا خصوصية فيه ولا امتياز، فلا يصلح للإلهية.

فإن قيل: لا نسلم أنه لا واسطة بين الوجود والعدم، وبيانه ما تقدم في مسألة الحال.

سلمنا الملازمة، لكن لم قلتم إنه لا يجوز أن يكون معدوماً؟

قوله: لأن العدم نفي محض لا امتياز فيه.

قلنا: لا نسلم، فإن عدم السواد عن المحل مُصححٌ لحلول البياض فيه، وعدم الحركة لا يصحح ذلك. وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم، وعدم غيره لا يقتضي ذلك. وكذلك عدم المعارض معتبر في دلالة المعجزة على الصدق، وسائر العدمات ليس كذلك.

سلمنا ما ذكرتموه، لكنه معارض بما أنه لو كان موجوداً لكان مساوياً لغيره في الوجود، فإن لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثلاً للممكن مطلقاً فيكون ممكناً مطلقاً. وإن خالفه كانت حقيقته مركبة، وكل مركب فهو مفتقر إلى أجزائه، وجزؤه

غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى الغير فهو ممكن، فالواجب ممكن، هذا خلف.

والجواب: بينا أن نفي الواسطة معلوم بالضرورة وبالبرهان على ما تقدم.

قوله: «المعدومات قد تكون متميزة متعينة».

قلنا: لو كفى ذلك في أن يكون خالقاً فليُجوَّز أن يكون الإنسان المتحرك معدوماً وإن كانت الصفات القائمة به موجودة، وذلك عين السفسطة.

وأما المعارضة فجوابها أنا لا نسلم كون الوجود وصفاً مشتركاً فيه بين الموجودات. وبالله التوفيق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «صانع العالم موجود خلافاً للملاحدة..» إلى آخره.

أقول: ما في هذه المسألة من المباحث تقريراً وسؤالاً وجواباً / [ص: ١٨١ب] قد مرَّ مراراً، إلّا قوله في السؤال: «لو خالف واجب الوجود غيره بشيء لكانت[١] حقيقته مركَّبة»، فهو ممنوع، وإنَّما يلزم التَّركيب إن لو كان ما به الامتياز أمراً وجوديّاً، وليس كذلك، بل امتيازه عن سائر الموجودات بقيد عدميّ وهو كونه غير عارض لشيء من الماهِيَّات.

وقوله في الجواب: «لو كفى ذلك في أن يكون خالقاً فلنجوِّز[٢] أن يكون الإنسان المُتَحَرِّك معدوماً» توجيهه أنْ يُقالَ: لو كان صانع العالم معدوماً فلا يخلو: إمَّا أن يكون متميّزاً عن غيره أو لا يكون. فإنْ كان الأوَّل استحال أن يكون إلهاً، لأنَّ ما لا امتياز فيه لا يصلح للإلهيّة. وإن كان الثَّاني استحال أيضاً أن

---

(١) ش: «كانت».

(٢) ش، ك: «فلنُجِزْ».

يكون إلهاً، لأنَّ كون المعدوم متميّزاً عن غيره لو كان كافياً في الإلهيّة لجاز أن يكون الإنسان المُتَحَرِّك معدوماً وإن كانت الصِّفات القائمة (به) موجودة، وذلك عين السَّفْسَطة.

وأنت تعلم أن هذه الشَّرطيّة مُجَرَّد دعوى من غير برهان.

قال الإمام الرازي:

القسم الثاني في الصفات

وهي إما سلبية أو ثبوتية.

القول في السلوب.

(مسألة: ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات بعينها، خلافاً لأبي هاشم)

فإنه قال: ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتية، وإنما تخالفها بحالة توجب أحوالاً أربعة هي: الحيية والعالمية والموجودية والقادرية. وخلافاً لأبي علي ابن سينا، فإنه زعم أن ماهيته نفس الوجود، والوجود مسمى مشترك فيه بين كل الموجودات. وزعم أنه إنما امتاز عن الممكنات بقيد سلبي وهو أن وجوده غير عارض لشيء من الماهيات، وسائر الوجودات عارضة لها.

لنا: أن مخالفته لغيره لو كانت لصفة لحصلت المساواة بالذات، ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها إن لم يكن لأمر كان الجائز غنياً عن السبب وهو محال، أو كان لأمر فيلزم التسلسل.

(مسألة: ماهية الله تعالى غير مركبة)

لأنها لو تركبت لافتقرت إلى كل واحد من أجزائها وكانت الماهية ممكنة على ما تقدم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «القسم الثَّاني في الصِّفات، وهي إمَّا سلبيّة أو ثبوتيّة. القول في السلوب:

مسألة: ماهِيّة الله تعالى مخالفة لسائر الماهِيَّات لعينها، خلافاً لأبي هاشم..» إلى آخره.

أقول: صفات الله تعالى منها سلبيّة ومنها ثبوتيّة، أمَّا السَّلْبيّة فلا نهاية لها، لأنَّ له بحسب كلّ موجود وكلّ حادث صفة سلبيّة وهو كونه ليس ذلك الموجود وليس ذلك الحادث.

والإمام ذكر منها جملة:

الأولى: أن ماهِيّة الله تعالى مخالفة لماهِيّة مخلوقاته لذاته المخصوصة لا لصفة زائدة، وهو مذهب نفاة الأحوال وأبي الحسن الأَشْعَريّ وأبي الحسين البَصْريّ، فإنهما[1] زعما أن مخالفة كلّ موجود لغيره إنما هو لذاته، وليس بين الحقائق اشتراك إلّا في الأسماء والأحكام.

وذهب قوم إلى أنَّه تعالى يساوي سائر الذَّوَات في الذَّاتِيّة، لكنَّه يخالف غيره بصفة مخصوصة به، وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم. ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم، فذهب أبو علي إلى أنه يخالف مخلوقاته بوجوب[2] وجوده وعالميّته وقادريّته. وذهب أبو هاشم إلى أنه يخالفها بصفة توجب الأحوال الأربعة التي هي الحيِّيّة والعالِميّة والقادريّة والموجوديّة.

وزعم الشَّيخ أبو علي ابن سينا أن ماهِيّة الله تعالى نفس الوجود، والوجود مشترك بين كلّ الموجودات، ويمتاز عنها بقيد عدميّ وهو أن /[ص: ١٨٢أ] وجوده غير عارض لشيء من الماهِيَّات، ووجود سائر الماهِيَّات عارض لها.

لنا: أن مخالفته لغيره من الماهِيَّات لو كانت لا لذاته المخصوصة بل لصفة زائدة اختصَّت بها لكانت ذاته مساوية لسائر الذَّوَات في الذَّاتِيّة، ولو كانت ذاته مساوية لسائر الذَّوَات في الذَّاتِيّة لكان اختصاص ذاته بالصِّفة التي بها خالفت غيرها لا بُدَّ أن يكون لأمر، لأنَّ الذَّوَات لمّا كانت متساوية في الذَّاتِيّة فما صحّ على

---

(١) ك: «وإنهما».

(٢) ش: «لوجوب».

أحدها صحَّ على الباقي لوجوب تساوي المتساويات في تمام الحَقِيقة في جميع الأحكام اللَّازمة. فتلك الصِّفة ممكنة الحصول لسائر الذَّوَات والصِّفات التي بها خالفت سائر الذَّوَات ذات الله تعالى ممكنة الحصول له، فاختصاص[1] ذاته تعالى بتلك الصِّفة أمر جائز، وكلّ جائز لا بُدَّ له من سبب.

فذلك السَّبب إن لم يكن واجب الحصول كان جائز الحصول[2]، فنحتاج إلى سبب آخر (لِمَا مرَّ)، والكلام فيه كما في الأوَّل، فيلزم الدَّوْر والتَّسلسُل المحالان.

وإن (كان) واجباً فذلك الوجوب إن كان لصفة أخرى لزم [إمَّا] الدَّوْر أو التَّسلسُل، وكلاهما محالان. وإن كان لنفس تلك الذَّات كانت تلك الذَّات لنفسها مخالفة لسائر الذَّوَات، وإذا كانت [لنفسها] مخالفة لغيرها لم تكن مخالفتها لغيرها لصفة وراء تلك الذَّات، والمقدّر خلافه، فيلزم اجتماع النقيضَيْن، وإنَّهُ محالٌ.

فعلم أن مخالفة ذاته تعالى لسائر الذَّوَات لا لذاته استلزمت أحد هذه المحالات فيكون محالاً.

(و)احْتَجَّ أبو علي وأبو هاشم (على) أن جميع الذَّوات متساوية في كونها ذاتاً بوجوهٍ:

أحدها: أنَّه يصح تقسيم الذَّات إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك بين القِسمَيْن.

وثانيها: أنَّا إذا عقلنا ذاتاً ثم عقلنا أنها قديمة أو واجبة ثم اعتقدنا بعد ذلك أنها حادثة أو ممكنة فإنَّ اعتقاد قدمها ووجوبها يزول باعتقاد حدوثها وإمكانها، واعتقاد كونها ذاتاً باقٍ في الأحوال كُلّها، وهذا يدلّ على أن المفهوم من الذَّات واحد في الكُلّ.

---

(١) ش: «فإذن اختصاص».

(٢) ش: «إن لم يكن واجب الحصول لم يكن اختصاصه بتلك الصفة واجباً لإمكان زوال المعلول عند إمكان زوال العلة، فنحتاج».

وثالثها: أنَّا إذا قلنا: «المعلوم إمَّا ذات وإمَّا صفة» شهد صريح العقل بصحّة هذا التقسيم وانحصاره في الأمرين المذكورين، فلو لم يكن المفهوم من الذَّات أمراً واحداً مشتركاً بين الذَّوَات بأسرها لما انحصر هذا التقسيم /[ص: ١٨٢ب] لأنَّه حينئذٍ يكون معناه أن المعلوم إمَّا ذات معيّنة أو صفة، ومن البيِّن عدم الانحصار.

والشَّيخ أبو علي ابن سينا احْتَجَّ بهذه الوجوه على أن الوجود مفهوم مشترك فيه بين جميع الموجودات بأسرها.

ثم قالوا: إذا ثبت ذلك لزم أن يكون امتياز ذات الله تعالى عن سائر الذَّوَات بصفة اختصَّت بها ضرورة مغايرة ما به الامتياز لما به الاشتراك.

(و)الجواب عن هذه الوجوه قد مرَّ في باب أن الوجود (مفهوم) مشترك.

على أنَّا نقول: هذه الوجوه بعينها قائمة في الصِّفات، فيلزم أن تكون الصِّفات متساوية في كونها صفات فامتياز بعضها عن البعض يستدعي صفة أخرى، ويلزم التَّسلسُل.

ولِأنَّ المفهوم من كونها ذوات كونها أموراً قائمة بأنفسها، والقيام بالنَّفس عبارة عن الاستغناء عن المحلّ، وهو مفهوم سلبيّ، ولا نزاع في اشتراك الذَّوَات في هذا المفهوم، (و) إنما النِّزَاع في تلك الحقائق التي عَرَض لها هذا المفهوم في أنها هل هي متساوية من حيث هي هي أم لا؟ وما ذكرتموه من الوجوه لا يفيد ذلك.

وأمَّا الصِّفة الثَّانية من الصِّفات السَّلْبيّة وهي قوله: «ماهِيّة الله تعالى غير مركَّبة» فغنيّة عن الشرح.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: أنه تعالى ليس بمتحيز خلافاً للمجسمة)

لنا: لو كان متحيزاً لكان مثلاً لسائر الأجسام، فيلزم إما حدوثه أو قدمها. وهذه الدلالة مبنية على تماثل الأجسام، وقد تقدم القول فيه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «إنَّهُ تعالى ليس بمُتَحَيِّز خلافاً للمجسّمة[1]..» إلى آخره.

أقول: إنَّهُ سبحانه وتعالى ليس حاصلاً في شيء من الأحياز، وهو الصِّفة الثَّالثة من الصِّفات السَّلْبيّة، خلافاً للمجسّمة[2]. ونقل الإمام في هذا الكتاب من أَدِلة القوم على هذا المطلوب وجوهاً ثلاثة[3]:

الأوَّل: أن الباري عز اسمه لو كان مُتَحَيِّزاً لكان مساوياً لسائر الأجسام في الحَقِيقة والماهِيّة لما بيَّنَّا أن الأجسام بأسرها متماثلة في الحَقِيقة، ولو كان مساوياً لها في الحَقِيقة والماهِيّة لصحّ عليه ما صح عليها وصحّ عليها ما صحّ عليه لوجوب اشتراك المتماثلات في الأحكام والصِّفات، لكن صحّ عليه أنَّه قديم وعليها أنها حادثة، فيلزم كونه تعالى حادثاً وكونها قديمة، وكلّ ذلك محال لِمَا مرَّ.

وهذا الوجه إنما يتمّ إن لو ثبت أن الأجسام متماثلة في الحَقِيقة والماهِيّة، وقد عرفْتَ ما فيه فلا نطوِّل بإعادته.

قال الإمام الرازي:

وربما احتجوا به من وجه آخر: وهو أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات في أصل التحيز، فإن لم يخالفها من وجه آخر لزم التماثل مطلقاً، فيلزم إما حدوثه أو قدمها. وإن خالفها في وجه آخر لزم وقوع التركب في ذاته.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وربما احْتَجّوا به من وجه آخر..» إلى آخره.

---

(١) ك: «للمجسمية».

(٢) ك: «للمجسمية».

(٣) ش، ك: «ثلاثة أوجه».

أقول: هذا هو الإشارة / [ص: ١٨٣أ] إلى الوجه الثَّاني، وتقريره أن نقول: لو كان الباري تعالى مُتَحَيِّزاً لكان مساوياً لسائر الْمُتَحَيِّزات في كونه مُتَحَيِّزاً، وحينئذٍ لا يخلو: إمَّا أن يخالفها بشيء من الأمور أو لا يخالفها.

فإنْ كان الثَّاني كان مثلاً لها مطلقاً، وحينئذٍ يلزم حدوثه وقِدَمها لِمَا مرَّ في الوجه الأوَّل.

وإن كان الأوَّل كان ما به المخالفة مغايراً لما به الاشتراك بالضَّرورة، وحينئذٍ يلزم أن تكون حقيقته تعالى مركَّبة منهما، وكلّ مركَّب ممكن، فالواجب لذاته ممكن لذاته، هذا خلف.

قال الإمام الرازي:

ويمكن أن يقال: لم لا يجوز أن تكون ماهيته مخالفة لماهية سائر الأجسام وإن كانت مساوية لها في الحصول في الحيز، فإن الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ويمكن أنْ يُقالَ: لِمَ لا يجوز أن تكون ماهِيَّته مخالفة لماهِيّة سائر الأجسام، وإن كانت متساوية لها في الحصول في الحيِّز..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا السؤال أنْ يُقالَ: لِمَ قلتم بأنَّ الواقع لو كان هو القسم الأوَّل لزم التَّركيب في ذاته تعالى، وإنَّما يلزم ذلك إن لو لم تكن مخالفته إياها بنفس الماهِيّة، بل بأمرٍ داخل في حقيقته، وليس كذلك، بل هو مخالف لسائر الأجسام في الماهِيّة ومشارك لها في الحصول في الحيِّز، ولا امتناع في ذلك لأنَّ الأشياء المختلفة الحقائق يجوز اشتراكها في لازم واحد.

قال الإمام الرازي:

والأولى أن يقال: لو كان متحيزاً لكان إما أن يكون منقسماً أو غير منقسم.

والأول يقتضي التركيب، وهو محال.

والثاني باطل بناءً على القول بنفي الجوهر الفرد. وعلى القول بإثباته يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الأشياء تعالى الله عنه علواً كبيراً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والأولى أنْ يُقالَ: لو كان مُتَحَيِّزاً لكان إمَّا أن يكون منقسماً أو غير منقسم..» إلى آخره.

أقول: لمّا أبطل الإمام الوجهين المذكورين استدلّ على المطلوب بطريق آخر واعتمد عليه، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كان الباري تعالى مُتَحَيِّزاً فلا يخلو: إمَّا أن يكون منقسماً أو غير منقسم، وكلّ واحدٍ منهما باطل.

أمَّا الشَّرطيّة فبيّنة بذاتها.

وأمَّا انتفاء القسم الأول فلأنَّه لو كان منقسماً لكان مركَّباً، وكلّ مركَّب مفتقر إلى أجزائه التي هي غيره، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته، فالواجب لذاته ممكن لذاته، وإنَّهُ محالٌ.

وأمَّا انتفاء القسم الثَّاني فلأنَّه لو كان غير منقسم لزم القولُ بمُتَحَيِّز غير منقسم، وهو الجوهر الفرد، وقد مرَّ إبطاله.

وعلى تقدير صحّته والقول به لزم أن يكون الله تعالى أصغر الأشياء، تعالى الله عنه علواً كبيراً.

قال الإمام الرازي:

وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة بأن كل جسم مركب، فالعالمية الحاصلة لأحد الجزأين غير الحاصلة لجزء آخر، فكل واحد من تلك الأجزاء يكون حياً عالماً قادراً على الاستقلال، فيفضي إلى تكثير الآلهة، وهو محال. وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد ليس حياً عالماً قادراً واحداً بل أحياء وعلماء وقادرين.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وقد يستدل على نفي الجسميّة خاصّة..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الوجه الثَّالث، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كان الباري تعالى جسماً لكان مركَّباً لأنَّ كلّ جسم مركَّب، ولو كان مركَّباً فالعالميّة الحاصلة لأحد الأجزاء / [ص: ١٨٣ب] وكذا القادريّة والحيِّية وغير ذلك من صفات الإله [تعالى] إمَّا أن تكون هي الحاصلة للجزء الآخر أو غيرها.

فإنْ كان الأوَّل لزم أن يكون العَرَض الواحد المعيّن حالًّا في محلّين، وإنَّهُ محالٌ.

وإن كان الثَّاني فكل واحد من تلك الأجزاء يكون عالماً قادراً حيّاً على الاستقلال، وذلك يقتضي تكثّر الآلهة، وإنَّهُ محالٌ.

وقوله: «وهذا المستدلّ يلتزم أن الإنسان ليس حيّاً عالماً قادراً واحداً بل أحياء وعلماء وقادرين» معناه: أنَّه لو قال قائلٌ: لو صحّ ما ذكرتم في الإنسان. فنقول: نحن نلتزم ذلك، ولِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

ولقائلٍ أن يقول على هذا الوجه: ما ذكرتموه من الترديد إنما يصحّ إن لو قامت العالميّة والقادريّة والحيِّية بشيء من الأجزاء، وهو ممنوعٌ، بل هي قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع، وليس شيءٌ من الأجزاء عالماً وقادراً. لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

والأولى أنْ يُقالَ في بيان هذا المطلوب: الباري تعالى ليس بحادث، وكلّ جسم حادث، ينتج: إن الباري تعالى ليس بجسم. وقد مرَّ بيان كلّ واحدة من هاتين المقدّمتين.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: أنه تعالى لا يتحد بغيره)

لأنه تعالى حَالَ الاتحادِ إن بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد. وإن صارا معدومين فلم يتحدا بل عُدما وحدث ثالث. وإن عُدم أحدهما وبقي الآخر فلم يتحدا، لأن المعدوم لا يتحد بالموجود.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «إنَّهُ تعالى لا يتَّحِد بغيره..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الصِّفة الرَّابعة من الصِّفات السَّلْبيّة، وما ذكره من الدَّليل ينفي الاتِّحَاد مطلقاً. وتقريره أنْ يُقالَ: لو اتَّحد شيئان فبعد الاتِّحَاد إمَّا أن بقيا موجودين أو صارا معدومين أو عدم أحدهما وبقي الآخر موجوداً، والأقسام بأسرها باطلة.

أمَّا الملازمة فظاهرة.

وأمَّا انتفاء القسم الأوَّل فلأنَّهما لو بقيا موجودين فهناك شيئان لا شيء واحد[1]، وحينئذٍ لا اتحاد، وقد فرض كذلك، هذا خلف.

وأمَّا انتفاء القسم الثَّاني فلأنَّهما لو صارا معدومين فليس هناك أيضاً اتحاد، بل الشيئان المفروضان صارا معدومين[2]، وحدث ثالث مغاير لهما.

وأمَّا انتفاء القسم الثَّالث فلأنَّ أحدهما لو كان معدوماً والآخر موجوداً لم يكن هناك أيضاً اتحاد، لأنَّ المعدوم لا يتَّحِد بالموجود.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: أنه تعالى لا يَحُلُّ في شيء)

واحتج أصحابنا بأنه تعالى لو حل في شيء إما مع وجوب أن يحل أو مع جواز أن يحل.

---

(١) ص، ك: «لا شيئاً واحداً».

(٢) ش، ك: «بل صار الشيئان المفروضان معدومين».

والأول باطل لوجهين:

الأول: أنه يلزم احتياجه إلى ذلك الغير، وكل محتاج ممكن، فيكون الواجب لذاته ممكناً لذاته، هذا خلف.

الثاني: أن غير الله تعالى إما الجسم أو العرض، فيلزم من وجوب حلوله تعالى في الغير إما حدوثه أو قدم الجسم والعرض، وهما محالان.

والثاني أيضاً باطل، لأنه إذا لم يجب حلوله في المحل كان غنياً عن المحل، والغني عن المحل لا يحل في المحل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «إِنَّهُ تعالى لا يحلّ في شيءٍ..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الصِّفة الخامسة من الصِّفات / [ص: ١٨٤أ] السَّلْبيّة، وهي أَنَّه سبحانه وتعالى يستحيل أن تحلّ ذاته في شيء ويستحيل أن تحلّ صفة من صفاته في شيء. خلافاً للنصارى، فإنهم يذكرون الحلول تارة والاتِّحاد أخرى، وكلامهم فيه مخبَّط، ونحن نذكر تقسيماً به ينضبط قولهم، فنقول:

[إنهم] إمَّا أن يقولوا بالحلول أو بالاتِّحاد، وعلى التقديرَيْن إمَّا لذات الله تعالى أو لصفة من صفاته، وعلى التقادير الأربعة إمَّا بالنِّسْبة إلى روح عيسى عليه السلام أو بالنِّسْبة إلى بدنه، وإمَّا أن لا يقولوا شيئاً من ذلك، بل يقولوا: إنَّهُ أعطاه قدرة على خلق الأجسام وخلق الحَياة والعلم فيها، وأعطاه أيضاً علماً بالمغيَّبات، وإمَّا أن لا يقولوا ذلك أيضاً، بل قالوا: إنَّهُ تعالى سَمَّاهُ ابناً كما سمى إبراهيم خليلاً على سبيل التشريف. فهذه هي الوجوه التي يحتملها كلامهم.

والاتِّحاد والحلول باطلان؛

أمَّا الاتِّحاد فَلِمَا مرَّ في المسألة السَّابقة.

وأمَّا الحلول فاحْتَجَّ أصحابنا على امتناعه بأنْ قالوا: لو حلّ ذاته تعالى أو صفة من صفاته في شيء فلا يخلو: إمَّا أن تحلّ فيه مع وجوب أن تحلّ، أو مع جواز أن تحلّ، والقسمان باطلان.

أمَّا الأوَّل فلوجهين:

أحدهما: لو وجب أن تحلّ فيه لزم احتياج ذاته تعالى إلى ذلك الغير، وكلّ محتاج إلى الغير ممكن، فالواجب لذاته ممكن لذاته، هذا خلف. وإن كان الحالُّ صفة من صفاته لزم أن يكون الواجب لذاته محتاجاً في صفة من صفاته إلى غيره، فلا يكون الواجب لذاته واجباً من جميع جهاته، وإنَّهُ باطل.

الثَّاني: أن غير الله تعالى إمَّا الجسم أو العَرَض لانحصار الموجود في الواجب والممكن، والممكن في الجسم والعَرَض، فلو وجب حلول ذاته أو صفة من صفاته في غيره لزم منه إمَّا حدوث ذاته أو صفة من صفاته، وإمَّا قِدَم الجسم، والكُلّ محال.

أمَّا الأوَّل: فظاهر.

وأمَّا الثَّاني: فلاقتضائه كون ذاته تعالى محلًّا للحوادث.

وأمَّا الثَّالث: فلما بيَّنَّا من حدوث الأجسام.

وأمَّا (القسم) الثَّاني، وهو أن يحلّ فيه مع عدم وجوب أن يحلّ فهو[1] أيضاً باطل، لأنَّه إذا لم يجب حلوله في المحلّ كان غنيّاً عن المحلّ لذاته، والغَنِيّ عن الشَّيء لذاته استحال أن يحلّ فيه.

قال الإمام الرازي:

وهذا الدليل ضعيف، لأنه يقال: لم لا يجوز أن يجب حلوله في المحل؟

قوله: «لو وجب ذلك لكان مفتقراً إلى ذلك المحل».

---

(١) ك: «وهو».

قلنا: لا نسلم، ولم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى لذاته يوجب لنفسه صفة وهي الحالِّيَّة في ذلك المحل، ولا يلزم من كونه موجباً لتلك الصفة احتياجه إليها؟ ألا ترى أنه يجب اتصافه بكونه تعالى عالماً قادراً وإن لم يلزم احتياجه إلى شيء منها؟ فكذا ههنا.

قوله: «بأن غيره إما الجسم أو العرض».

قلنا: لا نسلم، فإنكم ما أقمتم دليلاً قاطعاً على ذلك، فلم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى أوجب لذاته عقلاً أو نفساً، ثم إنه لذاته اقتضى صيرورة ذاته حالَّة في ذلك المحل؟

سلمنا الحصر، لكن لم لا يجوز أن يقال: إنه لا يجب حلوله في المحل مطلقاً، لكن ذاته تقتضي الحلول في المحل عند حدوث المحل؟ وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته ولا قدم المحل، وهذا كما نقول: إن كونه تعالى عالماً بوجود العالم واجب لكن بشرط وجود العالم، فلا جَرَمَ لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم.

سلمنا ذلك، فلم لا يجوز أن يحل في المحل مع جواز أن لا يحل؟

قوله: «الغني عن المحل لا يحل في المحل».

قلنا: هذا مجرد الدعوى، فأين الدليل؟

والمعتمد في إبطال الحلول أن المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعاً لحصول محله فيه، وهذا إنما يعقل في حق من يصح عليه الحلول في الحيز، ولما كان ذلك في حق الله تعالى مُحالاً كان الحلول عليه محالاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وهذا الدَّليل ضعيف..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا السؤال أنْ يُقالَ: لِمَ قلتم بأنَّ القسم الأوَّل باطل؟

قوله: «لو وجب حلول ذاته في ذلك الغير لكان مفتقراً إلى ذلك المحلّ».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم افتقاره /[ص: ١٨٤ب] إليه إن لو لم يكن موجباً لحلوله في ذلك المحلّ، وهو ممنوعٌ. ولِمَ لا يجوز أنْ يُقال: إنَّهُ (تعالى) لذاته أوجب

لنفسه صفة وهي الحالِّيَّة في ذلك المحلّ؟ ولا يلزم من كونه موجباً لتلك الصِّفة احتياجه إليها كما في سائر صفاته، فإنَّه يجب اتِّصاف ذاته تعالى بكونها عالمة قادرة حيّة، مع أنَّه لم يلزم احتياجها إلى شيء منها، فكذلك هاهنا.

سلَّمناه.

قوله في الوجه الثَّاني: «إن غير الله تعالى إمَّا الجسم أو العَرَض».

قلنا: لا نسلِّم انحصار الممكن في الجسم والعَرَض، فإنَّكم ما أقمتم على ذلك دَلالة قاطعة، وإذا كان كذلك فيجوز أنْ يُقالَ: إن الله سبحانه وتعالى أوجب لذاته عقلاً أو نفساً، ثم إن ذاته تعالى أو ذلك العقل أو النَّفس اقتضى صيرورة ذاته تعالى حالة في ذلك العقل أو النَّفس[1].

سلَّمنا[2] انحصار الممكن في الجسم والعَرَض، لكن لِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: إنَّهُ تعالى يحلّ في المحلّ مع وجوب أن يحلّ فيه، لا مطلقاً، بل بِشَرْطِ حدوث المحلّ؟ وحينئذٍ تصير ذاته مقتضية الحلول في المحلّ عند حدوث المحلّ، وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته [تعالى] ولا قِدَم المحلّ، وهذا كما يقال في علمه بوجود العالم، فإنَّه إنما يصير عالماً بوجود العالم بِشَرْطِ وجود العالم، فقبل حصول العالم لا يحصل له هذا العلم لانتفاء شرطه.

سلَّمنا فساد هذا القسم، لكن لِمَ لا يجوز أن يحلّ في المحلّ مع جواز أن يحلّ فيه؟

قوله: «لأنَّ ذاته حينئذٍ تكون غنيّة عن المحلّ، والغَنِيّ عن المحلّ لذاته استحال أن يحلّ فيه».

قلنا: لا نسلِّم، وما الدَّليل على هذه المقدّمة؟ وكذبها ظاهر لِمَا مرَّ من الاحتمالات.

---

(١) ش: «في ذلك المحل».

(٢) ك: «وسلمنا».

وقوله بعد ذلك: «والمعتمد في إبطال الحلول أن المعقول من الحلول هو حصول العَرَض في الحيِّز تبعاً لحصول محلّه فيه..» إلى آخره... ظاهر.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: أنه تعالى ليس في شيء من الجهات، خلافاً للكرامية)

لنا: أنه تعالى ليس بمتحيز ولا حالٍّ في المتحيز، وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلاً، وذلك معلوم بالضرورة.

ولأن مكانه تعالى إن ساوى سائر الأمكنة كان اختصاصه به دون سائر الأمكنة يستدعي مخصصاً، وذلك المخصص لا بد وأن يكون مختاراً، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث، فكونه في المكان محدث، هذا خلف.

وإن خالف سائر الأمكنة كان ذلك المكان موجوداً، لأن الاختلاف في النفي المحض محال، وذلك الموجود إن لم يكن مشاراً إليه لم يكن الموجود فيه مشاراً إليه، فلم يكن الله تعالى في المكان، وإن كان مشارا إليه فإن كان كونه كذلك بالذات كان جسماً، فإذا فرضنا الله تعالى موجودا فيه كان الباري تعالى حالاً في الجسم وهو محال.

وإن كان بالعرض كان ذلك عرضا حَالاً في الجسم، فالباري تعالى لما كان حالا فيه كان حالاً في الحال في الجسم هذا خلف.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «إنَّهُ تعالى ليس في شيءٍ من الجهات، خلافاً للكرَّاميّة».

أقول: هذا هو الصِّفة السَّادسة من الصِّفات السَّلْبيّة.

واعلم أن الكرَّاميّة يقولون: إنَّهُ تعالى يختصّ[1] بجهة «فوق»، وهذا القول بحسب القسمة العقليّة يحتمل وجوهاً ثلاثة:

---

(١) ك: «مختص».

أحدها: أنْ يُقالَ: إنَّهُ (تعالى) مماسّ للعرش.

وثانيها: أنَّه مباين للعرش ببُعدٍ متناهٍ.

وثالثها: أنَّه مباين للعرش ببعدٍ غير متناهٍ.

وأكثر طوائف الكرَّاميّة يقولون بأحد القولين الأوَّلين.

وأمَّا القول الثَّالث فهو قول الهيصميّة، وهو غير معقول، لأنَّه إذا /[ص: ١٨٥أ] كان العالم في أحد الجانبين وذات الباري تعالى في الجانب الآخر كان البعد بينهما محصوراً، وما لا نهاية له استحال أن يكون محصوراً بين طرفين حاصرين، والعلم به ضروريّ.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: الدَّليل على أنَّه سبحانه وتعالى يستحيل أن يكون في جهة من الجهات وجهان:

الأوَّل: أنَّه تعالى ليس بمُتَحَيِّز ولا حالّ في المُتَحَيِّز، وكلّ ما ليس بمُتَحَيِّز ولا حالّ في المُتَحَيِّز لا يكون في الجهة، ينتج: إن الباري تعالى ليس في الجهة.

أمَّا الصُّغْرَى فقد مرَّ بيانها.

وأمَّا الكُبْرى فلأنَّ كلّ ما كان في الجهة كان مُتَحَيِّزاً أو حالًّا في المُتَحَيِّز بالضَّرورة، فينعكس بعكس النَّقيض إلى قولنا: «كلّ ما ليس بمُتَحَيِّز ولا حالّ في المُتَحَيِّز لا يكون في الجهة».

الثَّاني: أن الباري تعالى لو كان في مكان فمكانه لا يخلو: إمَّا أن يكون مساوياً لسائر الأمكنة أو مخالفاً لها. والقسمان باطلان، فبطلَ القَوْلُ بكونه في المكان.

أمَّا القسم الأوَّل فلأنَّ مكانه لو كان مساوياً لسائر الأمكنة لكان اختصاصه به دون سائر الأمكنة من الجائزات فيستدعي مخصّصاً، وذلك المخصّص لا بُدَّ أن يكون فاعلاً مختاراً -سواء كان بواسطة معنى أو لا بواسطة معنى-، وكلّ ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث، فاختصاص الباري تعالى بالحيِّز محدث، فهو إذن في

الأزل ما كان حاصلاً في الحيِّز، وإذا كان كذلك استحال أن يصير حاصلاً في الحيِّز لامتناعِ[1] كونه محلًّا للحوادث، وقد فرضنا حصوله في الحيِّز، هذا خلف محال.

وأمَّا القسم الثَّاني فلأنَّ مكانه لو خالف سائر الأمكنة لم يكن أمراً عدميّاً، لأنَّ النَّفي المحض والعدم الصِّرف لا يتصوّر فيه الاختلاف، فهو إذن أمرٌ موجود. وحينئذٍ لا يخلو: إمَّا أنْ لا يكونَ مشاراً إليه أو يكون مشاراً إليه.

والأوَّل باطل، لأنَّ كلّ موجود مشارٌ إليه، فما لا يكون مشاراً إليه لا يكون موجوداً بحكم عكس النَّقيض، وقد فرضناه موجوداً، هذا خلف. ولأنَّه إذا لم يكن مشاراً إليه كان الحاصل فيه غير مشارٍ إليه، وكلّ ما لا يكون مشاراً إليه لا يكون في المكان، لأنَّ كلّ ما في المكان فهو مشار إليه بالضَّرورة، وحينئذٍ ينتظم قياس هكذا:

الباري تعالى غير مشار إليه.

وكلّ ما لا يكون مشاراً إليه لا يكون في المكان.

ينتج: (إن) الباري تعالى ليس في المكان، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف.

والثَّاني / [ص: ١٨٥ب] أيضاً باطل، لأنَّه لو كان مشاراً إليه فكونه كذلك إمَّا بالذَّات أو بالعَرَض.

فإن[2] كان بالذَّات كان جسماً، فلو كان الباري تعالى موجوداً فيه لكان الباري تعالى حالًّا في الجسم، وهو مما قد فرغنا من إبطاله.

وإن[3] كان بالعرض كان ذلك عرضاً حالًّا في الجسم، فلو كان الباري تعالى حالًّا فيه لكان حالًّا في الحالّ في الجسم، والحالّ في الحالّ في الشَّيء حالّ في ذلك الشَّيء، فكان الباري[4] تعالى حالًّا في الجسم، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ك: «ولامتناع».

(٢) ك: «وإن».

(٣) ك: «فإن».

(٤) ش، ك: «فكان الله».

ولقائلٍ أن يمنع وجوب كون المخصّص فاعلاً مختاراً، وامتناع الامتياز في العدمات، وأن كلّ موجود مشار إليه، وأن كلّ ما في المكان فهو مشار إليه، ودعوى الضَّرورة في صدق الثَّلاثة الأخيرة غير مسموعة. وأن يمنع أيضاً أن المكان لو كان مشاراً إليه بالذَّات أو بالعَرَض لكان الموجود فيه حالًّا فيه، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان المفهوم من كون الشَّيء في المكان عين المفهوم من كونه حالًّا فيه، وهو ممنوعٌ لصدق كلّ واحد منهما عند كذب الآخر.

قال الإمام الرازي:

تنبيه: الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة للأدلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل، وحينئذ إما أن يُفوض علمُها إلى الله تعالى على ما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وإما أن يشتغل بتأويلها على التفصيل على ما هو قول أكثر المتكلمين، وتلك التأويلات مستقصاة في المطوَّلات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «تنبيه: الظواهر المقتضية للجسميّة والجهة لا تكون معارِضة للأَدِلة العقليّة التي لا تقبل التأويل».

أقول: الكرَّاميّة احْتَجّوا على ما ذهبوا إليه بأمورٍ:

الأوَّل: أن كلّ موجودين متباينان، والتباين بين الشَّيْئَيْنِ إمَّا بالحَقِيقة أو بالزَّمان أو بالمكان، والعلم بهاتين المقدّمتين ضروريّ. والتباين بين الباري تعالى وبين العالم لا يجوز أن يكون بالحَقِيقة فقط أو بالزَّمان فقط أو بهما فقط، لأنَّ الجوهر والعَرَض الحالّ فيه يتباينان بالحَقِيقة وبالزَّمان، وكذلك العَرَضان الحالآن فيه، مع أنَّا نعلم بالضَّرورة أن بين الباري تعالى وبين العالم من التباين ما ليس بين الجواهر والأعراض الحالة فيها وبين العَرَضين الحالين في المحلّ الواحد، وإذ لا بُدَّ من زيادة

تباين على هذين القِسمَيْن، ولا ثالث يعقل إلّا التباين بالمكان، وذلك يقتضي كون الباري تعالى في الجهة.

الثَّاني: أنَّا كما لا نعقل موجوداً خالياً عن القدم والحدوث، فكذلك لا نعقل موجوداً ليس في العالم ولا خارج العالم ولا فوق ولا أسفل ولا يمين ولا يسار ولا قُدَّام ولا خلف.

الثَّالث: اتِّفاق الأمم المختلفة الآراء على الإشارة إلى فوق عند الدعاء وطلب الإجابة من الله تعالى. وذلك يدلّ على علمهم الضَّروريّ، بأنَّ الذي يطلب فيه تحصيل المطالب وتيسير العقد، في تلك الجهة.

الرَّابع: التمسّك بظواهر الآيات، كقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه:٥]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل:٥٠]، وقوله: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر:١٠]، وقوله: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ﴾ [المعارج:٤]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ﴾ [الأنعام:١٨].

وإذا ثبت بهذه الوجوه كونه في الجهة وجب اختصاصه بجهة فوق لكونه أشرف الجهات.

والجواب عن الأوَّل: أنَّا لا نسلِّم أنَّه لا ثالث يعقل إلّا التباين بالمكان، فإنَّ المحلّ وإن باين الحالَّ في الحَقِيقة / [ص: ١٨٦أ] والزَّمان لكن أحدهما حالٌّ والآخر محلّ، ويشتركان في الحدوث والمكان والحاجة إلى المُؤَثِّر.

وأمَّا الباري تعالى فإنَّه يخالف العالم في الحَقِيقة والزَّمان، وليس هو حالًّا فيه ولا محلًّا له ولا بينهما مشاركة في الحدوث والإمكان والحاجة، ولمّا كان كذلك كان الاختلاف بين الباري والعالم أتمّ من هذه الوجوه.

وعن الثَّاني: لا نسلِّم أن ذلك غير معقول، فإنَّ صريح العقل لا يأبى تقسيم الموجود إلى الحاصل في الحيِّز وإلى ما ليس حاصلاً في الحيِّز، ويأبى خُلُوَّ الشَّيء عن الأولية واللَّاأولية.

وعن الثَّالث: أن الإشارة إلى فوق سبب الإلف والعادة وجريان النَّاس على ذلك[1].

وعن الرَّابع: أن تُعارض الآيات المذكورة بآيات أخرى، كقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ و[في] ٱلْأَرْضِ ۖ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ ﴾ [الأنعام:٣]، وقوله: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ﴾ [المجادلة:٧]، وكقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ (١٦)﴾ [ق:١٦]، وقوله: ﴿إِنَّنِي[2] مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ (٤٦)﴾ [طه:٤٦].

والإمام أجاب عن ظاهر الآيات بأنْ قال: إنها نقليّة، وما ذكرناه من الأَدِلة عقليّة، والأَدِلة النَّقْليّة لا تكون معارضة للأَدِلة العقليّة، لأنَّ القدح في العقل بالنَّقْل يوجب القدح في النَّقْل. وإذا كان كذلك فنحن بين أمرين: إمَّا أن نفوّض علمها إلى الله تعالى كما هو مذهب السَّلف وقول من أوجب الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ ﴾ [آل عمران:٧] لأنَّه حينئذٍ لا يعلم تأويله إلّا الله سبحانه وتعالى، وإمَّا أن نشتغل بتأويلها على التفصيل كما هو مذهب أكثر المتكلّمين، وقد صُنّف لتلك التأويلات (على التفصيل) كتب، فمن أرادها فليطالع منها.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية)

---

(١) علّق هنا في حاشية ص: «فائدة: لم قلتم بأن الإشارة إلى جهة الفوق تدلّ على أن الله تعالى في جهة الفوق، وهذا لأن الله تعالى كما جعل الكعبة قبلة في الصلاة جعل السماء قبلة في الدعاء، وكما أنه لا يلزم من استقبال الكعبة في الصلاة كونه في الكعبة لا يلزم من الإشارة إلى جهة الفوق في الدعاء كونه تعالى في جهة الفوق، لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ والله أعلم».

(٢) ص، ك: «إني»، والصواب ما في ش.

لنا: لو صح اتصافه بها لكانت تلك الصحة من لوازم ماهيته، فيلزم حصول تلك الصحة أزلاً، لكن ذلك محال لأن صحة اتصافه بها أزلاً يتوقف على صحة وجودها أزلاً، وذلك محال لأن الأزل عبارة عن نفي الأولية، والحدوث عبارة عن ثبوتها، والجمع بينهما محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى، خلافاً للكرَّاميّة».

أقول: يمتنع أن تكون ذات الله تعالى محلًّا للحوادث، وهو الصِّفة السَّابعة من الصفات السَّلْبيّة. والمشهور أن الكرَّاميّة يجوّزون ذلك، وسائر الطوائف ينكرونه، ومنهم من قال: إن أكثر الطوائف يقولون به في المعنى، وإن كانوا ينكرونه باللِّسان.

أمَّا المُعْتَزِلة فلأنَّ أبا علي وأبا هاشم وأتباعهما زعموا أنَّه تعالى مريد وكاره بإرادة وكراهة محدثتين لا في محلّ، فهاتان وإن كانتا لا في محلّ لكن صفة المُريديّة والكارهيّة[1] محدثة في ذات الله تعالى. / [ص: ١٨٦ب] وأيضاً عند حضور المرئيّ والمسموع يحدث[2] في ذاتِ الله تعالى صفة السَّمْعيّة والبصريّة، إلّا أن المُعْتَزِلة لا يطلقون لفظ الحدوث بل لفظ التجدّد، وهو نزاع في العبارة. وأمَّا أبو الحسين[3] البصْريّ فإنَّه يثبت علوماً متجدّدة في ذاتِ الله تعالى بحسب تجدد المعلومات.

وأمَّا الأَشعَريّة فإنهم يثبتون النسخ المفسَّر برفع الحكم الثَّابت أو انتهائه، وهو اعتراف بوقوع التّغيُّر في صفات الله تعالى. وأيضاً يقولون: إنَّهُ عالم بعلم واحد، وقبل وقوع المعلوم يكون متعلّقاً بأنَّه سيقع، وبعده يزول ذلك التعلّق ويصير متعلّقاً بأنَّه وقع. ويقولون أيضاً بأنَّ قدرة الله تعالى كانت متعلّقة بإيجاد الموجود المعيّن من

---

(١) ك: «المريدة والكارهة».

(٢) ك: «والمسموع محدث».

(٣) ش: «الحسن».

الأزل، فإذا وجد ذلك الشَّيء انقطع ذلك التعلّق لأنَّ الموجود استحال إيجاده. وكذا الإرادة الأزليّة كانت متعلّقة بترجيح وجود الشَّيء على عدمه في الوقت المعيّن، فإذا ترجّح ذلك الشَّيء امتنع بقاء التعلّق لاستحالة ترجيح المترجّح. ولِأنَّا توافقنا على أن المعدوم ليس بمرئيّ ولا مسموع، فالعالم قبل وجوده ما كان مرئيّاً ولا الأصوات مسموعة، وعند خلقها صارت مرئيّة ومسموعة، وكلّ ذلك اعتراف بحدوث هذه التعلّقات في ذاتِ الله تعالى.

وأمَّا الفلاسفة فلأنَّ من مذهبهم أن الإضافات موجودة في الأعيان، فعلى هذا: كلّ حادث يحدث فإنَّ الله تعالى يكون موجوداً معه، فكونه تعالى مع ذلك الحادث وصف إضافيّ في حدثٍ في ذاته.

وأمَّا أبو البركات فإنَّه صرَّح في «المعتبر» بإثبات إرادة حادثة وعلوم محدثة في ذاتِ الله تعالى، وزعم أنَّه لا يتصوّر الاعتراف بكونه إلهاً لهذا العالم إلّا مع القول بذلك. ثم قال: الإجلال من هذا الإجلال واجب، والتَّنزيه من هذا التَّنزيه لازم.

وعند ذلك ظهر أن هذا المذهب قال به أكثر العقلاء في الحَقِيقة، وإن كانوا لا يقولون به في اللِّسان.

إذا عرفْتَ ذلك فاعلم أن الصِّفات:

إمَّا حقِيقية عارية عن الإضافات كالسَّواد والبياض.

وإمَّا حقيقيّة تلزمها الإضافة كالعلم والقدرة، فإنها صفتان حقيقيّتان إلّا أن العلم يلزمه إضافة مخصوصة إلى المعلوم والقدرة يلزمها تعلّق بالمقدور.

وإمَّا إضافات محضة، مثل كون الشَّيء قبل غيره / [ص: ١٨٧أ] وبعده ومعه، وكونه يميناً لغيره ويساراً، فإنَّك إذا جلست على يمين إنسان ثم قام ذلك الإنسان وجلس في الجانب الآخر منك صرت يساراً له بعد أن كنت يميناً له، فها هنا التّغيُّر إنما وقع في الإضافة المحضة، لا في الذَّات والصِّفة الحقيقيّة.

وعند ذلك نقول: أمَّا وقوع التّغيُّر في الإضافات المحضة فلا خلاص عنه.

وأمَّا في الصِّفات الحقيقيّة فالكرَّاميّة يقولون به، وسائر العقلاء ينكرونه. وحينئذٍ ظهر[1] الفرق بين مذهب الكرَّاميّة ومذهب غيرهم من العقلاء.

لنا أنَّه لو كانت ذاته قابلة لصفة من الصِّفات المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته وماهِيَّته، ولو كانت تلك القابلية من لوازم ذاته وماهِيَّته لزم أن يكون المقبول صحيحَ الوجود في الأزل، ينتج: لو كانت ذاته قابلة لصفة من الصفات المحدثة لزم أن يكون المقبول صحيح الوجود في الأزل، ثم نجعل هذه النَّتيجة مقدّمة لقياس استثنائي، ونستثني نقيض التَّالي ليلزم منه نقيض المقدّم، الذي هو المطلوب.

أمَّا بيان صُغْرَى القياس الأول فلأنَّ تلك القابلية لو لم تكن من اللوازم لكانت من العوارض، فتكون الذَّات قابلة لتلك القابلية، فتلك القابلية إن كانت من اللوازم لزم خلاف المقدّر، وإن كانت من العوارض افتقرت إلى قابلية أخرى، ولزم إمَّا التَّسلسُل وإمَّا الانتهاء إلى قابلية تكون من لوازم الذَّات، ولزم منه خلاف المقدَّر.

وأمَّا بيان الكُبْرى فلأنَّ كون الشَّيء قابلاً لغيره نسبةٌ بين القابل والمقبول، والنِّسبة بين المنتسبين متوقّفة على تحقّق كلّ واحد من المنتسبين، فصحّة وجود النِّسْبة تستلزم صحّة وجود المنتسبين، ولمّا كانت صحّة اتِّصاف الباري تعالى بالحوادث حاصلة في الأزل لزم أن تكون صحّة وجود الحوادث حاصلة في الأزل.

وأمَّا بيان انتفاء التَّالي فلأنَّ الحوادث مالها أوَّل، والأزل ما لا أوَّل له، والجمع بين الأولية واللَّاأولية جمع بين النقيضَيْن، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ك: «يظهر».

قال الإمام الرازي:

فإن قيل: هذا يشكل بما أن العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده أزلاً، فكذا ههنا.

ثم نقول: صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها، ولا يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الأخرى.

فإنا نقول: يصح اتصاف الذات أزلاً بهذه الصفة على معنى أن هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها، وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها ممكنة.

ثم نقول: ما ذكرته إن دل على قولك فههنا ما يدل على قولنا من وجوه:

الأول: وهو أن العالم محدث، فالله تعالى لم يكن فاعلاً للعالم أزلاً، لأن الفاعل ولا فعل محال ثم صار فاعلاً له، والفاعلية صفة ثبوتية، فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى.

الثاني: هو أن الله تعالى لم يكن عالماً في الأزل بأن العالم موجود، فإن ذلك جهل وهو على الله تعالى محال، ثم صار عند وجود العالم عالماً بوجوده.

الثالث: وهو أنه تعالى في الأزل لم يكن رائياً لوجود العالم ولا سامعاً لوجود الأصوات، لأن رؤيته موجوداً مع أنه ليس بموجود خطأ، وهو على الله تعالى محال، ثم عند وجود العالم والأصوات صار رائياً وسامعاً .

الرابع: وهو أنه تعالى لا يجوز أن يخبر في الأزل بقوله: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ لأن ذلك إخبار عن أمر مضى، وذلك في الأزل كذب وهو على الله تعالى محال،ثم صار بعد إرسال نوح عليه السلام مخبراً عن ذلك.

الخامس: وهو أن الله تعالى لم يكن ملزماً في الأزل زيداً وعمراً بقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ لأن خطاب المعدوم على سبيل الإلزام سَفَهٌ، وهو على الحكيم غير جائز، ثم صار ملزماً للمكلفين عند حدوثهم وحدوث الشرائط.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قيل: هذا يشكل بأنَّ العالم جائز الوجود لذاته، ولم يلزمْ جواز وجوده أزلاً[1]؟ فكذا ها هنا..» إلى آخره.

أقول: هذا هو النَّقض على صُغْرَى القياس الأوَّل، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لو صحّ ما ذكرتم من الدَّليل على صحّتها لزم جواز وجود العالم في الأزل. لأنَّا نقول: إنَّهُ جائز الوجود لذاته، فوجب أن يكون جائز الوجود أزلاً، وإلّا لَكان جواز وجوده حادثاً، فتكون الذَّات قابلة له، فتفتقر إلى قابلية أخرى، والكلام فيها كما في الأوَّل، فيلزم إمَّا التَّسلسُل أو خلاف المقدَّر ضرورةَ اقتضاء أزليّة القابلية أزليّة المقبول، ولمّا كان ذلك باطلاً فكذا ما ذكرتموه.

/ [ص: ١٨٧ب] ولَئِن سلَّمنا صدق الصُّغْرَى لكن لا نسلِّم صدق الكُبْرى، فإنَّ صحّة اتِّصاف الذَّات بالصِّفة الحادثة غير صحّة وجود الصِّفة الحادثة في نفسها، ولا يلزم من ثبوت الأولى ثبوت الثَّانية.

فإذا كان كذلك فلا نسلِّم أنَّه يلزم من صدق قولنا: «إن ذات الباري يصحّ اتِّصافها أزلاً بالصِّفة الحادثة» صحّة وجود الصِّفة الحادثة أزلاً، فإنَّ معنى ذلك هو أن تلك الصِّفة لو كانت ممكنة الوجود في نفسها أزلاً لصحّ اتِّصاف الذَّات بها أزلاً، وصدق هذه القضيّة لا يستدعي كون تلك الصِّفة في نفسها صحيحة الوجود أزلاً، لأنَّ صدق الشَّرطيّة لا يتوقّف على صدق المقدّم في نفسه.

ثم نقول: ما ذكرتم[2] [و] إن دلَّ على امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى، ولكن معنا ما يدلّ على جواز قيامها به، وبيانه من وجوه:

---

(١) ك: «أولاً»!

(٢) ش: «ذكرتموه».

الأوَّل: أن العالم محدث لما بيَّنَّاه، وإذا كان محدثاً لم يكن الله تعالى فاعلاً له في الأزل، لأنَّ وجود الفاعل من حيث هو فاعل بدون الفعل محال، ثم صار في «لا يزال» فاعلاً له، والفاعليّة صفة ثبوتيّة لأنَّها نقيض اللّافاعليّة الصَّادقة على المعدوم والممتنع المستلزم لعدمها لامتناعِ قيام الموجود بالمعدوم. وإذا كانت الفاعليّة صفة وجوديّة وقد حدثت في ذاتِ الله تعالى بعد أن لم تكن لزم أن تكون ذات الله تعالى محلًّا للصفة الحادثة، وهو المطلوب.

الثَّاني: وهو أن الله تعالى لم يكن في الأزل عالماً بوجود العالم، لأنَّه لو كان عالماً بوجوده في الأزل لكان ذلك جهلاً، لأنَّ العلم بوجود الشَّيء حالة عدمه جهل، والجهل على الله محال. ثم صار بعد وجوده عالماً بوجوده، والعالميّة صفة وجوديّة لِمَا مرَّ في أن الفاعليّة كذلك، وقد حدثت في ذاتِ الله تعالى بعد أن لم تكن، فصارت ذاته محلًّا للصفة الحادثة.

الثَّالث: وهو أنَّه تعالى لم يكن في الأزل رائياً لوجود العالم ولا سامعاً للأصوات لعدم العالم وعدم الأصوات في الأزل، واستحالة رؤية المعدوم موجوداً أو سماعه لكون ذلك خطأً، والخطأ على الله محال. ثم صار عند وجود العالم والأصوات رائياً وسامعاً، والرَّائيّة والسَّامعيّة صفتان حقيقيّتان لِمَا مرَّ، فقد حدث في ذاتِ الله تعالى صفة محدثة بعد أن لم تكن.

الرَّابع: [و] هو أنَّه[1] تعالى أخبر عن إرساله نوحاً[2] عليه السلام إلى قومه بقوله: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ [نوح:١]، وهذا الإخبار لا يجوز أن يكون في الأزل لأنَّه إخبار عن أمرٍ قد مضى، والإخبار / [ص: ١٨٨أ] عن أمرٍ قد مضى في الأزل كاذب، والكذب على الله محال. وإذا لم يكن هذا الإخبار أزليّاً كان حادثاً، فالباري تعالى

(١) ش: «أن الله».

(٢) ش، ك: «عن إرسال نوحٍ».

صار بعد إرسال نوحٍ عليه السلام مخبراً عن إرساله، والمخبريّة صفة وجوديّة فقد حدث في ذاتِ الله تعالى صفة وجوديّة [حادثة].

الخامس: وهو أن الله تعالى ألزم زيداً (وعَمراً) بقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣]، وهذا الإلزام لا يجوز أن يكون أزليّاً، لأنَّ خِطَاب المعدوم على سبيل الإلزام سفهٌ وعبث وهو على الله تعالى محال. وإذا لم يكن هذا الإلزام أزليّاً كان حادثاً فقد صار الله تعالى مُلزِماً لِلْمُكَلَّفين بالتكاليف عند حدوثهم وحدوث الشرائط، والملزِميّة صفة وجوديّة، فقد حدثت في ذاتِ الله تعالى صفة وجوديّة حادثة، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

والجواب: أما صحة العالم فغير واردة، لأن العالم قبل حدوثه كان نفياً محضاً، فلا يمكن الحكم عليه لا بالصحة ولا بالامتناع.

قوله: «صحة الاتصاف بالوصف غير صحة وجود الصفة».

قلنا: لا نزاع فيه، لكن الصحة الأولى متوقفة على الثانية، لأن صحة الاتصاف به متوقفة على تحققِه، وتحققُه متوقف على صحة وجوده.

وأما المعارضات فالضابط فيها شيء واحد، وهو أن المتغير إضافة الصفات إلى الأشياء لا نفس الصفات، وقد دللنا فيما تقدم على أن الإضافات لا وجود لها في الخارج. وبالله التوفيق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: أمَّا صحّة العالم فغير واردة..» إلى آخره.

أقول: أمَّا النَّقض المذكور فأجاب الإمام عنه [بأنْ] قال: لا نسلِّم صحّة الحكم على العالم قبل وجوده، فإنَّ قولنا: «العالم جائز الوجود لذاته» قضيّة موجبة،

والقضيّة الموجبة لا تصدق إلّا إذا كان موضوعها موجوداً، ووجود العالم قبل وجوده محال، فتكون هذه القضيّة كاذبة، وإذا كانت كاذبة اندفع ما ذكرتموه من النَّقض.

وفيه نظر، لأنَّا لا نحكم على العالم بهذا الحكم قبل وجوده، وإنَّما نحكم عليه حال وجوده. أو نقول: المحكوم عليه لا يجب أن يكون موجوداً في الخارج بل في الذِّهن، والعالم قبل وجوده وإن كان غير موجود لكنَّه معقول، فأمكن الحكم عليه.

إذا عرفْتَ هذا فنقول في الجواب عن النَّقض: إن عنيت بكون العالم جائز الوجود أزلاً على تقدير كونه جائز الوجود لذاته أن وجوده يكون جائزاً في الأزل فهو ممنوع وما ذكرتموه لبيانه لا يتم، لأنَّ وجوده إذا لم يكن جائزاً في الأزل كان ممتنعاً فيه، ولا يلزم من كون العالم ممتنع الوجود في الأزل التَّسلسُل ولا خلاف المقدَّر، لأنَّ كون العالم كذلك أمر حاصل أزلاً وأبداً.

وإن عنيت به أن جواز وجوده في «لا يزال» يكون أزليّاً فالشَّرطيّة مسلّمة، ولا نسلِّم انتفاء التَّالي، فإنَّ إمكان وجود العالم في «لا يزال» عندنا حاصل في الأزل، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ وقد مرَّ هذا الكلام على الوجه فيما قبل.

وأمَّا الجواب عَمَّا قاله على الكُبْرى، فنقول: لا شَكَّ ولا خفاء أن صحّة اتِّصاف الذَّات بالصِّفة غير صحّة وجود الصِّفة في نفسها، لكنَّا نقول: صحّة اتِّصاف الذَّات بالصِّفة متوقّفة على صحّة وجود الصِّفة في نفسها، لأنَّ صحّة اتِّصاف الذَّات بها يتوقّف على تحقّقها في نفسها لامتناع اتِّصاف الذَّات بالشَّيء دون تحقّق ذلك الشَّيء، وتحقّقها يتوقّف على صحّة وجودها في نفسها يلزم منه أن تكون الصِّحّة الأولى متوقّفة على الصِّحّة الثَّانية، فلو تحقّقت الصِّحّة الأولى لزم تحقّق الصِّحّة الثَّانية لامتناع تحقّق الشَّيء بدون تحقّق ما يتوقّف عليه، لكن الصِّحّة الثَّانية محال لما بيَّنَّاه، فتكون الصِّحّة الأولى أيضاً محالاً.

وأمَّا الجواب عن المعارضات بأسرها فمَبْنِيٌّ على حرف واحد، وهو أن المتغيّر[1] في جميع ما ذكروه إضافة الصِّفات إلى الأشياء لا نفس الصِّفات؛

---

(١) ك: «التغير».

لأنَّ كونه فاعلاً للعالم إضافة عَرَضت لقدرته بعد أن لم تكن عارضة لها.

وكذلك كونه عالماً بوجود العالم بعد وجوده إضافة عرضت لعلمه بعد أن لم تكن عارضة[1]/ [ص: ١٨٨ب] له.

وكذلك كونه رائياً وسامعاً إضافتان عارضتان لصفة الرُّؤية ولصفة السَّمع بعد أن لم تكونا كذلك.

وكذلك المخبريّة والملزِميّة إضافتان عارضتان لصفة الكلام بعد أن لم تكونا كذلك.

والصِّفات في جميع هذه الصُّورة ثابتة غير مُتَغَيِّرة في الحالات كُلّها، وإذا كان المُتَغَيِّر هو الإضافات لا نفس الصِّفات، ونحن قد دللنا فيما تقدّم أن الإضافات لا وجود لها في الخارج، وحينئذٍ لا يلزم حدوث صفة وجوديّة في ذاته، فبطل ما ذكرتموه بالكُلِّيّة.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اتفق الكل على استحالة الألم على الله تعالى، وأما اللذات العقلية فقد أثبتها الفلاسفة، والباقون ينكرونها)

لنا: أن اللذة والألم من توابع اعتدال المزاج وتنافره، وذلك لا يُعقل إلا في الجسم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اتَّفق الكُلّ على استحالة الألم على الله تعالى.وأمَّا اللَّذَّات العقليّة فقد أثبتها الفلاسفة، والباقون ينكرونها..» إلى آخره.

(١) ص: «عارضاً».

أقول: احْتَجَّ من قال بامتناع الألم واللذّة على الله تعالى -وهو الصِّفة الثَّامنة من الصِّفات السَّلْبيّة- بأنْ قال: اللذّة عبارة عن إدراك ما يلائم المِزَاج المعتدل، والألم عن إدراك ما ينافي المِزَاج المعتدل. والمِزَاج كيفيّة تحدث عند اختلاط الأجسام الموصوفة بالكيفيّات المتضادّة، والله تعالى ليس بجسم، فيستحيل أن يكون له مِزاج، فيستحيل عليه اللذّة والألم.

قال الإمام الرازي:

وهو ضعيف، لأنه يقال: هب أن اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبَّب.

قال الإمام الكاتبي:

قال الإمام: «وهو ضعيف..» إلى آخره.

أقول: الإمام اعترض على هذه الدَّلالة بأنْ قال: لا نسلِّم أنّ اللذّة والألم عبارتان عَمَّا ذكرتم، فإنَّ كلّ واحد ما يجد من نفسه عند إبصار الصُّور المليحة وسماع الأصوات المتناسبة وذوق الأطعمة الشهيّة حالة مخصوصة وجداناً ضروريّاً، وعند مقابلات هذه الأمور حالة مقابلة للحالة الأولى، ويميز بينهما وبين سائر الأحوال من الكراهية والإرادة والاعتقاد وغيرها وإن كان لا يَخْطُر بباله الملائم والمنافر[1].

غاية ما في الباب أن يقال: لو كانت اللذّة مغايرة للإدراك المذكور لصحّ حصول أحدهما دون الآخر حتى يوجد الإدراك عند عدم تلك الحالة، فيرى الإنسان المبصرات الحَسَنة[2] ويسمع الألحان المتناسبة ويذوق الأطعمة الشهيّة ولا يلْتَذّ بها، أو تحصل تلك الحالة بدون إدراك الملائم، حتى يلْتَذّ الإنسان بما لا يلائم

(١) ك: «والمنافي».

(٢) ك: «الحسيّة».

مِزَاجه، والقسمان باطلان فبطل كون اللذّة مغايرة لهذا الإدراك.وكذا القول في إبطال مغايرة الألم للإدراك المذكور.

لكن هذه الدَّلالة ضعيفة، لأنَّا نقول: لا نسلِّم أنهما لو كانا متغايرين لصحّ حصول أحدهما /[ص: ١٨٩أ] بدون الآخر، فإنَّ المتضايفين والمتلازمين من الجانبين متغايران مع امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر.

سلَّمنا، لكن لِمَ قلتم بأنَّه لا يجوز حصول اللذّة عند عدم إدراك الملائم للمِزَاج؟ فإنَّ تمسكتم بالاستقراء منعنا إفادته لليقين.

سلَّمنا امتناع حصول إدراك الملائم إلّا مع اللذّة وإدراك المنافي إلّا مع الألم وبالعكس في حقّنا، لكن ذلك لا يقتضي إيجادهما، لاحتمال أن يكون الإدراك عِلة للذّة والألم أو شرطاً لعلّتهما، فلذلك لا ينفكّ أحدهما عن الآخر في حقّنا.

ثم إنَّهُ لا يلزم من كون اللذّة والألم معلولين للإدراك أو معلولين لاعْتِدَال المِزَاج وتنافره بِشَرْطِ الإدراك أن لا توجد اللذّة والألم عند عدم هذا الإدراك وعند عدم اعْتِدَال المِزَاج، إذ لا يلزم من انتفاء السَّبب المعيّن انتفاء المسبَّب، لاحتمال أن تحصل اللذّة والألم للأجسام بهذا السَّبب ولغيرها بسبب آخر.

وهذا السؤال هو الذي أشار إليه الإمام بقوله: «هَبْ أن اعْتِدَال المِزَاج يوجب اللذّة، لكن لا يلزم من انتفاء السَّبب الواحد انتفاء المسبَّب».

ولَئِن سلَّمنا أن اللذّة نفس إدراك الملائم والألم نفس إدراك المنافي، ولكن لمَ قلتم[1]: إن كلّ ملائم ملائم للمِزَاج، وكلّ منافر منافرٌ[2] للمِزَاج؟ فإنَّ الملائم أعمّ

(١) ك: «قلت».

(٢) ش، ك: «منافٍ منافٍ».

من الملائم للمزاج والمنافي أعمّ من المنافي[1] للمزاج، ولا يلزم من نفي الخاصّ نفي العامّ، فلا يلزم من صدق قولنا: «ليس لله تعالى ما يلائم المِزَاج وينافيه» صدق أنَّه ليس لله تعالى ما يلائمه وينافيه، فإنَّه كما أن للجسم شيئاً يلائمه (وشيئاً) ينافيه، فكذلك يحتمل أن يكون لغير الجسم شيء يلائمه وشيء ينافيه، ولذلك[2] فإنَّ الفلاسفة اتَّفقوا على أن الباري تعالى يلْتَذّ بما له من الكمال والجمال، والنُّفوس البشَريّة بعد مفارقة الأبدان تلتذّ بما لها من العُلُوم والفضائل وتتألم بما لها من الجهالات والرذائل.

قال الإمام الرازي:

والمعتمد أن تلك اللذة إن كانت قديمة وهي داعية إلى الفعل الملتذ به وجب أن يكون موجداً للملتذ به قبل أن أوجده، لأن الداعي إلى إيجاده قبل ذلك موجود، ولا مانع، لكن إيجاد الشيء قبل إيجاده محال. وإن كانت حادثة كان محل الحوادث.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والمعتمد أن تلك اللذّة إن كانت قديمة وهي داعية إلى فعل الملتذّ به وجب أنْ يكونَ موجداً للملتذّ به قبل أن أوجده..» إلى آخره.

أقول: الإمام لمّا أبطل ما تمسك به القوم في إثبات هذا المطلوب ذكر عليه برهاناً آخر، وهو أنَّه لو صحّ اللذّة على الله تعالى فتلك اللذّة إمَّا أن تكون قديمة أو حادثة، والقسمان باطلان، فبطلَ القَوْلُ بصحّة اللذّة عليه.

أمَّا الشَّرطيّة فظاهرة.

---

(١) استُخدم في النسخ الثلاث في هذا المبحث الكلمتين: المنافي، المنافر، يثبتون هذه مرة وهذه أخرى، وقد يثبتون إحداهما ويشيرون إلى الأخرى في الحاشية. والمنافرة: المخاصمة والمفاخرة. والمنافاة: المعارضة والمباينة، ومعنياهما قريبان.

(٢) ك: «وكذلك».

وأمَّا /[ص: ١٨٩ب] انتفاء القسم الأوَّل فلأنَّ تلك اللذّة لو كانت قديمة، وهي داعية إلى فعل الملتذّ به، وجب أن يكون الله تعالى موجداً للملتذّ به قبل أن أوجده، لأنَّ الدَّاعي إلى إيجاده لما كان موجوداً والمانع مفقوداً أوجب الفعل ضرورة، لكن التَّالي محال لأنَّ إيجاد الشَّيء قبل إيجاده محال.

وأمَّا انتفاء القسم الثَّاني فلأنَّ تلك اللذّة لو كانت حادثة لكان الباري تعالى محلًّا للحوادث، وقد بيَّنَّا إبطاله.

قال الإمام الرازي:

قالت الفلاسفة: هذه الدلالة لا تبطل الألم.

وأما اللذة فنحن لا نقول إنه يلتذ بخلق شيء آخر، لكنا ندعي أن علمه بكماله المطلق يوجب اللذة. والدلالة التي ذكرتموها لا تدفع ما قلناه، وتقريره: وهو أن كل من تصور في نفسه كمالاً فَرِحَ، ومن تصور في نفسه نقصاناً تألم، فإذا كان كماله سبحانه وتعالى أعظم الكمالات وعلمه بكماله أجل العلوم فلم لا يجوز أن يستلزم ذلك أعظم اللذات؟

والجواب: أنه باطل بإجماع الأمة، وكذلك الألم.

قال الإمام الكاتبي:

(قال): «قالت الفلاسفة هذه الدَّلالة لا تبطل الألم..» إلى آخره.

أقول: قالت الفلاسفة: ما ذكرتم من الدَّليل على إبطال صحّة اللذّة عليه تعالى لا يوجب إبطال صحّة الألم عليه لأنَّه لا[1] يتمشى في ذلك.

وأمَّا اللذّة التي أبطلها عليه فنحن لا نقول بها في حقّه تعالى، لأنَّا لا نقول إنَّه يلْتَذّ بخلق شيء حتى يلزم أن الدَّاعي إلى خلقه إذا كان موجوداً والمانع مفقوداً أوجب

---

(١) ش: «إذ لا».

أن يخلقه قبل أن يخلقه، بل نقول: علمه بكماله المطلق يوجب اللذّة، وتقريره: أن اللذّة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي بدليل أن من تصوّر في نفسه كمالاً فرح، ومن تصوّر في نفسه نقصاً تألّم قلبه. ثم إن لكلِّ قُوّة من القوى شيئاً يلائمه خاصّة، فالملائم للقُوّة الشهوانية المشتهيات وللقُوّة الغضبية الانتقام وللقُوّة العقليّة إدراك الأشياء والإحاطة بحقائقها، وإذا كان كذلك فكلَّما كان الإدراك أتم كانت اللذّة أعظم وأتم وأكمل، ولا معنى للكمال إلّا أن يحصل للشَّيء ما كان ممكن الحصول له.

ولمّا كان الباري تعالى أكمل الموجودات وكماله أعظم الكمالات وعلمه بكماله أجلَّ العُلُوم وإدراكه أتم الإدراكات جاز أن يستلزم ذلك الكمال والعلم والإدراك أعظمَ اللَّذَّات في حقّه تعالى، وما ذكرتموه لا يبطل ذلك.

أجاب الإمام عنه بقوله: «إنَّهُ باطل بإجماع الأمة، وكذلك الألم».

أقول: هذا يشعر بأنَّ الإمام أعرض عَمَّا ذكره من الدَّليل، وتمسّك بإجماع الأمة على امتناع صحّة اللذّة والألم على الله تعالى.

وأنت تعلم أن التمسّك بإجماع الأمة في المسائل العقليّة لا يفيد.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اتفق الكل على أنه تعالى ليس موصوفاً بالألوان والطعوم والروائح)

والمعتمد الإجماع.

والأصحاب قالوا: اللون جنس تحته أنواع، وليس بعضها بالنسبة إلى بعض صفة كمال وبالنسبة إلى بعض صفة نقصان.

وأيضاً الفاعلية لا تتوقف على تحقق شيء منها، وإذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض أولى من الثاني، فوجب أن لا يثبت شيء منها.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اتَّفق الكُلّ على أنَّه تعالى ليس موصوفاً بالألوان والطعوم والروائح..» إلى آخره.

أقول: اتَّفق العقلاء على أنَّه سبحانه وتعالى غير متِّصف / [ص: ١٩٠أ] بشيء من الكيفيّات المخصوصة كالألوان والطعوم والروائح، ولا بالشَّهوة والنفرة والحزن والتَّوحُّش والتَّأسُّف والغضب والإشفاق والتَّمنِّي والفرح، وهو الصِّفة التَّاسعة من الصِّفات السَّلْبيّة.

والمعتمد في نفي هذه الكيفيّات عنه إجماع الأمة.

والأصحاب تمسّكوا على نفيها عنه تعالى بأنْ قالوا: كلّ جنس من الكيفيّات تحته أنواع، ولا يمكن أنْ يُقالَ إن تلك الأَنْوَاع بعضها صفة كمال والبعض الآخر صفة نقص، حتى يقال إن اتِّصافه بصفة الكمال أولى من اتصافه بصفة النقصان. وإذا كان كذلك لم يكن اتصافه ببعضها أولى من الباقي، إذ الفاعليّة لا تتوقّف على تحقّق شيء منها، وحينئذٍ إمَّا أن يَتَّصِف بِكُلّ واحد منها، وهو محال، أو لا يَتَّصِف بشيء منها، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

ولقائل أن يقول: تدعي أنه ليس البعض أولى من البعض في نفس الأمر أو في عقلك وذهنك؟

والأول لا بد فيه من الدلالة، فلم لا يجوز أن يكون ماهية ذاته تستلزم لوناً معيناً من غير أن تعرف لمية ذلك الاستلزام؟

والثاني مسلَّم، لكن لا يلزم إلا عدم علمنا بذلك المعين، فأما عدمه في نفسه فلا.

قال الإمام الكاتبي:

قال[1]: «ولقائلٍ أن يقول..» إلى آخره.

---

(١) ك: «قال الإمام».

أقول: هذا إشارة إلى منع قوله: «ليس بعض تلك الأنواع أولى من البعض»، وتوجيهه أنْ يُقالَ: تَدَّعي صدق هذه المقدّمة في نفس الأمر أو بالنِّسبة إلى عقولنا وأذهاننا؟ فإن ادَّعيتَ ذلك في نفس الأمر فممنوع، وما الدَّليل عليه؟ ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: ماهِيَّته وذاته (تعالى) تستلزم[1] نوعاً من تلك الأَنْوَاع من غير أن تعرف عِلة ذلك الاستلزام؟

وإن عنيت ذلك بالنِّسْبة إلى عقولنا وأذهاننا فهو مسلَّم[2]، لكن لا يلزم من ذلك إلا عدم علمنا بذلك المعنى، فأمَّا عدمه في نفسه فغير لازم منه، والكلام في ذلك.

وأمَّا نفي الشَّهوة والنفرة فلأنَّ الشَّهوة إنما تكون لشيء يلْتَذّ به، والنفرة عن شيء يتألم به، ولمّا استحال اللذّة والألم على الله سبحانه وتعالى استحال عليه الشَّهوة والنفرة.

وأمَّا سائر الأمور المذكورة فلأنَّ المرجع بها إمَّا إلى الشَّهوة والنفرة على اعتبارات مختلفة، أو إلى اعتقادات عند العجز عن دفع المكروه أو إلى اعتقاد هذا العجز.

ولمّا استحال الشَّهوة والنفرة والعجز والجهل على الله تعالى استحال في حقّه هذه الصِّفات.

---

(١) ش: «مستلزم».

(٢) ش، ك: «وأذهاننا فمسلّم».

قال الإمام الرازي:

القول في الصفات الثبوتية

(مسألة: اتفق الكل على أنه تعالى قادر، خلافاً للفلاسفة)

لنا: أنه ثبت افتقار العالم إلى مؤثر، فذلك المؤثر إما أن يقال صدر الأثر عنه مع امتناع أن لا يصدر، أو صدر مع جواز أن لا يصدر.

والأول باطل، لأن تأثيره في وجود العالم إن لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم، وقد أبطلناه. وإن توقف على شرط فذلك الشرط إن كان قديماً عاد الإلزام. وإن كان محدثاً كان الكلام في حدوثه كالكلام في الأول، ولزم التسلسل إما معاً وهو محال، أو لا إلى أول فيلزم منه حوادث لا أول لها، وهو محال.

ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني، ولا معنى للقادر إلا ذلك.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «القول في الصِّفات الثُّبوتيّة:

مسألة: اتَّفق الكُلّ على أنَّه تعالى قادر، خلافاً لجمهور الفلاسفة..» إلى آخره.

أقول: لَمَّا فرغ من ذكر الصِّفات السَّلْبيّة شرع في ذكر الصِّفات الثُّبوتيّة، وادَّعَى أولاً أن تأثير الباري تعالى في إيجاد العالم /[ص: ١٩٠ب] بالقدرة والاختيار، خلافاً للفلاسفة، فإنهم زعموا أن تأثيره في وجود العالم بالإيجاد كتأثير الشَّمس في الإضاءة وتأثير النَّار في التَّسخين والإحراق.

وقبل الخوض في الدَّليل لا بُدَّ من تعريف حقيقة القادر، فنقول: القادر هو الذي يصحّ منه الفعل والتَّرك بحسب الدواعي المختلفة.

مثاله: أن الإنسان إن شاء أن يمشي قدر عليه وإن شاء لا يمشي قدر عليه. وأمَّا تأثير الشَّمس في الإضاءة وتأثير النَّار في التَّسخين فليس كذلك، لأنَّ ظهور

الإضاءة من الشَّمس والتَّسخين من النَّار غير موقوفين على إرادتهما ودواعيهما، بل هما لازمان لِذَاتَيْهِمَا.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: الدَّليل على أنَّه تعالى فاعل بالقدرة والاختيار هو أنَّا بيَّنَّا افتقار العالم إلى مُؤَثِّر قديم، فذلك المُؤَثِّر لا يخلو: إمَّا أن يصدر عنه العالم مع امتناع أن لا يصدر عنه العالم، أو يصدر عنه العالم مع جواز أن لا يصدر عنه العالم. فإنْ كان الأوَّل كان المُؤَثِّر موجباً بالذَّات، وإن كان الثَّاني كان فاعلاً بالاختيار، والأوَّل باطل، فيتعيّن الثَّاني.

وإنما قلنا إن الأوَّل باطل لأنَّ تأثيره في وجود العالم لو كان على سبيل الإيجاب يلزم إمَّا قِدَم العالمِ أو التَّسلسُل أو مشروطية كلّ حادث بحادث آخر قبله لا إلى نهاية، والكُلّ باطل لِمَا مرَّ.

أمَّا الشَّرطيّة فلأنَّ تأثيره فيه لو كان على سبيل الإيجاب فلا يخلو: إمَّا أن لا يتوقّف على شرط أو يتوقّف على شرط.

فإنْ لم يتوقّف على شرط لزم من قدمه قِدَم العالمِ، وإِلَّا لزم تخلّف الأثر عن المُؤَثِّر التَّامّ، وإنَّهُ محالٌ.

وإن توقّف على شرط فذلك الشَّرط إن كان قديماً لزم من قدمه وقدم الشَّرط قِدَم العالَمِ أيضاً لِمَا مرَّ. وإن كان حادثاً كان الكلام في حدوثه كالكلام في صدور العالم عنه، فيلزم أن يكون حدوثه لحدوث[1] شرط آخر مقارن أو لحدوث شرط آخر زائل.

فإنْ كان الأوَّل يلزم التَّسلسُل، لأنَّه حينئذٍ لزم منه احتياج كلّ شرط إلى شرط آخر مقارن له إلى غير النِّهاية.

---

(١) ش، ك: «بحدوث».

وإن كان الثَّاني يلزم أن يكون كلّ حادث مشروطاً بحادث آخر قبله، ويلزم منه حدوث حوادث لا أوَّل لها.

فَعُلِمَ أنَّ القول بكونه تعالى موجباً يفضي إلى أحد هذه الأقسام الباطلة فيكون باطلاً.

قال الإمام الرازي:

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المؤثر موجباً؟

قوله: «يلزم من قدمه قدم العالم».

قلنا: إما أن يكون صحيح الوجود في الأزل أو لا يكون، فإن كان الأول: لم يكن قدم العالم محالاً، فنحن نلتزمه. وإن كان الثاني: كان لصحة وجوده بداية، وإذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثر قدم العالم، لأن صدور الأثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه إمكان الأثر.

والذي يؤيده تقريراً هو أن القادر عندك هو الذي يصح منه الإيجاد، والله تعالى كان قادراً في الأزل ولم يلزم من أزلية قدرة الله تعالى صحة الإيجاد أزلاً، فلما لم يلزم من القدرة الأزلية حصول الصحة في الأزل فلم لا يجوز أن لا يلزم من وجود المؤثر وجود العالم في الأزل؟

سلمنا أنه إن لم يتوقف تأثيره في العالم على شرط قديم لزم من قدمه قدم العالم، فلم لا يجوز أن يقال: تأثيره في وجود العالم كان موقوفاً على شرط حادث، وحدوث ذلك الشرط على شرط آخر لا إلى أول؟ والكلام فيه يرجع إلى مسألة حوادث لا أول لها.

سلمنا أنه لا بد من القادر، لكن لم قلت إنه واجب الوجود؟ ولم لا يجوز أن يقال: واجب الوجود اقتضى لذاته موجوداً قديماً ليس بجسم ولا بجسماني، وذلك المعلول كان قادراً، وهو الذي خلق العالم؟

سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على القادر، لكنه معارض بنوعين من الكلام:

الأول: أن يبين أن حقيقة القادر على الوجه الذي قلتموه محال، وبيانه من وجوه:

الأول: أن المصدر إن استجمع جميع ما لا بد منه في المصدرية سلباً كان أو إيجاباً امتنع الترك، وإن اختلَّ قيد من القيود المعتبرة امتنع الفعل. إلا إذا قيل: إن الشيء الواحد يكون مصدراً للفعل تارة والترك أخرى من غير تغير حال البتة في الحالتين، لكنه يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال. وأيضاً فالمصدرية على هذا التقدير تصير اتفاقية، لأن فيضان الأثر عن المصدر إن توقف على انضياف قيد جديد إليه لم يكن الحاصل أولاً مصدراً تاماً، وإن لم يتوقف عليه كان صدور الأثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون آخر مجرد الاتفاق، وتجويزه يقتضي تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت واجباً لذاته في وقت آخر، فينسد باب إثبات المصدر. فثبت أن المكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة القادر.

ومما يؤكد ذلك أن مذهب المعتزلة أن الإخلال بالثواب والعوض يقتضي الجهل والحاجة المُحالين على القديم، ومستلزم الممتنع ممتنع، فالإخلال بهما ممتنع، فصدورهما عنه واجب.

ومن مذهب أهل السنّة: أن إرادة الله تعالى وقدرته متعلقتان بإيجاد أشياء متعينة، والتغير على صفاته ممتنع، فتكون المؤثرية لصفاته واجبة ونقيضها ممتنع، فإمكان التردد مردود.

ومن مذهب الكل: أن الله تعالى عالم في الأزل بأن أي الجزئيات توجد وأيها لا توجد، وامتناع تغير العلم يستلزم امتناع تغير المعلوم، والقدرة على الممتنع ممتنعة، فالمكنة من الطرفين غير معتبرة على جميع المقالات.

الثاني: أن المُكنة من الطرفين إما أن تثبت حال حصول أحدهما أو قبل ذلك. والأول باطل، لأن حال حصول أحدهما فذلك الحاصل واجب ونقيضه محال،

وإمكان التردد بين الواجب والمحالِ محالٌ. والثاني أيضاً كذلك، لأن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال، والموقوف على المحال محال، فحصوله بقيد كونه في الاستقبال ممتنع في الحال، والممتنع لا يمكن منه.

الثالث: قولنا: القادر يجب أن يكون متردداً بين الفعل والترك، إنما يصح لو كان الفعل والترك مقدورين له، لكن الترك محال أن يكون مقدوراً، لأن الترك عدم والعدم نفي محض، ولا فرق بين قولنا: لم يكن مؤثراً. وبين قولنا: أثر فيه تأثيراً عدمياً. ولأن قولنا: ما أوجده، معناه أنه بقي على العدم الأصلي، فإذا كان العدم الحالي عين ما كان استحال استناده إلى القادر لأن تحصيل الحاصل محال. فثبت أن الترك غير مقدور أصلاً، وإذا كان كذلك استحال أن يقال: القادر هو الذي يكون متردداً بين الفعل والترك.

فإن قلت: الترك هو فعل الضد، فالقادر متردد بين فعل الشيء وبين فعل ضده، قلت: يلزمك أن لا يخلو القادر عن فعل أحد الضدين فيلزمك إما قدم العالم أو قدم ضده، وأنت لا تقول به.

النوع الثاني: سلمنا أن القادر في الجملة معقول لكن تعذر إثباته ههنا لوجوه.

الأول: وهو أنه تعالى لو كان قادراً لكانت قادريته إما أن تكون أزلية أو لا تكون، والأول محال، لأن التمكن من التأثير يستدعي صحة الأثر، لكن لا صحة في الأزل، لأن الأزل عبارة عن نفي الأولية، والحادثُ ما يكون مسبوقاً بالأول[1]، والجمع بينهما متناقض. والثاني أيضا محال، لأن قادريته إذا لم تكن أزلية كانت حادثة فافتقرت إلى مؤثر، فإن كان المؤثر مختاراً عاد البحث كما كان. وإن كان موجباً كان المبدأ الأول موجباً.

---

(١) كذا، ولعلَّها: (الأزل).

فإن قلت: إنه في الأزل يمكنه الإيجاد فيما لا يزال، وحاصله أن امتناع الأثر عند قيام المقتضى قد يكون لحصول المانع.

قلت: المانع إن كان ممكن الزوال لذاته فليفرض ارتفاعه، وحينئذ يصح الفعل الأزلي، هذا خلف. وإن كان ممتنع الزوال لذاته وجب أن يكون كذلك أبداً، إذ لو جاز أن ينقلب ممكناً لجاز أن يقال العالم كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب واجباً لذاته.

الثاني: أن مقدور القادر لا بد وأن يتميز عن غيره، لأن اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر وبينه، وما لم يتميز المنسوب إليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره. ولأن تمكن القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلاً عن الجمع بين السواد والبياض يستدعي امتياز أحدهما عن الآخر. ولأن كونه قادراً على إيجاد الحركة بدلاً عن السكون، وبالعكس يستدعي امتياز كل واحد منهما عن الآخر، فإن التردد بين الشيئين يتوقف على مغايرتهما، فثبت أنه لا بد من التميز، وكل متميز ثابت، فإذن تعلقُ القدرة به يتوقف على ثبوته في نفسه، فلو كان ثبوته لأجل القدرة لزم الدور، ولزم إثبات الثابت، وذلك محال.

فإن قلت: شرط التعلق تحقيق الماهية والحاصل من التعلق هو الوجود.

قلت: فالذات لما كانت متقررة قبل التعلق لم تكن مقدورة، لأن إثبات الثابت محال، فالمتعلق به هو الذي ليس بثابت، وهو إما الوجود أو موصوفية الذات بالوجود، لكن ذلك محال لأنا بينا أن المتعلق به متميز والمتميز ثابت، فإذن ما ليس بثابت فهو ثابت، هذا خلف.

الثالث: لو كان قادراً من الأزل إلى الأبد، ثم إذا أوجده لم يبق مقدوراً لاستحالة إيجاد الموجود، فذلك التعلق القديم قد فنى، وعدم القديم محال.

الرابع: إذا قلنا القادر يمكنه أن يوجد، فالموجدية ليست عبارة عن نفس الأثر، أما أولاً فلأن الموجودية صفة للموجد، والأثر قد لا يكون صفة له، فإن العالم ليست صفة لله تعالى. وأما ثانياً: فلأنا إذا قلنا: الأثر إنما وجد بالقادر لأن القادر

أوجده، فلو كان المفهوم من قولنا: أوجده، نفس وجود الأثر، لكنا قد قلنا إنما وجد الأثر لأنه وجد الأثر، فيكون الحاصل أنه وجد الأثر بنفسه، وذلك محال. فظهر أن الموجودية صفة للموجد، فهي إن كانت ممكنة الوجود واقعة بالقادر المختار عاد التقسيم فيه، وإن كانت واجبة وجب وجود الأثر في الأزل، لأن الموجودية بدون وجود الأثر البتة محال عقلاً. فثبت أن المؤثر لا يفعل إلا على سبيل الإيجاب.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون المُؤَثِّر موجباً..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا السؤال أنْ يُقالَ: لِمَ قلتم بأنَّ المُؤَثِّر في وجود / [ص: ١٩١أ] العالم لا يجوز أن يكون موجباً قديماً،ولا يتوقّف تأثيره فيه على شرط؟

قوله: «لأنَّه حينئذٍ يلزم من قدمه قِدَم العالمِ، وإنَّهُ محالٌ».

قلنا: العالم إمَّا أنْ لا يكونَ لصحّة وجوده بداية أو يكون.

فإنْ كان الأوَّل كان العالم صحيح الوجود في الأزل، وإذا كان كذلك لا يمكن الجزم بحدوثه. وإذا تعذّر الجزم بالحدوث لا يمكنكم نفي كونه قديماً، فصار انتفاء تالي ما ذكرتم من الشَّرطيّة ممنوعاً.

وإن كان الثَّاني -وهو أن يكون لصحّة وجود العالم بذاته- فنمنع الشَّرطيّة القائلة بأنَّه كان موجباً قديماً يلزم من قدمه قِدَم العالمِ، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقال: المُؤَثِّر وإن كان موجباً قديماً لكن لا يلزم من وجوده وجود العالم لأجل أنَّه لم يحصل في ذلك الوقت صحّة حدوثه، لأنَّ صدور الأثر عن المُؤَثِّر كما يعتبر فيه وجود المُؤَثِّر يعتبر فيه إمكان الأثر.

ثم الذي يؤيد منع هذه الشَّرطيّة هو أن القادر عندكم مفسَّر بالذي يصحّ منه الإيجاد، والله سبحانه وتعالى كان قادراً في الأزل، ولم يلزم من كون قدرته أزليّة صحّة الإيجاد منه أزلاً.

وإذا جاز انفكاك صحّة الإيجاد عن القدرة الأزليّة فلِمَ لا يجوز أن لا يلزم من وجود العِلّة القديمة وجود العالم في الأزل؟ لاحتمال أنْ يُقالَ: حقيقتها تقتضي وجود العالم في وقت مخصوص دون الوقت الذي قبله.

سلَّمنا فساد هذا القسم -وهو أنَّه لا يجوز أن لا يتوقّف تأثيره في وجود العالم على شرط-، لكن لِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: تأثيره في وجود العالم كان موقوفاً على شرط حادث، وذلك الشَّرط على شرط آخر حادث، وهكذا إلى غير النِّهاية حتى يكون قبل كلّ حادث حادث لا إلى أوَّل[1]؟ وإبطاله لا يمكن إلّا بإبطال حوادث لا أوَّل لها، وقد قلنا ما في تلك المسألة.

سلَّمنا أن المُؤَثِّر في وجود العالم هو القادر، لكن[2] لا نسلِّم أن ذلك القادر هو الواجب لذاته، ولم لا يجوز أن يقال: إن الواجب لذاته اقتضى على سبيل الإيجاب موجوداً قديماً ليس بجسم ولا جسماني[3] قادراً على ما ذكرتم من التفسير، وذلك الموجود هو الذي خلق العالم؟

ولَئِن سلَّمنا أن ما ذكرتموه من الدَّليل يدلّ على أن الواجب لذاته قادر، ولكن معنا ما يدلّ على امتناعه، وبيانه بنوعين من الكلام:

النَّوْع الأوَّل: أن نبيِّن حَقِيقة القادر /[ص: ١٩١ب] على التفسير الذي قلتموه -وهو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك- محال غير معقول، وبيان ذلك من وجوهٍ:

الأوَّل: أن المُؤَثِّر في وجود الشَّيء لا يخلو: إمَّا أن يكون مستجمعاً لجميع الشرائط المعتبرة في مُؤَثِّريته إيجاباً كان أو سلباً أو لا يكون، وأيّاً ما كان امتنع وجود القادر على ما ذكرتم من التفسير.

---

(١) ش، ك: «لا أول لها».

(٢) ك: «ولكن».

(٣) ش، ك: «ولا حالّ في الجسم».

فإنْ كان الأوَّل امتنع منه التَّرك، لامتناعِ عدم الأثر عند وجود المُؤَثِّر المستجمع لجميع الشرائط المعتبرة، والعلم به ضروريّ.

وإن كان الثَّاني كان قيد من القيود المعتبرة في مُؤَثِّريته مختلاً[(١)]، وحينئذٍ يمتنع (الفعل) لامتناعِ وجود الأثر عند عدم المُؤَثِّر التَّامّ، والعلم به أيضاً ضروريّ[(٢)].

فَعُلِمَ أنَّ المكنة من الفعل والتَّرك غير متحقّق على كلّ واحد من التقديرين.

وقوله: «إلّا إذا قيل: الشَّيء الواحد يكون مصدراً للفعل تارة وللترك أخرى من غير تغير حالٍ البتّة في الحالتين» إشارة إلى منع مع ذكر المستند، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لِمَ قلتم بأنَّ الواقع لو كان هو القسم الأوَّل لامتنع[(٣)] منه التَّرك؟ وإنَّما يلزم ذلك إن لو امتنع أن يكون الشَّيء الواحد بعينه مصدراً للفعل تارة وللترك أخرى، وهو ممنوعٌ، (وادّعاءُ[(٤)] الضَّرورة في امتناعه غير مسموع). وإذا كان كذلك فيجوز أن يكون المُؤَثِّر المستجمع لجميع الشرائط المعتبرة وإن كان مصدراً للفعل لكن يصدر منه التَّرك أيضاً، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

وقوله: «لكنَّه يكون ترجيحاً لأحد طَرَفَي الممكن على الآخر من غير مُرجِّح، وهو محال» إشارة إلى جواب هذا المنع، وهو في الظَّاهر كإبطال المستند، لكنَّا نوجِّهه فنقول: المُؤَثِّر الذي يستجمع جميع الشرائط المعتبرة في مُؤَثِّريته إمَّا أن يجب[(٥)] عند وجوده الفعل أو لا يجب.

فإنْ كان الأوَّل سقط ما ذكرتم من المنع.

---

(١) ش: «تخيلاً».

(٢) ش، ك: «والعلم به ضروري أيضاً».

(٣) ش، ك: «امتنع».

(٤) ك: «وإنّ ادعاءَ».

(٥) هنا في ص «عدمه»، وهو خطأ.

وإن كان الثَّاني جاز منه التَّرك عند حصول تلك الشرائط، ولا شَكَّ أنَّه يجوز منه الفعل عندها أيضاً، فيكون الشَّيء الواحد بعينه مصدراً للفعل تارة وللترك أخرى، وإنَّهُ محالٌ لوجهين:

أحدهما[1]: أنَّه لو كان كذلك يلزم[2] ترجيح أحد طَرَفَيِ الممكن على الآخر من غير مُرجِّح، والعقل الصريح يشهد بامتناعه.

والثَّاني: أنَّه لو كان كذلك لزم أن يكون تأثير المُؤَثِّر في أثره اتِّفاقياً، والثَّاني محال، فالمقدّم مثله.

بيان الشَّرطيّة: أن صدور الأثر عن المُؤَثِّر حينئذٍ، إمَّا أن يتوقّف /[ص: ١٩٢أ] على انضمام قيد آخر زائد على ما كان قبلُ إليه أَوْ لا يتوقّف. والأوَّل محال، لأنَّه حينئذٍ لا يكون الحاصل أولاً مُؤَثِّراً تامّاً، وقد فرض كذلك هذا خلف.وإذا بطل الأوَّل تعيّن الثَّاني، وحينئذٍ يكون صدور الأثر عنه في زمان بعينه دون زمان آخر مجرّد الاتِّفاق.

وأمَّا انتفاء التَّالي فلأنَّه لو جاز ذلك لجاز انقلاب الممكن لذاته واجباً لذاته في وقت آخر، ولو جاز ذلك انْسدّ علينا باب إثبات الصَّانع بالكُلِّيّة.

وعند هذا ظهر أن المكنة من الفعل والتَّرك استحال أن يكون معتبراً في حَقِيقة القادريّة.

وقوله: «ومما يؤكد ذلك أن مذهب المُعْتَزِلة أن الإخلال بالثواب والعوض يقتضي الجهل أو الحاجة المحالين على القديم..» إلى آخره، إشارة إلى أن تفسير القادر بما ذكروه باطل بالاتِّفاق، وتقريره أنْ يُقالَ: من مذهب المُعتَزِلة أن العوض والثواب على فعل الواجب والذم والعقاب على فعل القبيح واجب لأنَّ الله تعالى لو أخل بهما

---

(١) ش، ك: «الأول».

(٢) ش، ك: «لزم».

يلزم أحد الأمرين وهو إمَّا الجهل في حقّه أو الحاجة إلى ترك العوض والثواب والذم والعقاب، وكلّ منهما محال في حقّ الله تعالى.

أمَّا الملازمة فلأنَّه سبحانه وتعالى إمَّا أن يكون عالماً بأنَّ فعل الواجب سبب لاستحقّاق العوض والثواب وفعل القبيح سبب لاستحقّاق[1] الذم والعقاب أو لا يكون عالماً به. فإنْ كان الثَّاني لزم[2] الجهل في حقّه. وإن كان الأوَّل كان تركه لاحتياجه إليه، لأنَّ ترك ذلك مع العلم بكون الصَّادر من العبد موجباً له (و) مع قدرته على إيصال ذلك الثواب والعقاب إليه لا يكون إلّا للحاجة إليه.أمَّا أن كلّ واحد منهما محال في حقّه تعالى فظاهر، وإذا كان الإخلال بهما ممتنعاً كان صدورهما عنه واجباً.

وأيضاً فإنَّ من مذهب أهْل السُّنّة أن إرادته تعالى وقدرته متعلّقتان بإيجاد أشياء معيّنة، واتَّفقوا على أن التّغيُّر في صفاته ممتنع، ويلزم منهما أن تكون مُؤَثِّريّة قدرته وإرادته في تلك الأشياء واجبة، وإذا كانت المُؤَثِّريّة واجبة كان نقيضها ممتنعاً، وإذا كان كذلك كان القول بأنَّه إن شاء فعل وإن شاء ترك مردوداً.

وأيضاً فإنَّ من مذهب أهل السُّنّة والمُعتزِلة جميعاً: أن الله تعالى عالمٌ في الأزل بأنَّ أي الجزئيّات توجد وأي الجزئيّات لا توجد، ولو جاز تغيّر معلوم الله تعالى لجاز تغيّر العلم المتعلّق به، لأنَّ جواز تغير المعلوم موجِب لجواز تغيّر /[ص: ١٩٢ب] العلم، وينعكس [هذا] بعكس النقيض: لو امتنع تغيّر علم الله تعالى لامتنع تغيّر معلومه، لكن تغير علم الله تعالى ممتنع، فيلزم أن يكون تغيّر معلومه ممتنعاً، والقدرة على الممتنع ممتنعة، فالمكنة إذن من الطَّرَفين غير معتبرة على جميع المقالات والمذاهب.

---

(١) ك: «استحقاق».

(٢) ش، ك: «يلزم».

الثَّاني: أن المُؤَثِّر في الشَّيء لو كان قادراً على ما ذكرتم من التفسير فمكنته من الطَّرَفين إمَّا أن تكون ثابتة حال حصول أحد الطَّرَفين أو قبل حصول شيء منهما.

والأوَّل محال، لأنَّ حال حصول ذلك الطَّرَف يكون ذلك الطَّرَف واجب الحصول، وإذا كان هو واجب الحصول كان نقيضه ممتنعاً، وإذا كان كذلك استحال أن يكون متمكّناً[1] من الطَّرَفين لاستحالة التردّد بين الواجب والمحال.

والثَّاني أيضاً محال لأنَّه حينئذٍ يكون متمكّناً[2] من الطَّرَفين بالنِّسْبة إلى الاستقبال، لكن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال، وحصول الاستقبال في الحال محال، فشرط الحصول في الاستقبال في الحال محال، والموقوف على المحال محال، فالحصول المقيد بقيد كونه في الاستقبال محال في الحال، والمحال لا يكون مقدوراً.

الثَّالث: لو كان القادر يجب أن يكون مفسَّراً بما يكون متردّداً بين الفعل والتَّرك يلزم أن يكون الفعل والتَّرك مقدورين، لكن التالي[3] محال لأنَّ التَّرك غير مقدور، لأنَّ التَّرك عدم، والعدم نفي محض، والنفي المحض لا يكون مقدوراً، إذ لا فرق بين قولنا: «لم يكن مُؤَثِّراً» وبين قولنا: «أثّر تأثيراً عدميّاً». ولِأنَّ التَّرك عبارة عن عدم الإيجاد، وقولنا: «ما أوجده» معناه أنَّه بقي على العدم الأصليّ. وإذا كان كذلك كان العدم الحاليّ عين ما كان قبل [ذلك]، وحينئذٍ يستحيل استناده إلى القادر، لأنَّ تحصيل الحاصل محال، فثبت أن التَّرك غير مقدور.

فإذا كان كذلك استحال أنْ يقال: إن القادر هو الذي يكون متردّداً بين الفعل والتَّرك.

---

(١) ك: «ممكناً».

(٢) ك: «ممكناً».

(٣) ك: «الثاني».

فإنْ قُلْتَ: لا نسلِّم أن التَّرك غير مقدور، وإنَّما لا يكون مقدوراً إن لو كان عبارة عَمَّا ذكرتم، وليس كذلك، بل هو عبارة عن فعل الضدّ، وجاز أن يكون القادر متردّداً بين فعل الشَّيء وبين فعل ضدّه.

قلت: التَّرك إمَّا أن يكون عبارة عَمَّا ذكرنا أو عَمَّا ذكرتم، وأيّاً ما كان استحال أن يكون القادر مفسَّراً بما ذكرتم.

أمَّا إذا كان عبارة عَمَّا ذكرنا فلِما مرَّ، وأمَّا إذا كان عبارة عَمَّا ذكرتم فلأنَّه حينئذٍ يلزم أن لا يخلو القادر عن فعل أحد الضِّدّين، فيلزم: إمَّا قِدَم العالَمِ أو قِدَم ضدّه، وأنتم لا تقولون به.

/ [ص: ١٩٣أ]النَّوْع الثَّاني: سلَّمنا أن القادر على ما ذكرتم من التفسير -في الجملة- معقول، لكن يمتنع أن يكون الإله تعالى قادراً، وبيانه من وجوه:

الأوَّل: وهو أنَّه تعالى لو كان قادراً على ما ذكرتم من التفسير فقدرته لا تخلو إمَّا أن تكون أزليّة أو لا تكون، والقسمان باطلان، فبطلَ القَوْلُ بكونه قادراً.

أمَّا الشَّرطيّة فظاهرة.

وأمَّا انتفاء القسم الأوَّل فلأنَّ قدرته لو كانت أزليّة يلزم[1] صحّة وجود مقدوره في الأزل، لأنَّ القدرة على الشَّيء تستدعي صحّة ذلك الشَّيء، لكن ذلك محال، لأنَّ الأزل عبارة عن نفي الأولية، وفعل القادر يكون حادثاً لاستحالة القصد إلى إيجاد الموجود، والحادث مسبوق بالأولية. فلو كان الحادث أزليّاً لزم كونه مسبوقاً بالغير وغير مسبوق به، وإنَّهُ جمع بين النقيضَيْن، وهو محال.

---

(١) ش، ك: «لزم».

وأمَّا انتفاء القسم[1] الثَّاني فلأنَّ قدرته لو كانت حادثة لافتقرت[2] إلى مُؤَثِّر آخر، فذلك المُؤَثِّر إن كان قادراً مختاراً عاد البحث فيه كما كان. وإن كان واجباً لذاته كان المبدأ الأوَّل موجِباً، وقد فرضناه قادراً، هذا خلف.

قوله: «فإنْ قلت: إنَّهُ في الأزل يمكنه الإيجاد في ما لا يزال..» إلى آخره، إشارة إلى منع الشَّرطيّة القائلة بأنَّ قدرته لو كانت أزليّة لزم صحّة وجود مقدوره في الأزل، مع ذكر المستند.

وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم صدق ما ذكرتم من الشَّرطيّة، وإنَّما تصدق إن لو كان الباري عز اسمه قادراً في الأزل على الإيجاد فيه، وليس كذلك، بل هو عندنا قادر على الإيجاد في «لا يزال»، فإنَّ حصول الأثر كما يعتبر فيه حصول المقتضي يعتبر فيه أيضاً انتفاء المانع، وعندنا الأزليّة مانعة من حصول الفعل عن القادر، فلذلك امتنع الفعل عنه في الأزل.

وقوله: «قلت: المانع إن كان ممكن الزَّوال لذاته فلنفرض ارتفاعه، وحينئذٍ يصحّ الفعل الأزليّ، هذا خلف..» إلى آخره، إشارة إلى جواب هذا المنع، وتوجيهه أنْ يُقالَ: القدرة الأزليّة إمَّا أن تكون كافية في حصول الفعل عن القادر في الأزل أو لم تكن كافية.

فإنْ كانت كافية لزم صحّة وجود مقدوره في الأزل، فصحّت الشَّرطيّة حينئذٍ.

وإن لم تكن كافية توقّف حصول الفعل الأزليّ عنه على حصول شرط أو انتفاء مانع، وحينئذٍ نقول:

---

(١) ش: «الجسم».

(٢) ش، ك: «افتقرت».

إن كان الشَّرط جائز الحصول والمانع جائز الزَّوال لذاته فلنفرض حصول الشَّرط وارتفاع /[ص: ١٩٣ب] المانع، لأنَّ كلّ ما كان ممكناً لا يلزم من فرض وقوعه محال، ولو فرضنا ذلك لصحّ منه الفعل الأزليّ، فصحّت الشَّرطيّة أيضاً.

وإن كان حصول الشَّرط أو[1] زوال المانع ممتنعاً لذاته وجب أن يكون كذلك دائماً، إذ لو جاز أن ينقلب الشَّيء من الامتناع الذَّاتيّ إلى الإمكان الذاتي لجاز أن ينقلب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذَّاتيِّ، وحينئذٍ يجوز أنْ يُقال: العالم كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب واجباً لذاته، ولو جاز ذلك لانْسدّ علينا باب إثبات الصَّانع، وذلك محال.

الثَّاني: أن الباري تعالى لو كان قادراً على ما ذكرتم من التفسير لَزِمَ الدَّوْرُ وإثبات الثَّابت، وإنَّهُ محالٌ.

بيان الشَّرطيّة: أن مقدور القادر لا بُدَّ أن يتميّز عن غيره، وكلّ متميّز ثابت، ينتج: إن مقدور القادر ثابت.

أمَّا الصُّغْرَى فقد احْتَجَّ عليها بأمور ثلاثة:

الأوَّل: أن كون القادر قادراً على المقدور نِسْبة بينه وبين مقدوره، والنِّسْبة بين الشَيْئَيْنِ تستدعي امتياز كلّ واحد من المنتسبين عن غيره وإلّا استحال اختصاصهما بتلك النِّسْبة دون غيرهما. فإذن كلّ واحد من القادر والمقدور متميّز عن غيره، فالمقدور متميّز، وهو المطلوب.

الثَّاني: أنَّه تعالى لو كان قادراً لكان قادراً على الممكن دون المحال والواجب، وذلك يستدعي قدرته على الجمع بين الحركة والسَّواد دون قدرته على الجمع بين السَّواد والبياض، وتعلّق قدرته بالأوَّل دون الثَّاني يقتضي امتياز كلّ واحد منهما عن صاحبه، فمقدوره متميّز، وهو المطلوب.

---

(١) ك: «و».

الثَّالث: أنَّه تعالى لو كان قادراً لكان قادراً على إيجاد الحركة بدلاً عن السُّكون وقادراً على إيجاد السُّكون بدلاً عن الحركة، وقدرته على كلّ منهما بدلاً عن الآخر يستدعي امتياز كلّ واحد منهما عن الآخر، إذ التردّد بين الأمرين يتوقّف على مغايرتهما، ومغايرتهما تستدعي امتيازهما.

فثبت أن المقدور متميّز.

وأمَّا الكُبْرى فظاهرة.

وإذا كان المقدور ثابتاً كان تعلّق القدرة به يتوقّف على ثبوته في نفسه، فلو كان ثبوته لأجل تعلّق القدرة به لَزِمَ الدَّوْرُ وإثبات الثَّابت.

وأمَّا انتفاء التَّالي فظاهر.

(و) قوله: «فإنْ قُلْتَ: شرط التعلّق تحقّق الماهِيّة، والحاصل من التعلّق هو الوجود» إشارة إلى منع لزوم الدَّوْر، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم لزوم الدَّوْر، وإنَّما يلزم إن لو توقّف تعلّق القدرة بالمقدور / [ص: ١٩٤أ] على كون المقدور موجوداً في نفسه، وليس كذلك، بل التعلّق يتوقّف على أن ماهِيّة المقدور متحقّقة، والحاصل من تعلّق القدرة به وجود المقدور، فما توقّف عليه التعلّق غير ما حصل به فلا يلزم الدَّوْر.

قوله: «قلت: فالذَّات لمّا كانت متقرّرة[١] قبل التعلّق لم تكن مقدورة..» إلى آخره، إشارة إلى جواب هذا المنع.

وتوجيهه أنْ يُقالَ: تعلّق القدرة بالمقدور يتوقّف [إمَّا] على تحقّق الماهِيّة أو على كونها موجودة لما سلمتم.

فإنْ كان الثَّاني كان لزوم الدَّوْر ظاهراً.

---

(١) ك: «متقدرة».

وإن كان الأوَّل لم تكن الماهِيّة مقدورة لاستحالة إثبات الثَّابت، فالذي تعلّقت به القدرة لا يكون ثابتاً، وهو إمَّا الوجود أو موصوفية الماهِيّة بالوجود، ولو كان المتعلّق ليس بثابت لزم إثبات ما ليس بثابت، لأنَّ كلّ متعلّق متميّز لِمَا مرَّ، وكلّ متميّز ثابت، فإذن ما ليس بثابت ثابت، وإنَّهُ خلف محال.

الثَّالث: أنَّه تعالى لو كان قادراً لكان قادراً في الأزل إلى الأبد بالإجماع، لكن ذلك محال، لأنَّه لو كان كذلك فبعد أن أوجد المقدور إمَّا أن يبقى تعلّق قدرته أو لا يبقى.

والأوَّل محال، لأنَّ الموجود لا يكون مقدوراً لاستحالة إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّه حينئذٍ يلزم عدم التعلّق القديم، وعدم القديم محال.

الرَّابع: لو كان القادر هو الذي يمكنه أن يُوجِد وأن لا يُوجِد فالموجِديّة لا تخلو: إمَّا أن تكون عين الأثر أو أمراً زائداً عليه.

والأوَّل محال، لأنَّ الموجِديّة يجب أن تكون صفة للموجد، والأثر لا يجب أن يكون صفة له، فإنَّ العالم أثر لله تعالى وليس صفة له. ولِأنَّ الموجِديّة لو كانت نفس الأثر لكان قولنا: «وجد الأثر لأنَّ القادر أوجده» جارياً مجرى قولنا: «إنما وجد الأثر لأنَّه وُجد الأثر»، فيكون الحاصل أنَّه وجد الأثر بنفسه، وإنَّهُ محالٌ.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّها لو كانت مغايرة للأثر وهي صفة للموجد فهي إن كانت ممكنة الوجود وكان وقوعها بالقادر المختار عاد التقسيم في إيجاد القادر إياها، وإن كانت واجبة الوجود وجب وجود الأثر، لأنَّ الموجديّة بدون وجود الأثر البتّة محال عقلاً.

فثبت أن المُؤَثِّر لا يعقل إلّا على سبيل الإيجاب.

قال الإمام الرازي:

والجواب: قوله: «إنما لم يوجد العالم في الأزل لاستحالة وجوده أزلاً».

قلنا: وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الأزل محال، أما استناده إلى العلة الموجبة غير محال، فلم يصلح هذا مانعاً عن صدوره عن العلة القديمة في الأزل.

سلمنا كونه محالاً في الأزل، لكن لو وجد قبل أن وجد بمقدار يوم لم يصر بسبب ذلك أزلياً، فكان يجب أن يوجد قبل أن وجد، لأن العلة قائمة والمانع المذكور مفقود.

وأما حوادث لا أول لها فقد تقدم إبطالها. وأما الواسطة فقد أجمع المسلمون على إبطالها.

أما المعارضة الأولى فجوابها أنه لم لا يجوز أن يكون المؤثر المستجمع بجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدراً للأثر وتارة لا يكون؟ فنحن قد بيَّنَّا أن المختار هو الذي يمكنه الترجيح لا لمرجح.

وأما الثانية فجوابها أن التمكن ثابت بالنسبة إلى المقدور قبل دخوله في الوجود.

قوله: «لا مُكنة له في الحال على الشيء الذي سيوجد في الاستقبال».

قلنا: لا نسلم، ولم لا يجوز أن يقال: حصل في الحال التمكن من إيجاده في المستقبل؟

وأما الثالثة فجوابها أن القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكناً، والفعل إنما يصح فيما لا يزال، فلا جرم كان الله قادراً في الأزل على التكوين فيما لا يزال.

وأما الرابعة فجوابها أن النسبة التي ادعيتموها وبنيتم عليها الامتياز ممنوعة، فليس في الوجود إلا القدرة[١] والمقدور.

---

(١) أي القدرة للقادر تعالى.

وأما الخامسة فجوابها أن التعلق إضافة ولا وجود لها في الأعيان، فلا يلزم من عدمها عدمُ القديم.

وأما السادسة فجوابها أن الموجودية إضافة الذات إلى الأثر، وقد بيَّنَّا أن الإضافات لا وجود لها في الأعيان.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: قوله: إنما لم يوجد العالم في الأزل لاستحالة وجوده أزلاً. قلنا: وقوع العالم بالقدرة والاختيار /[ص: ١٩٤ب] في الأزل محال..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الجواب أنْ يُقالَ: لو كان المُؤَثِّر في وجود العالم موجباً بالذَّات ولا يتوقّف تأثيره على شرط لزم من قدمه قِدَم العالَمِ بالضَّرورة لامتناع تخلّف الأثر عن المُؤَثِّر التَّامّ. وما ذكرتموه لا يصلح أن يكون مانعاً من ذلك لأنَّ الأزليّة لا تمنع العِلّة الموجبة القديمة عن الفعل، بل هي مانعة من وقوع العالم عن القادر المختار لأنَّ ما صدر عنه يكون حادثاً ضرورة، والأزليّة تنافيه.

وهذا الجواب فيه نظر، لأنَّ السَّائل إنما منع هذه الشَّرطيّة على تقدير أن تكون لصحّة وجود العالم بداية، وعلى هذا التقدير صدوره عن العِلّة الموجبة القديمة غير واجب في الأزل[1] فلا يلزم ما ذكره من الشَّرطيّة.

قوله: «سلَّمنا كونه محالاً في الأزل، لكن لو وجد قبل أن أوجده بمقدار يوم لم يصر بسبب ذلك أزليّاً..» إلى آخره.

توجيهه أنْ يُقالَ: ولَئِن سلَّمنا (استحالة) أن الأزليّة مانعة من صدور العالم عن العِلّة الموجبة القديمة في الأزل، لكن لو كان المُؤَثِّر موجباً لكان ينبغي إذا زال

(١) ش، ك: «القديمة في الأزل غير واجب».

هذا المانع أن يوجد العالم منه لامتناعِ تخلّف المعلول عن العِلّة التَّامة، وهذا المانع مفقود قبل أن أوجده بيوم، فكان ينبغي أن يوجده قبل أن أوجده لتحقّق العِلّة القديمة وعدم المانع المذكور، والتَّالي ظاهر الفساد.

وقوله: «وأمَّا حوادث لا أوَّل لها فقد[1] تقدّم إبطالها» إشارة إلى الجواب عن قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون المُؤَثِّر في وجود العالم موجباً ويتوقّف تأثيره فيه على شرط حادث، وذلك الشَّرط على شرط حادث، ويكون قبل كلّ حادث حادث لا إلى أول»؟

وتوجيهه أنْ يُقالَ: لو كان كذلك لزم حدوث حوادث لا أوَّل لها، وقد بيَّنَّا فيما قبل إبطال ذلك.

وقوله: «وأمَّا الواسطة فقد أجمع المسلمون على إبطالها» إشارة إلى الجواب عن قوله: «سلَّمنا أنَّه لا بُدَّ من القادر، لكن لِمَ قلت: إنَّه هو واجب الوجود؟ ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: واجب الوجود اقتضى لذاته موجوداً قديماً ليس بجسم ولا بجسمانيّ[2] وذلك المعلول كان قادراً، وهو الذي خلق العالم»؟

وتوجيهه أنْ يُقالَ: لمّا ثبت أنَّه لا بُدَّ من القادر فذلك القادر إمَّا أن يكون هو الواجب لذاته أو ما ذكرتم من المعلول القديم الذي /[ص: ١٩٥أ] ليس بجسم ولا جسمانيّ. والثَّاني محال بإجماع [جميع] المسلمين فتعيّن الأوَّل، وهو المطلوب. ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب.

وقوله: «وأمَّا المعارضة الأولى فجوابها: أنَّه لِمَ لا يجوز أن يكون المُؤَثِّر المستجمع لجميع جهات المُؤَثِّريّة تارة يكون مصدراً للأثر وتارة لا يكون؟..» إلى آخره، إشارة إلى الجواب عن الوجه الأوَّل من الوجوه المذكورة في النَّوْع الأوَّل.

---

(١) ك: «بعد»!

(٢) ش: «جسماني».

وتوجيهه أنْ يُقالَ: لِمَ قلتم بأنَّ المُؤَثِّر المستجمع لجميع الشرائط وارتفاع الموانع امتنع أن يكون مصدراً للفعل تارة وللترك أخرى؟

قوله: «أولاً: لو كان كذلك لزم ترجيح أحد طَرَفَي الممكن على الآخر من غير مُرجِّح، وإنَّهُ محالٌ».

قلنا: لا نسلِّم استحالة ذلك، فإنَّا بيَّنَّا فيما قبلُ أن القادر المختار هو الذي يمكنه ترجيح أحد الطَّرَفين المتساويين على الآخر من غير مُرجِّح.

قوله: «ثانياً: ولِأنَّ المصدرية - على هذا التقدير تصير اتِّفاقية».

قلنا: لا نسلِّم، ولِمَ لا يجوز أن لا يتوقّف صدور الأثر عليه[1] على شرط زائد ويكون صدوره عنه لا بطريق الاتِّفاق؟ وما الدَّليل على أن الصدور عنه حينئذٍ يكون بالاتِّفاق؟ فإنَّ مُجَرَّد الدعوى غير مقبول.

وأمَّا ما ذكره عن المُعْتَزِلة من الوجوب على الله تعالى فنحن لا نقول به فلا يتوجّه علينا.

وأمَّا تعلّق إرادة الله[2] (تعالى) وقدرته بإيجاد أشياء معيّنة ووجوب تلك الأشياء لذلك[3] التعلّق فلا يقتضي عدم كونه قادراً، لأنَّ وقوع الفعل بعد تعلّق الإرادة والقدرة به واجب عندنا، وإنَّما الكلام في أنَّه هل يجب صدور الفعل عنه مطلقاً أو هو بحالة إن شاء فعل وإن شاء ترك، فأين أحدهما من الآخر؟!

وأمَّا علمه في الأزل بأن أيّ الجزئيّات توجد وأنها لا توجد فلا ينافي القدرة أيضاً، وإنَّما يكون منافياً لها إن لو لم يتعلّق علمه بأنَّ إرادته وقدرته تتعلّقان بإيجاد

---

(١) ش، ك: «عنه».

(٢) ش، ك: «إرادته».

(٣) ك: «بذلك».

ذلك الجزئيِّ[1] ولا يتعلّقان بإيجاد الجزئيِّ[2] الآخر، وهو ممنوعٌ. فإنَّ عندنا كما يعلم أن أيها يوجد وأيها لا يوجد فنعلم أيضاً أن إرادته وقدرته بإيجاد أيها يتعلّقان وبإيجاد أيها لا يتعلّقان، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قوله: «وأمَّا الثَّانية فجوابها: أن التمكّن ثابت بالنِّسْبة إلى المقدور قبل دخوله في الوجود» إشارة إلى الجواب عن الوجه الثَّاني من الوجوه المذكورة في النَّوْع الأوَّل. وتوجيهه أنْ يُقالَ: لِمَ قلتم بأنَّ القسم الثَّاني -وهو أن تكون المكنة ثابتة بالنِّسْبة إلى المقدور قبل دخوله في الوجود- [محال]؟

(و) قوله: «لا مكنة في الحال على الشَّيء الذي يوجد في الاستقبال».

قلنا: لا نسلِّم.

قوله: «لأنَّ شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال».

قلنا: هذا مغالطة، وإنَّما يلزم ذلك إن لو قلنا: إنَّهُ في الحال متمكّن من الإيجاد في الاستقبال في الحال، وليس كذلك، بل نقول: إنَّهُ متمكّن في الحال من الإيجاد في الزَّمان المستقبل على أن يكون الحال ظرفاً للتمكّن والزَّمان المستقبل ظرفاً للإيجاد، لِمَ قلتم بأنَّ ذلك محال؟ لا بُدَّ له من دليل.

قوله: «وأمَّا الثالثة، فجوابها: أن القادر هو الذي يصحّ عنه ما يكون في نفسه ممكنا..» إلى آخره، إشارة إلى الجواب عن الوجه الأوَّل من الوجوه المذكورة في النَّوْع الثَّاني.

وترك الجواب عن الوجه الثَّالث المذكور في النَّوْع الأوَّل، ونحن نجيب عنه ثم نوجِّه هذا الجواب، فنقول: لا نسلِّم أن التَّرك غير مقدور، فإنَّ المراد من كونه

---

(١) ش: «الجزء».

(٢) ش: «الجزء».

متمكّناً من التَّرك أنَّه يمكنه أن / [ص: ١٩٥ب] لا يفعل الفعل بل يمسك عنه، والإمساك عن الفعل أمر وجوديّ، فيجوز تعلّق القدرة به.

ولَئِن سلَّمنا أن التَّرك أمر عدميّ لكن لِمَ قلتم بأنَّ العدم غير مقدور؟

قوله: «لأنَّه لا فرق بين أنْ يُقالَ: «لم يكن مُؤَثِّراً» وبين أنْ يُقالَ: «أثر تأثيراً عدميّاً»».

قلنا: لا نسلِّم، وما الدَّليل عليه؟ فإنَّ الفرق بينهما واضح عند العقل.

قوله: «التَّرك عبارة عن عدم الإيجاد».

قلنا: لا نسلِّم، بل هو عبارة عن الإمساك عن الإيجاد، وهو أمر وجوديّ.

وأمَّا توجيه هذا الجواب أن نقول: لِمَ قلتم بأنَّ القسم الأوَّل -وهو أن تكون قدرته أزليّة- محال؟

قوله: «لأنَّه حينئذٍ يلزم صحّة وجود مقدوره في الأزل».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم إن لو كان القادر متمكّناً من فعل الممتنع، وليس كذلك، بل القادر هو الذي يصحّ منه ما يكون ممكناً في نفسه، والفعل إنما يمكن في «لا يزال»، فلا جَرَمَ كان الله تعالى قادراً في الأزل، لكن لا على التكوين في الأزل لكونه ممتنعاً، بل على التكوين في «لا يزال» لكونه ممكناً.

قوله: «وأمَّا الرَّابعة فجوابها: أن النِّسْبة التي ادَّعَيْتُموها، وبنيتم عليها الامتياز ممنوعة..» إلى آخره، إشارة إلى الجواب عن الوجه الثَّاني من الوجوه المذكورة في النَّوْع الثَّاني. وتوجيهه أنْ يُقالَ: تدّعون ثبوت النِّسْبة التي بين القادر والمقدور في الذِّهن أو في الخارج؟ فإنَّ ادَّعَيْتُم ثبوتها في الذِّهن فمسلَّم[1]، لكن لِمَ قلتم بأنَّ ذلك

---

(١) ش، ك: «في الذهن فهو مسلّم».

يستدعي كون كلّ واحد من المتنسبين[1] متميّزاً عن غيره في الخارج؟ ولو ادَّعَيْتَ اقتضاءها امتيازهما في الذِّهن نسلِّم ذلك، ويمتنع قولكم: «كلّ متميّز ثابت».

وإن ادَّعَيْتُم ثبوتها في الخارج فممنوع، وما الدَّليل عليه؟ بل الموجود في الخارج ليس إلّا القدرة والمقدور، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قوله: «وأمَّا الخامسة فجوابها: أن التعلّق إضافة لا وجود لها في الأعيان فلا يلزم عدم القديم» إشارة إلى الجواب عن الوجه الثَّالث من الوجوه المذكورة في النَّوْع الثَّاني. وتوجيهه: أنْ يُقالَ: لِمَ قلتم بأنَّ القسم الثَّاني -وهو أن لا يبقى ذلك التعلّق بعد أن أوجده[2] المقدور- محال؟

قوله: «لأنَّه حينئذٍ يلزم عدم التعلّق القديم».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان التعلّق أمراً وجوديّاً، وهو ممنوعٌ، بل هو إضافة، والإضافات لا وجود لها في الخارج.

قوله: «وأمَّا السَّادسة، فجوابها: أن الموجدية إضافة للذَّاتِ إلى الأثر، والإضافات لا وجود / [ص: ١٩٦أ] لها في الأعيان» إشارة إلى الجواب عن الوجه الرَّابع من الوجوه المذكورة في النَّوْع الثَّاني.

وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم بأنَّ الموجديّة التي هي صفة للموجد لو كانت ممكنة لكانت واقعة بالقادر المختار، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كانت محتاجة إلى العِلّة، وليس كذلك، بل هي إضافة لذات الموجد إلى الأثر، والإضافات أمور عدميّة، والأمور العدميّة لا حاجة لها[3] إلى العِلّة والمُؤَثِّر، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من برهان.

---

(١) ك: «النسبتين».

(٢) ش، ك: «أوجد».

(٣) ك: «بها».

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى عالمٌ، إلا قدماء الفلاسفة)

لنا: أن أفعال الله محكمة متقنة، وكل من كان أفعاله كذلك فهو عالم، والمقدمة الأولى حسية، والثانية بديهية.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اتَّفق جمهور العقلاء على أنَّه تعالى عالم، إلّا قدماء الفلاسفة..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا الدَّليل أنْ يُقالَ: إنَّهُ سبحانه وتعالى فعل أفعالاً محكمة مُتقنة، وكلّ من فعل أفعالاً محكمة متقنة كان عالماً، ينتج: إنَّه سبحانه وتعالى عالم.

أمَّا المقدّمة الأولى فظاهر صدقها، إذ الحِسّ يشهد به، سيَّما عند تأملنا أعضاء الحَيَوانات من المنافع العجيبة المذكورة في كتب التشريح.

وأمَّا المقدّمة الثَّانية فالعلماء ادَّعَوْا فيها الضَّرورة، وقالوا: إن من رأى خطّاً منظوماً فإنَّه يضطرّ إلى العلم بكون ذلك الكاتب عالماً، مع أنَّه لا نِسْبة لما في ذلك الخطّ من الأحكام إلى ما في أقَلّ شيء من أفعال الله تعالى، فإذا كان العلم الضَّروريّ حاصلاً هناك فهاهنا أولى.

قال الإمام الرازي:

فإن قيل: لا نسلم أن هذا العالم فعله، ولم لا يجوز أن يكون فعل الواسطة؟

سلَّمناه، لكن المراد من الفعل المحكم هو الذي يكون مطابقاً للمنفعة، أو ما يكون مستحسناً في العرف، أو أمراً ثالثاً؟

فإن أردتم به الأول فإما أن تريدوا به كون الفعل مطابقاً للمنفعة من كل الوجوه أو من بعض الوجوه.

فإن أردتم به الأول فهو ممنوع. فإن قلتم: إن المخلوقات مطابقة للمنفعة من كل الوجوه. فظاهر أنها ليست كذلك، لكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات.

وإن أردتم به الثاني فمسلَّم، لكن كون الفعل مشتملاً على النفع من بعض الوجوه لا يدل على كون فاعله عالماً، لأن فعل الساهي والنائم بل الحركات الصادرة عن الجمادات قد تكون نافعة من بعض الوجوه.

وإن أردتم بالمحكم ما يكون مستحسناً في العرف فإما أن تريدوا به ما يكون مستحسناً على وجه لا يمكن تصور ما هو أحسن منه أو تريدوا به كونه مستحسناً في الجملة.

فإن أردتم به الأول فلا نسلم أن العالم كذلك، فإنا لا ندري أن ترتيب الكواكب في السموات وترتيب أبدان الحيوانات على وجه أكمل مما هو الآن عليه ممكن أم لا.

وإن أردتم به الثاني فمسلَّم أن العالم كذلك، لكنه لا يدل على علم الفاعل، فإن فعل الساهي والنائم قد يستحسن من بعض الوجوه.

وإن أردتم بالإحكام والإتقان معنى ثالثاً فاذكروه لنتكلم عليه.

ولئن نزلنا عن الاستفسار، فلِمَ قلت إن فعل المحكم يدل على علم الفاعل؟ وبيانه من وجوه:

أحدها: أن الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم نادراً، واتفق العقلاء على أن حكم الشيء حكم مثله، فلما جاز ذلك مرة واحدة جاز أيضاً مرتين وثلاثاً وأربعاً.

وثانيها: أن فعل النحلة في غاية الإحكام، وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحِكَم التي لا يعرفها إلا المهندسون، وكذا العنكبوت تبني بيتها في غاية الإحكام، وكذلك نرى كل واحد من الحيوانات تأتي بالأفعال الموافقة لها بحيث يعجز عن تحصيلها أكثر الأذكياء، مع أنه ليس لشيء منها علم ولا حكمة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قيل: لا نسلِّم أن هذا العالم فعله..» إلى آخره.

أقول: لمّا فرغ من تقرير الدَّليل شرع في السؤال عليه وقال: لا نسلِّم صدق الصُّغْرَى، وإنَّما تصدق إن لو صدر عن الباري [تعالى] فعل هو محسوس لنا ليحكم الحِسّ بصدقها.

فلئن قلت: إن هذا العالم فعلُه.

قلت: لا نسلِّم، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: إنَّهُ تعالى أوجب لذاته جوهراً ليس بجسم ولا جسمانيّ وهو الذي خلق هذا العالم؟

سلَّمنا[1] أنه فعل فعلاً محسوساً، لكن ما المراد بالفعل المحكم؟ فإنَّ الفعل المحكم قد يراد به إيقاع الفعل مطابقاً لما توافقوا على تحسينه، مثل أن الناس اتفقوا على إيجاد رقوم دالة على الكلام، فكل من أتى بتلك الرقوم على وجه يكون مطابقاً لما اتفقوا على تحسينه كان محكِماً في أفعاله. وقد يراد به إيقاع الفعل مطابقاً للمنفعة. وقد يراد به إيقاع الفعل على وجه يكون مستحسناً في العرف.

فإن أردتم /[ص: ١٩٦ب] به الأوَّل فلا يمكن الاسْتِدْلال به على العالِمِيّة، لأنَّ الإحكام بذلك المعنى لا يحصل إلّا بعد المواضعة، وأفعال الله تعالى مبتدأة، فاستحال أن تكون محكمة بذلك التفسير.

وإن أردتم به الثَّاني فإمَّا أن تريدوا به كون الفعل مطابقاً للمنفعة من كلّ الوجوه، أو تريدوا[2] بكونه مطابقاً للمنفعة كونه مطابقاً لها من بعض الوجوه. فإنَّ أردتم به الأوَّل فلا نسلِّم أن مخلوقات الله تعالى وأفعاله مطابقة للمنفعة من كلّ الوجوه، وظاهر أنها ليست كذلك لكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات والأمراض

(١) ك: «سلمناه».

(٢) ص: «أو تَلفَوا» كذا مضبوطة!

والأمور غير الموافقة للناس عقلاً وطبعاً. وإن أردتم به الثَّاني فمسلَّم، لكن لا يمكن الاسْتِدْلال بذلك على كون فاعله عالماً، لأنَّ حاصله يرجع إلى أن كلّ فعل وقع على وجه يمكن أن يَنتفِع به منتفِع فإنَّه يدلّ على كون فاعله عالماً، ومعلوم أن ذلك باطل، فإنَّه لا أثر يصدر عن المُؤَثِّر إلّا ويمكن أن ينتفع به منتفع ما بِاعْتِبَارٍ ما، سواءٌ كان ذلك الفعل صادراً عن العالم أو عن الجاهل أو عَمَّا لا يكون له شعورٌ بما يصدر عنه، كالإحراق الصَّادر عن النَّار، والتَّبريد الصَّادر عن الماء.

وإن أردتم به الثَّالث وهو ما يكون مستحسناً في العرف فنقول حينئذٍ: إمَّا أن تريدوا به ما يكون مستحسناً على وجه لا يمكن تصوّر ما هو أحسن منه أو تريدوا به كونه مستحسناً في الجملة. فإن أردتم به الأوَّل فلا نسلِّم أن العالم مستحسن من كلّ الوجوه، وإنَّما يلزم ذلك إن لو لم يكن تركيب الكواكب في السَّماوات وترتيب أبدان الحَيَوانات على وجه أحسن ممَّا هو الآن عليه، ولِمَ قلتم بأنَّ ذلك غير ممكن؟ فلَعَلَّ تركيب الكواكب في السماوات وترتيب أبدان الحَيَوانات على وجه أحسن وأكمل ممَّا هو عليه الآن ممكن، والله تعالى ما فعل ذلك.

وإن أردتم به الثَّاني فمسلَّم أن العالم كذلك، لكن لا يمكن الاسْتِدْلال بذلك على علم الفاعل، فإنَّ فعل النائم والسَّاهي[1] والجاهل بل فعل الجمادات قد يستحسن من بعض الوجوه.

وأمَّا إن أردتم بالإحكام والإتقان معنىً مغايراً لهذه الأمور الثَّلاثة فأبرزوه واذكروه لننظر فيه ونتكلّم في صحّته وفساده.

سلَّمنا هذا المقام، ونزلنا عن الاستفسار، ولكن لا نسلِّم /[ص: ١٩٧أ] أن كلّ من فعل فعلاً محكماً متقناً فإنَّه يجب أن يكون عالماً، وظاهر أنَّه لا يجب ذلك، وبيانه من وجهين:

---

(١) ش، ك: «فعل الساهي والنائم».

الأَوَّل: أن الجاهل قد يتَّفق منه الفعل المحكم نادراً، فإنَّ جمهور الفلاسفة والأَطِبَّاء اتَّفقوا على إسناد تكوّن أعضاء الحَيَوانات وترتيبها إلى قُوّة جسمانيّة عديمة الشعور والإدراك، يسمّونها بالقوة المُصوِّرة. واتَّفق العقلاء على أن حكم الشَّيء حكم مثله، فإذا جاز ذلك مرّة واحدة جاز أيضاً مرَّتين وثلاثاً وأربعاً، وهلم جرًّا. وحينئذٍ لا يمكن الاسْتِدْلال بالإحكام والإتقان على كون الفاعل عالماً.

الثَّاني: أن النَّحلة تفعل أفعالاً في غاية الإحكام والإتقان، لأنَّها تبني البيوت المسدَّسة مع كثرة ما فيها من الحكم[1] والصنعة التي لا يعرفها إلّا الأذكياء من المهندسين. وكذلك العنكبوت تبني بيتها في غاية ما يكون من الإحكام والإتقان، وكذلك نرى كلّ واحد من الحَيَوانات يأتي بالأفعال الموافقة لها بحيث يعجز عن تحصيلها أكثر الأذكياء من العلماء، مع أنَّه ليس لشيءٍ[2] منها علم ولا حكمة[3] ولا شعور.

قال الإمام الرازي:

ولئن سلمنا أن ما ذكرته يدل على كونه تعالى عالماً لكنه معارض بأمرين:

الأول: أن كونه عالماً بالشيء نسبة بينه وبين ذلك الشيء، فتلك النسبة غير ذاته لا محالة، والموصوف بها والمقتضي لها هو ذاته تعالى، فيكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معا، وهو محال.

أما أولاً: فلأن البسيط لا يصدر عنه إلا أثر واحد.

وأما ثانياً: فإن نسبة القبول بالإمكان ونسبة التأثير بالوجوب، والنسبة الواحدة لا تكون بالإمكان والوجوب معاً.

---

(١) ش: «الحكمة».

(٢) ش، ك: «بشيء».

(٣) ك: «حكم».

الثاني: أن العلم إن لم يكن صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه، وإن كان صفة كمال كان الله تعالى محتاجاً في استفادة الكمال إلى تلك الصفة، والكامل بغيره ناقص بذاته، والمحتاج إلى الغير ناقص لذاته أيضاً، وذلك على الله تعالى محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «سلَّمنا أن ما ذكرتموه يدلّ على كونه تعالى عالماً، لكنَّه معارض بأمرين..» إلى آخره.

أقول: لمّا فرغ من الكلام على مقدّمات الدَّليل المذكور شرع في المعارضة، وعارض ما ذكره من الدَّليل بوجهين:

الأوَّل: أنَّه تعالى لو كان عالماً لكان البسيط قابلاً وفاعلاً معاً، وإنَّهُ محالٌ.

بيان الشَّرطيّة: أن كونه عالماً بالشَّيء نِسْبة بينه وبين ذلك الشَّيء، والنسبة بين الأمرين مغايرة لكلِّ واحد منهما، فتلك النِّسْبة إذن غير ذاته وغير ذلك الشَّيء لا محالة. وليست هي من الأمور القائمة بذاتها، فلا بُدَّ لها من محلّ تقوم به، وذلك هو ذات الإله تعالى، فذاته هو الموصوف بها. والمقتضي لها أيضاً هو ذاته، فتكون ذاته البسيطة قابلة وفاعِلة معاً. فصحّت الشَّرطيّة.

وأمَّا انتفاء التَّالي فلوجهين:

الأوَّل: أنَّه لو كان البسيط قابلاً وفاعلاً لكان البسيط مصدراً للقابليّة والفاعليّة[1]، والبسيط لا يصدر عنه إلّا أمر واحد.

الثَّاني: أن نِسْبة القبول بالإمكان ونِسْبة الفعل بالوجوب، أي[2] جهة نِسْبة القبول إلى البسيط هي الإمكان، وجهة نِسْبة الفعل إليه هي الوجوب فلو كان

---

(١) ش، ك: «للفاعلية والقابلية».

(٢) ص: «إلى».

الشَّيء الواحد البسيط فاعلاً و[1] قابلاً [معاً] لزم أن تكون النِّسْبة الواحدة موجهة / [ص: ١٩٧ب] بالوجوب والإمكان، وإنَّهُ محالٌ بالضَّرورة.

الثَّاني[2]: أن العلم إمَّا أن يكون صفة كمال أو لم يكن، وأيّاً ما كان امتنع أن يكون الله تعالى عالماً.

أمّا إذا لم يكن صفة كمال فظاهر لوجوب تنزيه الله تعالى عَمَّا ليس بصفة كمال.

وأمَّا إذا كان صفة كمال فلأنَّه لو كان عالماً لكان محتاجاً في استفادة الكمال إلى تلك الصفة، وتلك الصِّفة مغايرة له، والكامل بغيره ناقص بذاته، والمحتاج إلى الغير ناقص لذاته، فيلزم أن يكون الله تعالى ناقصاً لذاته، وذلك على الله تعالى محال.

قال الإمام الرازي:

والجواب: أما الكلام في الواسطة فقد تقدم.

وأما الإحكام فالمراد منه الترتيب العجيب والتأليف اللطيف، ولا يُشَكُّ أن العالم كذلك.

قوله: «لو جاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجز مراراً كثيرة».

قلنا: بديهة العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق.

وأما الحيوانات فكل من فعل منها فعلاً محكماً فهو عالم بذلك الفعل فقط.

وأما المعارضة الأولى فجوابها: لم لا يجوز كون الشيء الواحد قابلاً ومؤثراً؟

قوله: الواحد لا يكون مصدراً لأثرين.

قلنا: تقدم إبطاله.

---

(١) ك: «أو».

(٢) قوله هنا: «الثاني» أي: من الوجهين اللذين عارض بهما ما ذكره من الدليل.

قوله: «النسبة الواحدة لا تكون بالإمكان والوجوب معاً».

قلنا: نسبة القبول بالإمكان العام، وهي لا تنافي نسبة الوجوب.

وأما حديث الكمال والنقصان فخطابي، وهو معارض بما تقرر في بداية العقول أن صفة العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان، وتعالى الله عن النقصان. وهو الموفق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: أمَّا الكلام في الواسطة فقد تقدم».

أقول: هذا هو الجواب عن قوله: «لِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: إنه تعالى خلق جوهراً ليس بجسم ولا جسمانيّ وهو الذي خلق العالم؟»، وتوجيهه على الوجه الذي قد مرَّ في المسألة السَّابقة، وفيه ما فيه.

قوله: «وأمَّا الإحكام فالمراد منه التَّرتيب العجيب والتّأليف اللَّطيف، ولا شَكَّ أن العالم كذلك» جواب عن الاستفسار. وتوجيهه أنْ يُقالَ: نعني بالإحكام والإتقان شيئاً مغايراً لما ذكرتم من الأمور الثَّلاثة، وهو التَّرتيب العجيب والتّأليف اللَّطيف اللذان هما موجودان في العالم، ومن أنكر ذلك فقد كابر حِسّه وعقله.

وأمَّا قوله بعد ذلك: «إذا جاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرّة واحدة فليجز مراراً كثيرة».

قلنا: بديهة العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق. فتوجيهه أن يقال: لا نسلم أنه يلزم من جواز صدور الفعل عن الجاهل مرة واحدة جواز صدوره عنه مراراً كثيرة، والبديهة بعد الاستقراء تشهد بجواز الأوَّل دون الثاني، لأنَّا نعلم بالضَّرورة أن الجاهل لا يمكنه فعل الأفعال الكثيرة على وجه الإحكام والإتقان.

قوله: «وأمَّا الحَيَوانات فكل من فعل منها فعلاً محكماً فهو عالم بذلك الفعل فقط» إشارة إلى الجواب عن الوجه الثَّاني من الوجهين اللذين ذكر في بيان أن فاعل الفعل المحكم لا يجب أن يكون عالماً. وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن النحلة

والعنكبوت وسائر الحَيَوانات الفاعِلة للأفعال المحكمة غير عالمة بها، فإنَّ كلّ حيوان يفعل فعلاً محكماً فهو عالم بذلك الفعل فقط، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

وأمَّا ما ذكره في جواب المعارضتين فظاهر، إلّا قوله: «نِسْبة القبول بالإمكان العام وهي لا تنافي نِسْبة الوجوب»، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن النِّسْبة الواحدة لا يجوز أن تكون بالوجوب والإمكان معاً، وإنَّما لا يجوز ذلك إن لو كان ذلك الإمكان هو الإمكان الخاصّ المفسَّر بسلب الضَّرورة بحسب الذَّات عن جانبي الوجود والعدم معاً، وليس كذلك، بل ذلك الإمكان هو الإمكان العامّ المفسَّر بسلب الضَّرورة بحسب الذَّات عن الجانب /[ص: ١٩٨أ] المخالف للحكم، والنِّسْبة الموجهة بهذا الإمكان لا تنافي النِّسْبة الموجهة بالوجوب لكونها أعم منها ومن النِّسْبة الموجهة بالإمكان الخاصّ.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اتفق العقلاء على أنه تعالى حي)

لكنهم اختلفوا في معنى كونه حياً، فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسين البصري إلى أن معناه هو أنه لا يستحيل أن يكون عالماً قادراً، فليس هناك إلا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع. وذهب الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة إلى أنه صفة.

احتج أصحابنا بأنه لو لا اختصاص ذاته بها لأجله صح أن يَعلم ويَقدر وإلا لم يكن حصول هذه الصحة له أولى من لا حصولها.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اتَّفق العقلاء على أنَّه تعالى حيٌّ، لكنَّهم اختلفوا في معنى كونه حياً..» إلى آخره.

أقول: اتَّفق جميع العقلاء على أنَّه سبحانه وتعالى حي، لكنَّهم اختلفوا في معنى ذلك:

فذهب الجمهور من الفلاسفة وأبو الحسين البَصْريّ من المُعْتَزِلة إلى أن معنى ذلك هو أنَّه تعالى لا يمتنع ولا يستحيل عليه أنْ يَعْلَمَ ويَقْدِرَ، فليس هناك إلّا الذَّات المستلزمة لانتفاء هذا الامتناع.

وذهب جمهور أصحابنا والمُعتزِلة إلى أنَّه صفة حقيقيّة قائمة بالذَّات.

واحتجَّ أصحابنا على ذلك بأنْ قالوا: الذَّوَات على قِسْمَيْن، منها ما يصحّ عليه أن يَعلم ويَقدر ومنها ما لا يصحّ عليه ذلك وهي الجمادات. ولا شَكَّ أن القِسمَيْن متساويان في الذَّاتِيّة، فوجب اختصاص القسم الأوَّل بما لأجله يصحّ أنْ يَعْلَمَ ويَقْدِرَ، وإلَّا لم يكن حصول هذه الصِّحّة أولى من لا حصولها ولم يكن بينه وبين القسم الآخر تفاوت، وقد بيَّنَّا أنَّه تعالى يصحّ عليه أنْ يَعْلَمَ ويَقْدِرَ، فوجب اختصاص ذاته بما لأجله يصحّ أنْ يَعْلَمَ ويَقْدِرَ، ولا نعني بالحَياة إلّا ذلك.

قال الإمام الرازي:

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن تكون حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصحة؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولقائلٍ أن يقول: لِمَ لا يجوز أن حقيقته المخصوصة كافية في هذه الصِّحّة»؟

أقول: توجيه هذا السؤال أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أنه لولا اختصاص القسم الأوَّل بما لأجله يصحّ أنْ يَعْلَمَ ويَقْدِرَ لم يكن حصول هذه الصِّحّة له أولى من لا حصولها ولم يكن بينه وبين القسم الآخر تفاوت، وإنَّما يلزم ذلك إن لو لم تكن ذاته مخالفة لذات القسم الآخر بالحَقِيقة والماهِيّة، وهو ممنوعٌ، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ إنهما مختلفان

بذاتيهما، وبسبب ذلك يحصل التّفاوت بينهما، وتكون ذاته المخصوصة كافية مستقلة في اقتضاء صحّة العالميّة والقادريّة عليه؟ ونحن قد بيَّنَّا أن ذات الله تعالى مخالفة بالحَقِيقة والماهِيّة لسائر الذَّوَات، فتكون مستقلة باقتضاء هذه الصِّحّة في حَقِّه، ولا حاجة إلى أمر زائد على ذاته. وهذا المنع ذكره أبو الحسين البصْريّ، والإمام استحسنه في سائر كتبه.

قال الإمام الرازي:

والأقوى أن يقال: الامتناع أمر عدمي لما تقدم بيانه مراراً، فعدم الامتناع يكون عدماً للعدم، فيكون ثبوتياً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والأقوى: أنْ يُقالَ: الامتناعِ عدميّ لما تقدّم بيانه مراراً، فعدم الامتناعِ يكون عدماً للعدم، فيكون ثبوتيّاً».

أقول: لّما ظهر /[ص: ١٩٨ب] عنده ضعف ما تمسك به الأصحاب في إثبات هذا المطلوب احْتَجَّ عليه بطريق آخر، وقال: «قولكم: الحيّ هو الذي لا يمتنع عليه أنْ يَعْلَمَ ويَقْدِرَ» إشارة إلى نفي الامتناع، والامتناع أمر عدميّ لِمَا مرَّ بيانه في هذا الكتاب مراراً كثيرة، فنفي الامتناعِ يكون أمراً ثبوتيّاً. ثم هذا الأمر الثُّبوتيّ ليس نفس الذَّات، لأنَّا بعد علمنا بذاته بواسطة انتهاء الممكنات إلى واجب الوجود لذاته لا نعلم هذا الأمر، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم[1]، فإذن ثبت أنَّه تعالى حي، والحَياة صفة حقيقيّة قائمة بذاته.

ولا يخفى عليك بعد ما سلف من المباحث ما في هذا الدَّليل[2].

---

(١) ك: «ليس معلوماً».

(٢) علّق هنا في حاشية ص: «حاشية: وقوله: «لا يخفى عليك بعدما سلف من المباحث ما في هذا الدليل» إشارة إلى أن أحد النقيضين لا يجب أن يكون وجوديّاً».

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اتفق المسلمون على أنه تعالى مريد، لكنهم اختلفوا في معناه)

فذهب أبو الحسين البصري إلى أن معناه علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد. وعن النجار أن معناه أنه غير مغلوب ولا مستكره. وعن الكعبي أن معناه في أفعال نفسه كونه عالماً بها، وفي أفعال غيره كونه آمراً بها. وعندنا وعند أبي علي وأبي هاشم صفة زائدة على العلم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اتَّفق المسلمون على أنَّه مريد، لكنَّهم اختلفوا في معناه..» إلى آخره.

أقول: ذهب أبو الهذيل والنظّام والجاحظ والبلخيّ والخُوَارَزْمِيّ إلى أنَّه لا معنى للإرادة والكراهة في الشَّاهد والغائب إلّا الدَّاعي والصَّارف، وذلك في حَقِّنا هو العلم باشتمال الفعل على مصلحة أو اعتقاد ذلك أو ظنّ ذلك. ولمّا استحال في حقّ الله تعالى الاعتقاد والظن فلا جَرَمَ قلنا: لا معنى للداعي والصَّارف في حَقِّه إلّا علمه باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة.

وأمَّا أبو الحسين البَصْريّ فإنَّه حكم بكون الإرادة زائدة على الدَّاعي والصَّارف في الشَّاهد ونفاها في الغائب، هكذا نقل عنه الإمام في بعض كتبه، ونقل عنه ها هنا بأنَّه[1] قال إنها[2] في حقّه تعالى عبارة عن علمه بما في الفعل من المصلحة الدَّاعية إلى الإيجاد. وهذه العبارة مشعرة بأنَّه يذهب إلى أن الإرادة مغايرة للداعي، لأنَّ العلم بالمصلحة الدَّاعية إلى الإيجاد غير تلك الدَّاعية لوجوب تغاير العلم للمعلوم.

(١) ش، ك: «أنه».

(٢) ش: «إنهما».

وذهب النجّار إلى أن معناه -أي معنى كونه تعالى مريداً- أنه غير مغلوب ولا مُسْتكرَه.

وذهب الكَعْبِيّ إلى أن معناه في أفعال نفسه علمه بها، وفي أفعال غيره كونه آمراً بها.

وعند أصحابنا وأبي علي وأبي هاشم من المُعْتَزِلة: أن الإرادة صفة حقيقيّة زائدة على العلم قائمة بذاته تعالى.

قال الإمام الرازي:

لنا: أن حصول أفعاله تعالى في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها و بعدها يستدعي مخصصاً، وليس هو القدرة، لأن شأنها الإيجاد الذي نسبته إلى كل الأوقات على السواء. ولا العلمُ، لأنه تابع للمعلوم، فلا يكون مستتبعاً له لامتناع الدور. وظاهر أن سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الإرادة، فلا بد من إثباتها.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لنا أن حصول أفعاله في أوقات معيّنة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصّصاً..» إلى آخره.

أقول: / [ص: ١٩٩أ] لمّا فرغ من نقل المذاهب شرع في البرهان على ما ذهب إليه الأصحاب.

وتقريره أنْ يُقالَ: إن حصول أفعال الله تعالى مختصّ[1] بأوقات وصفات (معيّنة) مع جواز حصولها في غير تلك الأوقات من الأوقات التي قبلها وبعدها وعلى غير تلك الصِّفات لأنَّ الأوقات والمحالَّ متساوية، فما يصحّ على بعضها وجب أن يصحّ على الكل، فاختصاصها بتلك الأوقات والصِّفات يستدعي

(١) ك: «مخصص»، ش: «تختصّ».

مخصّصاً. وذلك المخصّص ليس هو قدرة الله تعالى لأنَّ القدرة من شأنها الإيجاد، وذلك لا يقتضي الاختصاص بوقت دون وقت، بل نسبتها إلى كلّ الأوقات على السَّويّة. وليس أيضاً هو العلم لأنَّ العلم متعلّق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه، فيكون تابعاً للمعلوم، والصِّفة التي تخصّص تكون مستتبعة للاختصاص، وتابع الشَّيء استحال أن يكون مستتبعاً. وأمَّا سائر الصِّفات كالسَّمع والبصر والكلام فظاهرٌ عدم صلاحيتها لهذا التخصّص[1] فلا بدّ إذن من صفة أخرى غير هذه الصِّفات لأجلها تخصّص أفعال[2] الله تعالى بهذه الأوقات والصِّفات الجائزة، وتلك الصِّفة هي كونه تعالى مريداً.

قال الإمام الرازي:

فإن قيل: لا نسلم جواز حصول أفعال[3] الله تعالى قبل أن حصل وبعده، ولم لا يجوز أن يقال: لا إمكان لها إلا في ذلك الزمان المعين؟ والدليل عليه وهو أن المفهوم من حصوله في ذلك الزمان ليس أمر سلبياً، لأنه نقيض اللاحصول فيه. ولا نفي الذات، وإلا لكان متى بطل حصوله في ذلك الزمان وجب أن يبطل الذات. فهو إذن صفة زائدة على الذات، لكن هذه الصفة يستحيل حصولها إلا في ذلك الزمان، لأن الصفة المسماة بالحصول في ذلك الزمان لو حصلت في زمان آخر لم يكن الحصول في ذلك الزمان حصولاً في ذلك الزمان. فإذن إمكان حدوث هذه الصفة مختصٌ بهذا الوقت، فإذا عُقل هاهنا فلم لا يُعقل في غيره؟

فإن قلتَ: الإمكان من لوازم الماهية فيدوم بدوامها.

---

(١) ش: «التخصيص».

(٢) ك: لهذا التخصيص أفعال الله تعالى بهذه الأوقات والصفات لأجلها تخصيص أفعال» كذا.

(٣) كذا، ولعلها: (فعل)، لأنَّه يقول بعدها: «قبل أن حصل وبعده».

قلتُ: ينتقض بما ذكرنا. ثم نقول: هذا إنما يصح لو كانت الماهية متقررة قبل وجودها، لكن ذلك باطل، لأنه بناءً على أن الماهية متقررة حال عدمها، وهو قول بأن المعدوم شيء، وهو باطل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قيل: لا نسلِّم جواز حصول أفعال الله تعالى قبل أن حصل وبعده..» إلى آخره.

أقول: لمّا فرغ من تقرير النُّكتة شرع في الاعتراض عليها وقال: لا نسلِّم أن أفعال الله تعالى الحاصلة في الأوقات المعيّنة وعلى الصِّفات المعيّنة يمكن حصولها في وقت آخر قبلها أو بعدها أو على صفة أخرى غير الصِّفة التي هي عليها، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: لا إمكان لها إلّا الحصول في تلك الأوقات وعلى تلك الصِّفات؟

قوله: «الأوقات والمحالّ متساوية، فإذا صحّ حصول شيء منها في وقت وفي محلّ جاز حصوله في الوقت الآخر وفي المحلّ الآخر».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان المراد بفعل الله تعالى هو الفعل من حيث هو فعل مع النَّظر عن حصوله في الزَّمان المعيّن، وبصفة فعله هو الصِّفة من حيث هي صفة مع قطع النَّظر عن وقوعها في المحلّ المعيّن، وليس كذلك، بل المراد من فعل الله تعالى هو الفعل الحاصل في ذلك الزَّمان المعيّن، ومن الصِّفة هي (الصفات)[1] الحاصلة في ذلك المحلّ المعيّن، وهما بهذا القيد استحال حصولهما في وقت آخر ومحلّ آخر، والدَّليل عليه أن المفهوم من حصول / [ص: ١٩٩ب] الفعل في ذلك الزمان ليس أمراً سلبيّاً، لأنه نقيض اللاحصول فيه الذي هو عدميّ لصدقه على المعدوم، ونقيض العدم ثبوت. وليس هو نفس الذَّات، وإلّا لَكان متى بطل حصوله في ذلك الزَّمان وجب أن يبطل، فهو إذن صفة زائدة على الذَّات. وهذه

(١) ك: «الصفة».

الصِّفة يستحيل حصولها إلّا في ذلك الزَّمان، لأن الصفة المسماة بالحصول في ذلك الزمان لو حصلت في زمان آخر لم يكن الحصول في ذلك الزمان حصولاً في ذلك الزَّمان، فيلزم انقلاب الحقائق، وإنه[1] محال. وكذا القول في الصِّفة الحاصلة في المحلّ المعيّن.

فثبت أن إمكان حدوث هذا الفعل وهذه الصِّفة مختصّ[2] بهذا الوقت وبهذا المحلّ[3] فبطل ما ذكرتموه.

قوله: «فإنْ قلت: الإمكان من لوازم الماهِيّة، فيدوم بدوامها» إشارة إلى جواب هذا المنع، وتقريره أنْ يُقالَ: لمّا صحّ إمكان وقوع الفعل في وقت معيّن وعلى صفة معيّنة وجب أن يكون ممكناً في كلّ الأوقات وعلى جميع الصِّفات، لأن الإمكان من لوازم الماهية -أي علّته الماهية من حيث هي هي-، فيدوم بدوام الماهية فلا ينفكّ عنها، فالفعل ممكن الحصول في جميع الأوقات وعلى جميع الصفات.

وقوله: «قلت: ينتقض بما ذكرنا» إشارة إلى دفع هذا الجواب. وتقريره أنْ يُقالَ: لو صحّ ما ذكرتم لكان الفعل المقيّد بالحصول في الزَّمان المعيّن والصِّفة المقيدة بالحصول في المحلّ المعيّن ممكن الحصول في زمان آخر وفي محلّ آخر، وليس كذلك لما بيَّنّاه.

وقوله: «ثم نقول: هذا إنما يصحّ لو كانت الماهِيّة متقرّرة قبل وجودها، لكن ذلك باطل..» إلى آخره، إشارة إلى منع قوله: «الماهيّة عِلة للإمكان» مع ذكر المستند، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم صدق قولكم: «الإمكان من لوازم الماهِيّة» على معنى أن الماهِيّة عِلة له، وإنَّما تصدق هذه القضيّة إن لو كانت الماهِيّة متقرّرة قبل وجودها،

---

(١) ك: «لأنه».

(٢) ك: «مختصة».

(٣) ك: «بهذا الوقت وبهذا الوقت»!

وهو ممنوعٌ، لأنَّه بناء على جواز تقرّر الماهِيّة حال عدمها، وهو قول بأنَّ المعدوم شيء، وهو باطل لما بيَّنَّاه.

والتَّرتيب الطَّبيعيّ أن يقدم هذا المنع على ما قاله أولاً.

قال الإمام الرازي:

سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يقال: الماهية بشرط حصولها في هذا الوقت تقتضي الإمكان، وبشرط حصولها في وقت آخر تقتضي الامتناع؟ كما أن الطبيعة الأرضية بشرط حصولها في المركز تقتضي السكون، وبشرط حصولها في الهواء تقتضي الحركة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: الماهِيّة بِشَرْطِ حصولها في هذا الوقت يقتضي الإمكان..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا السؤال أنْ يُقالَ: سلَّمنا أن فعل الله تعالى / [ص: ٢٠٠أ] الحاصل في وقت معيّن يمكن حصوله قبل ذلك الوقت أو بعده، لكن تدّعي أن تلك الصِّحّة عائدة إلى القادر أو إلى المقدور من حيث هو هو؟

فإن ادَّعَيْتَ الثَّاني فمسلَّم، لكن يجوز أن يكون الفعل بالنَّظر إليه ممكن الوقوع في جميع الأزمنة، إلّا أنَّه إذا أخذ بشرط وقوعه في هذا الوقت كان مقتضياً للإمكان وبشرط وقوعه في وقت آخر مقتضياً للامتناعِ، فيصير الممكن بحسب الذَّات ممكناً تارة وممتنعاً أخرى بحسب شرطين، وهذا لا امتناع فيه، بل هو واقع كما سيظهر الآن.

وإن ادَّعَيْتَ الأوَّل فممنوع، وبيانه وهو أنَّه من الجائز أنْ يُقالَ: إن الفعل وإن كان في نفسه بحيث[1] يصحّ أن يوجد قبل ذلك الوقت أو بعده إلَّا[2] أن قادريّة الله

---

(١) ك: «بحسب».

(٢) ك: «وإلا».

تعالى واجبة التّعلّق بإيجاده في ذلك الوقت وممتنعة التّعلّق بإيجاده في وقت آخر قبله أو بعده، ونظير ذلك واقع في الوجود، فإنَّ الطَّبيعة الأرضية بِشَرْطِ حصولها في المركز تقتضي السكون وبشرط حصولها خارج المركز تقتضي الحركة، وإذا جاز ذلك فلِمَ لا يجوز ها هنا أيضاً؟ وعلى تقدير الجواز لا حاجة له إلى المخصّص.

قال الإمام الرازي:

سلمنا الإمكان، لكن لم لا يجوز أن يقال: الله تعالى خلق الأفلاك وخلق فيها طِباعاً محركة لها لذواتها، ثم إن بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا هذا؟ وإذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم للاتصالات الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك، وحينئذ لا حاجة بها إلى المخصص.

فإن قلت: فلِمَ خلق العالم في الوقت المعين وما خلقه قبل ذلك ولا بعده؟

قلت: هذا إنما يصح لو كان قبل خلق الفلك وقتٌ وزمان، وذلك محال بالاتفاق. أما عند الفلاسفة: فلأن الزمان مقدار حركة معدل النهار، فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان. وأما عند المسلمين: فلأن الزمان محدث، وإذا كان كذلك فقبل الخلق لا زمان، فيستحيل أن يقال: «لِمَ لَمْ يخلقه في زمان آخر»؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «سلَّمنا الإمكان، فلِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: الله تعالى خلق الأفلاك، وخلق فيها طباعاً محركة لها لذواتها..» إلى آخره.

أقول: هذا هو المنع الأوَّل بعينه، لكن ذكر له مستنداً آخر، وتوجيهه أنْ يُقالَ: ولَئِن سلَّمنا إمكان وقوع أفعال الله (تعالى) في غير الأوقات التي وقعت فيها[1]

---

(١) ك: «منها».

بالنَّظر إلى ذواتها لكن لِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: الفعل وإن كان بالنَّظر إليه جائز الوقوع في سائر الأوقات إلّا أنَّه سبحانه وتعالى خلق الأفلاك، وركّب فيها الكواكب وخلق فيها نفوساً محرّكة لها لذواتها؟ ثم إنَّه تعالى مع كلّ حركة معيّنة يصير علة لحدوث حادث معيّن، وإذا كان كذلك كان حدوث هذه الحوادث العنصرية في عالمنا هذا مرتبطاً بالحركات الفلكيّة والاتِّصالات الكوكبية.ثم لتلك الحركات الفلكيّة والاتِّصالات الكوكبية مناهج معيّنة يمتنع فيها تقدّم المتأخّر وتأخّر المتقدّم. وإذا كان كذلك كانت الحوادث العنصريّة المتعلّقة بها الواقعة بسببها[1] كذلك بالضَّرورة، وحينئذٍ لا حاجة لها إلى المخصّص أصلاً فضلاً[2] عمّا[3] ذكرتم من المخصّص.

قوله: «فإنْ قلت: فلم خُلق العالَمَ في الوقت المعيّن وما خلقه قبل ذلك ولا بعده»؟ إشارة إلى / [ص: ٢٠٠ب] جواب هذا المنع، وتوجيهه أنْ يُقالَ: الدَّليل على أن فعله تعالى -بعد تسليم أنَّه جائز الوقوع في جميع الأوقات- لا بُدَّ أن يكون وقوعه في الوقت المخصوص[4] لمخصّص أنَّه لو لم يكن هناك مخصّص أوجب وقوعه في ذلك الوقت لاستحال[5] أن يقع فيه، لأنَّ وقوعه فيه دون ما قبله وما بعده من الأوقات يكون ترجيحاً لأحد طَرَفَي الممكن على الآخر من غير مُرجِّح، وإنَّهُ محالٌ.

وقوله: «قلت: هذا إنما يصحّ لو كان قبل خلق الفلك وقت وزمان، وذلك محال بالاتِّفاق» إشارة إلى دفع هذا الجواب، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أنَّه لو لم يكن وقوعه في بعض الأوقات دون البعض لمخصّص لكان وقوعه في وقت دون

---

(١) ك: «السببها».

(٢) ك: «وفضلاً».

(٣) ص، ك: «فضلاً إلى ما».

(٤) ش: «في الوقت المعيّن».

(٥) ش: «استحال».

غيره ترجيحاً من غير مُرجِّح، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان قبل خلق العالم والأفلاك زمان، وهو باطل باتِّفاق المتكلّمين والفلاسفة.

أمَّا عند المتكلّمين فلأنَّ الزَّمان محدث، وإذا كان كذلك استحال وجود الزَّمان قبل خلق العالم، وحينئذٍ يستحيل أنْ يُقالَ: لو لم يكن هناك مخصّص يوجب وقوعه في وقت آخر لكان وقوعه في بعض الأوقات دون البعض ترجيحاً من غير مُرجِّح.

وأمَّا عند الفلاسفة فلأنَّ الزَّمان عبارة عن مقدار حركة فلك معدل النَّهار، فقبل وجود معدل النَّهار وحركَته استحال وجود الزَّمان.

قال الإمام الرازي:

سلمنا أنه لا بد من مخصص، فلم لا تكفي القدرة؟

قوله: نسبتها إلى الكل على السواء.

قلنا: والإرادة أيضاً نسبتها إلى الكل على السواء، فلتفتقر الإرادة إلى إرادة أخرى لا إلى نهاية.

فإن قلت: الإرادة القديمة كانت على صفة لأجلها يجب تعلقها بإحداث الحادث المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها بإحداث ذلك الحادث في وقت آخر.

قلت: لو كان الأمر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختاراً بل كان موجباً بالذات، وهو قول الفلاسفة. وأيضاً فإن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال: قدرة الله تعالى كانت على صفة لأجلها يجب تعلقها بإيجاد الحادث المعين في الوقت المعين، ويستحيل تعلقها بإيجاده في وقت آخر؟ وعلى هذا التقدير تستغني القدرة عن الإرادة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «سلَّمنا أنَّه لا بُدَّ من مخصّص، فلِمَ لا يكفي القدرة؟..» إلى آخره.

أقول: ولَئِن سلَّمنا أنَّه لا بُدَّ لوقوع أفعال الله[1] تعالى في وقت دون وقت من[2] مخصّص، ولكن لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك المخصّص هو القدرة؟ حتى لا يحتاج إلى إثبات صفة أخرى لذلك التّخصيص مغايرة لها[3].

قوله: «لأنَّ نِسْبة القدرة إلى جميع الأوقات على السَّويّة، فاستحال كونها مخصّصة».

قلنا: لو افتقر وقوع فعل الله تعالى في زمان معيّن دون غيره من الأزمنة إلى الإرادة المخصّصة له بذلك الزَّمان لافتقرت الإرادة إلى إرادة أخرى، لأنَّ نِسْبة الإرادة إلى جميع الأزمنة على السواء، وتلك الإرادة إلى إرادة أخرى، فيلزم أن يكون قبل كلّ إرادة إرادة أخرى لا إلى نهاية، وإنَّهُ محالٌ.

قوله: «فإنْ قلت: الإرادة القديمة كانت على صفة لأجلها يجب تعلّقها بإحداث الحادث المعيّن في الوقت المعيّن ويستحيل تعلّقها بإحداث ذلك الحادث في وقت آخر» إشارة إلى منع مع ذكر /[ص: ٢٠١أ] المستند، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن نِسْبة الإرادة إلى جميع الأزمنة على السواء، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: تلك الإرادة القديمة اقتضت لذاتها أو لصفة هي موصوفة بها أن تكون متعلّقة بإحداث ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين؟ وإذا كان كذلك استحال تعلقها بإحداث ذلك الحادث في وقت آخر غيره، فلا تكون نسبتها إلى جميع الأوقات على السَّويّة.

قوله: «قلت: لو كان الأمر كذلك لم يكن الله تعالى في الحَقِيقة مختاراً، بل كان موجباً بالذَّات، وهو قول الفلاسفة» إشارة إلى جواب هذا المنع. وتوجيهه أنْ يُقالَ: لو افتقر وقوع فعله تعالى في وقت دون آخر إلى إرادة مخصّصة فتلك الإرادة إمَّا أن

---

(١) ك: «أفعال لله».

(٢) ك: «دون وقت بين».

(٣) ك: «مغاير لهما».

تكون نسبتها إلى جميع الأوقات على السواء أو[1] ليست كذلك، بل تقتضي لذاتها أو لصفة لها تعلّقها بإحداث ذلك الحادث في ذلك الوقت دون غيره.

فإنْ كان الأوَّل افتقرت الإرادة إلى إرادة أخرى، ولزم ما ذكرناه من المحال.

وإن كان الثَّاني كان الله تعالى مع تلك الإرادة موجباً بالذَّات لذلك الحادث المعيّن في ذلك الوقت المعيّن، فلا يكون الله تعالى حينئذٍ فاعلاً بالاختيار، بل موجباً بالذَّات، وأنتم لا تقولون به، بل هو قول الفلاسفة.

قوله: «وأيضاً فإن جاز ذلك، فلِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: قدرة الله تعالى كانت على وجه لأجله يجب تعلّقها بإيجاد الحادث المعيّن في الوقت المعيّن؟..» إلى آخره، إشارة إلى أن هذا المنع مشترك، وتوجيه إيراده أنْ يُقالَ: نحن نسلِّم أنَّه لا بُدَّ لوقوع فعله تعالى في وقت دون آخر من مخصّص، ولِمَ قلتم بأنَّ ذلك المخصّص هو الإرادة؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون هو القدرة؟

قوله: «لأنَّ نِسْبة القدرة إلى جميع الأوقات على السَّويّة».

قلنا: لا نسلِّم، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: القدرة القديمة -أعني قدرة الله تعالى- موصوفة بصفة لأجلها أو لذاتها يجب تعلّقها بإيجاد ذلك الحادث المعيّن في ذلك الوقت المعيّن؟ وإذا كان كذلك استحال تعلّقها بإيجاده في وقت آخر، فلا تكون نسبتها إلى جميع الأوقات على السَّويّة، وعلى هذا التّقدير تستغني القدرة عن الإرادة.

قال الإمام الرازي:

سلمنا أن القدرة غير صالحة لذلك، فلم لا يكفي العلم؟ بيانه من وجهين:

الأول: أن الله تعالى عالمٌ بجميع المعلومات، فيكون عالماً بما فيها من المصالح والمفاسد، والعلم باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة مستقل بالدعاء إلى الإيجاد

---

(١) ك: «و».

والترك، بدليل أنا متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا ذلك العلم إلى العمل. بل إسناد الترجيح إلى هذا العلم أولى من إسناده إلى الإرادة، فإن الله تعالى لو أوقف المكلف على شفير جهنم وخلق فيه علماً بما في دخول النار من المضار وخلق فيه إرادة دخول النار فإنه لا يدخل النار. ولأجل ذلك قد نريد الشيء إرادة قوية ونتركه لعلمنا بما فيه من المفسدة.

الثاني: وهو أن الله تعالى عالم بجميع الأشياء، فيعلم أيها يقع وأيها لا يقع، ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال، وبالعكس. فلا جرم يوجد ما علم الله تعالى وجوده فكان ذلك كافياً في التخصيص.

سلمنا أن ما ذكرته يدل على ذلك، لكن معنا ما يبطله: وهو أن المريد إما أن يريد لغرض أو لا لغرض. فإن كان لغرض كان مستكملاً بذلك الغرض، والمستكمل بالغير ناقص بالذات، وهو على الله تعالى محال. وإذا كان لا لغرض كان ذلك عبثاً، والعبث على الله تعالى محال. ولأنه يقتضي ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح، وهو محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «/[ص: ٢٠١ب] سلَّمنا أن القدرة غير صالحة، فلِمَ لا[1] يكفي العلم..» [إلى آخره].

أقول: توجيهه أنْ يُقالَ: ولَئِن سلَّمنا أنَّه لا بُدَّ لوقوع[2] فعله [تعالى] في زمان دون آخر من مخصّص وأنَّ[3] القدرة غير صالحة لذلك، ولكن لِمَ قلتم بأنَّ العلم لا يكفي في ذلك التّخصيص حتى لا يحتاج إلى إثبات ما ذكرتم من الإرادة؟ وما ذكره من الوجهين لمستند هذا المنع ظاهر، وكذا الوجه المذكور في المعارضة، فلا نطول بشرحها.

---

(١) ش: «غير صالحة فلا».

(٢) ص: «لا بدّ من وقوع».

(٣) ص، ك: «وإن».

قال الإمام الرازي:

والجواب: أن الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير موصوفاً بها قبل ذلك الوقت، والمحكوم عليه بهذا الإمكان ليس هو المعدوم، بل هو الجسم الموجود.

قوله: «يجوز أن يكون ممكناً في وقت وممتنعاً في وقت آخر».

قلت: الوقت إن لم يكن موجوداً استحال أن يكون له أثر، وإن كان موجوداً كان الكلام فيه كما في الأول.

قوله: «هذه الحوادث مستندة إلى الاتصالات الفلكية».

قلنا: سنقيم الدلالة على أن جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى.

أما المعارضة بنفس الإرادة فقوية، وجوابها: أن مفهوم كون الشيء مرجحاً غير مفهوم كونه مؤثراً، وذلك يوجب الفرق بين الإرادة والقدرة.ويتوجه عليه أن المفهوم من كونه عالماً بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالماً بذلك السواد، فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علماً. وقد التزمه الأستاذ أبو سهل الصعلوكي منّا، وهذا الوجه ليس ببعيد.

قوله: «لم لا يكفي علمه تعالى بما في الأفعال من المصالح والمفاسد»؟

قلنا: سنقيم الدلالة على أن أفعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالمصالح.

قوله: «إنما يوجد ما علم الله تعالى أنه يوجد».

قلنا: العلم بأن الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد، فكونه بحيث سيوجد لو كان لأجل ذلك العلم لزم الدور، بل لا بد من صفة أخرى.

قوله: «المريد إما أن يرجح لغرض أو لا لغرض».

قلنا: إرادة الله تعالى منزهة عن الأغراض، بل هي واجبة التعلق بإيجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الجواب: الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير موصوفاً بها قبل ذلك» إلى آخره.

أقول: لمّا فرغ من إيراد المُنُوع وتقرير المعارضة شرع في الجواب عنها وقال في جواب المنع الأوَّل وهو قوله: «لا نسلِّم جواز حصول أفعال الله تعالى قبل أن حصل وبعده» وقال: الجسم الموصوف بالحركة بعد أن لم يكن موصوفاً بها كان قابلاً للاتِّصاف بها وبعدم الاتّصاف بها في جميع الأوقات، إذ لو امتنع أحدهما عليه في بعض الأوقات لم يكن ذلك الامتناعِ مستنداً إلى تلك الحَقِيقة بل إلى أمر آخر. وذلك الأمر إن كان ممكن الزَّوال كان الامتناعِ المُرتَّب عليه ممكن الزَّوال، وإذا كان كذلك كان اتِّصاف الجسم بالحركة قبل ذلك الوقت وبعده ممكناً. وإن كان ممتنع الزَّوال كان واجباً لذاته، فحينئذٍ يكون الامتناعِ الحاصل نسبته دائم الثُّبوت، وذلك لا يعقل ثبوته فيما صار موجوداً بعد عدمه.

وقوله: «(و)المحكوم عليه بهذا الإمكان ليس بمعدوم، بل هو الجسم الموجود» إشارة إلى جواب قوله: «هذا إنما يصحّ إن لو كانت الماهِيّة متقرّرة قبل وجودها..» إلى آخره، لأنَّه حينئذٍ سقط ما ذكره من المنع ضرورةَ أن المحكوم عليه بهذا الحكم هو الجسم، وهو موجود.

[و]قوله: «الوقت إن لم يكن موجوداً استحال أن يكون له أثر..» إلى آخره، إشارة إلى الجواب عن المنع الثَّاني. وتوجيهه أن نقول: ندَّعي أن تلك الصِّحّة عائدة إلى المقدور من حيث هو هو.

قوله: «يجوز أن يكون الفعل بِشَرْطِ وقوعه في هذا الوقت يقتضي الإمكان، وبِشَرْطِ وقوعه في وقت آخر الامتناعِ».

قلنا: إذا كان الفعل من حيث هو هو جائز الوقوع في جميع الأوقات استحال أن يمتنع [بِشَرْطِ] وقوعه في وقت من الأوقات[1]، لأنَّ ذلك الوقت إمَّا أن يكون له وجود أو لا يكون.

فإنْ كان الثَّاني امتنع أن يكون موجباً لامتناعه، لأنَّ ما لا وجود له لا تأثير له.

/ [ص: ٢٠٢أ] وإن كان الأوَّل فالكلام فيه كما في الأوَّل، أي: نقول: وجوده[2] إمَّا أن يكون ممكناً في جميع الأوقات أو يكون ممتنعاً في وقت دون وقت. والأوَّل هو المطلوب[3]، والثَّاني باطل، لأنَّا ننقل الكلام في ذلك الوقت بأنْ نقول: إمَّا أن يكون له وجود أو لا يكون، ويلزم منه التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ.

ولا يخفى عليك ركاكة هذا الكلام[4].

سلَّمنا امتناع عود الصِّحّة إلى المقدور، لكن لِمَ لا يجوز أن تكون عائدة إلى القادر؟

---

(١) ش: «استحال أن يصير بشرط وقوعه في وقت من الأوقات ممتنعاً».

(٢) ك: «بوجوده».

(٣) علّق هنا في حاشية ص: «حاشية: وقوله: والأول هو المطلوب إشارة إلى أن وجود ذلك الوقت لو كان ممكناً في جميع الأوقات مع وقوعه في وقت معيّن استدعى مخصِّصاً، وذلك هو الإرادة، وهو المطلوب».

(٤) علّق هنا في حاشية ص: «وقوله: ولا يخفى عليك ركاكة هذا الكلام إشارة إلى ما أقول وهو أنّا لا نسلّم أنه لو امتنع لشرط وقوعه في وقت من الأوقات لكان الموجب للامتناع هو ذلك الوقت، حتى يقال: أن ذلك الوقت إمّا أن يكون له وجود أو لا يكون، إلى آخره، سلّمناه، لكن لم قلتم بأنه لو كان لذلك الوقت وجود وليس يمكن وجود ذلك الوقت في كل الأوقات يلزم التسلسل. قوله: لأنّا ننقل الكلام إلى ذلك الوقت. قلنا: لا نسلّم، وإنما يلزم ذلك أن لو كان صدق قولنا: لس يمكن وجود ذلك الوقت في كل الأوقات بوجود وقت ليس يمكن وجود ذلك الوقت فيه، ولم لا يجوز أن يكون صدقه تقدم وقت يجوز وجود ذلك الوقت فيه؟».

قوله: «لاحتمال أنْ يُقالَ: إن قدرة الله تعالى واجبة التّعلّق بإيجاده في ذلك الوقت وممتنعة التّعلّق بإيجاده في وقت آخر».

قلنا: الدَّليل على أن قدرة الله تعالى ممكنة التّعلّق بإيجاده في جميع الأوقات هو أن المصحّح لكون الشَّيء مقدوراً إنما هو الإمكان، لأنَّا لو لم نعتبر كونه ممكناً لكان إمَّا واجباً أو ممتنعاً لانحصار الجهات في هذه الثَّلاثة، لكن الوجوب والامتناعِ منافيان للمقدوريّة، والمنافي للشَّيء لا يكون مصحّحاً له. فثبت أن المصحّح لمقدوريّة بعض الأشياء لقدرة الله تعالى هو الإمكان، والإمكان مشترك بين جميع الممكنات بأسرها، فإذن ما لأجله صحّ أن تكون بعض الممكنات مقدوراً لله تعالى قائم في الكل، فوجب صلاحية كون الكُلّ مقدوراً لقدرة الله تعالى. وقدرة الله [تعالى] لما اقتضت التّعلّق ببعض الممكنات وجب تعلّقها بسائرها[1]، لأنَّ نِسْبة الشَّيء إلى الشَّيء كنسبته إلى مثله، فثبت أن جميع الأشياء مقدور لله تعالى وواقع بقدرته. وإذا كان كذلك لم يكن تخصيص بعضها بالوقوع دون البعض لأجل القدرة.

وبهذا ظهر الجواب عن قوله: «يجوز أن تكون هذه الحوادث مستندة إلى الحركات الفلكيّة والاتِّصالات الكوكبية».

وقوله: «وأمَّا المعارضة بنفس القدرة فقويّة، وجوابها: أن مفهوم كون الشَّيء مُرجِّحاً غير مفهوم كونه مُؤَثِّراً، وذلك يوجب الفرق بين المقدور والإرادة» إشارة إلى الجواب عن المنع الثَّالث، وتقريره أنْ يُقالَ: لو كان اختصاص فعل الله تعالى ببعض الأوقات دون البعض يفتقر إلى مخصّص لزم كونه مريداً، لأنَّ ذلك المخصّص إمَّا أن يكون هو الإرادة أو القدرة. والثَّاني محال، لأنَّ المفهوم من كون

(١) ك: «السائرها».

الشَّيء مُرجِّحاً ومخصِّصاً غير المفهوم من كونه مُؤَثِّراً، والقدرة مُؤَثِّرة فلا تكون مُرجِّحة. ولمّا بطل الثَّاني تعيّن الأوَّل، وهو المطلوب[1]/ [ص: ٢٠٢ب].

قوله: «ويتوجّه عليه أن المفهوم من كونه عالماً بهذا السَّواد غير المفهوم من كونه عالماً بذلك، فيلزم أن يكون له بحسب كلّ معلوم علم» إشارة إلى نقض إجمالي على هذا الجواب، وهو أنْ يُقالَ: لو صحّ ما ذكرتم من الدَّليل لزم أن يكون لله تعالى بحسب كلّ معلوم علم على حِدة، لأنَّ المفهوم من كونه عالماً بهذا الشَّيء غير المفهوم من كونه عالماً بذلك الشَّيء، لكن ذلك محال، فكذا ما ذكرتموه من الدَّليل.

وقوله: «وقد ألزمه الأستاذ أبو سهل الصعلوكي منا» إشارة إلى منع التَّالي، وهو أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أنَّه لا يجوز أن يكون لله تعالى بحسب كلّ معلوم علم، فإنَّ ذلك هو الحقّ عندي.

وقوله: «وهو الوجه» ليس إلّا معناه أن هذا النَّقض لا يندفع إلّا بهذا المنع والتزام أن له بحسب كل معلوم علماً.

قوله: «سنقيم الدَّلالة على أن أفعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالمصالح» إشارة إلى الجواب عن المنع الرَّابع، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لمّا ثبت أنَّه لا بُدَّ لاختصاص وقوع فعل الله في وقت دون آخر من مخصّص وإن ذلك المخصّص ليس هو القدرة وحينئذٍ لا يخلو: إمَّا أن يكون هو الإرادة أو علمه بما في الأفعال من المصالح والمفاسد، أو علمه بأنَّه يوجد، والثَّاني والثَّالث محالان.

أمَّا الثَّاني فلأنَّا سنقيم الدَّلالة القاطعة على أن أفعال الله تعالى لا يجوز أن تكون معلّلة بالمصالح.

---

(١) علّق هنا في حاشية ص: «حاشية: ولقائل أن يقول: ذلك إنما يلزم إن لو كان تأثير القدرة... على سبيل الاختيار، وإمّا إذا كان على سبيل الإيجاب فلا... إلى مخصص، والكلام فيما إذا كان تأثير القدرة على سبيل الإيجاب».

وأمَّا الثَّالث: فلأنَّ العلم بأنَّ الشَّيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد، فكونه بحيث سيوجد لو كان لأجل ذلك العلم لَزِمَ الدَّوْرُ، وإنَّهُ محالٌ.

ولمّا بطل هذان القسمان تعيّن الأوَّل، وهو المطلوب.

وأمَّا الجواب المذكور عن المعارضة فتوجيهه أنْ يُقالَ: لِمَ لا يجوز أن يريد لا لغرض؟

قوله: «لو كان كذلك لكان غنياً».

قلنا: لا نسلِّم ذلك في حقّ الله تعالى، فإنَّ إرادة الله تعالى منزَّهة عن الأغراض، بل هي واجبة التّعلّق بإيجاد ذلك الشَّيء في ذلك الوقت لذاتها، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟

وأمَّا التّرجيح من غير مُرجِّح فقد عرفْتَ جوازه في حقّ القادر المختار.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اتفق المسلمون على أنه سميع بصر، لكنهم اختلفوا في معناه)

فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري: ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات. وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية:إنهما صفتان زائدتان على العلم.

لنا: أنه تعالى حي، والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر، وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها، فلو لم يكن الله تعالى سميعاً بصيراً كان موصوفاً بضدهما، وضدهما نقص، والنقص على الله تعالى محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اتَّفق المسلمون على أنَّه تعالى[1] سميع بصير، لكنَّهم اختلفوا في معناه..» إلى آخره.

---

(١) ك: «على أنه سبحانه وتعالى».

أقول: اتَّفق العقلاء بأسرهم على أنَّه تعالى سميع بصير لكنَّهم اختلفوا في معنى ذلك، فقالت الفلاسفة والكَعْبِيّ وأبو الحسين البَصْريّ: إن ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات. فعلى هذا يكون السَّمع والبصر عبارتين عن علم خاصّ.

وقال الجمهور من أصحابنا ومن المُعْتَزِلة والكرَّاميّة: إنهما صفتان مغايرتان للعلم زائدتان على الذَّات قائمتان بها.

واحتجَّ أصحابنا على هذا المطلوب / [ص: ٢٠٣أ] بأنْ قالوا: الله تعالى حيّ، والحيّ يصحّ اتِّصافه بالسَّمع والبصر، ينتج: الباري[1] تعالى يصحّ اتِّصافه بالسَّمع والبصر.

أمَّا الصُّغْرَى فقد مرَّ بيانها.

وأمَّا الكُبْرى فلأنَّا متى علمنا في شيء كونه حيّاً فإنَّا نعلم بالضَّرورة عند ذلك أنَّه متى وصل إليه المسموع والمبصر فإنَّه يصحّ أن يسمعه ويبصره وإن لم يوجد هناك شيء آخر، ومتى لم يكن حياً استحال أن يدرك المسموع والمبصر وإن وجد سائر الأشياء. وذلك يقتضي كون الحيِّيّة عِلة لصحّة المدركية، إذ لو لم تكن عِلة لها لكان الحيّ السَّليم إذا وصل إليه المسموع والمبصر ولم يوجد هناك ما يقتضي الإدراك وجب أن يصير مدركاً لهما، وذلك يقدح فيما علمناه بالضَّرورة.

إذا ثبت هذا فنقول: الله تعالى يصحّ اتِّصافه بالسَّمع والبصر، وكلّ من صحَّ اتِّصافه بصفة وجب أن يكون موصوفاً بتلك الصِّفة أو بضدّها لامتناعِ الخُلُوّ عن الاتِّصاف بأحد الضِّدّين، ينتج: الله تعالى يجب أن يكون موصوفاً بالسَّمع والبصر أو بضدّهما، لكن ضدّ السَّمع هو الصَّمم، وضدّ البصر هو العمى، وهما من باب

---

(١) ش، ك: «الله».

النُّقصان والآفات، وهو على الله (تعالى) محال. ولمّا امتنع كونه تعالى موصوفاً بضدّي السَّمع والبصر تعيّن كونه موصوفاً بالسَّمع والبصر، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

فإن قيل: حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام، فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته كذلك.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قيل: حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا، والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام..» إلى آخره.

أقول[1]: لمّا فرغ من تقرير النُّكتة شرع في إيراد المنوع على مقدّماتها، وقال: لا نسلِّم أن كلّ حيّ يصحّ اتِّصافه بالسَّمع والبصر، وما ذكرتموه من الدَّليل بعد تسليم مقدّماته إنما يدلّ على أن حياتنا مصحّحة للسَّمع والبصر، وحياة الله تعالى مخالفة لحياتنا، والمختلفات لا يجب أن تكون مشتركة في اللوازم والأحكام، فلا يلزم من كون حياتنا مصحّحة للسَّمع والبصر كون حياته تعالى كذلك.

قال الإمام الرازي:

سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يقال: حياته وإن صححت السمع والبصر لكن ماهيته تعالى غير قابلة لهما؟ كما أن الحياة وإن صححت الشهوة والنفرة لكن ماهيته تعالى غير قابلة لهما فامتنع ثبوتهما، فكذلك هاهنا.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: حياته وإن صحّحت السَّمع والبصر، لكن ماهِيَّته غير قابلة لهما..» إلى آخره.

---

(١) ك: «قال»!

أقول: هذا هو المنع الأوَّل، لكن ذكر له مستنداً آخر، وقال: لا نسلِّم أن كلّ حيّ يصحّ اتِّصافه بالسَّمع والبصر، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان ماهِيّة كلّ حيّ قابلة للسَّمع والبصر، وهو ممنوعٌ، فيجوز أن تكون حياة الله تعالى وإن صحّحت السَّمع والبصر لكن تكون ماهِيَّته تعالى غير قابلة لهما، كما أن الحَياة من حيث هي حياة مصحّحة / [ص: ٢٠٣ب] للشهوة والنفرة، لكن ماهِيَّته تعالى غير قابلة لهما، فلِمَ لا يجوز مثله ها هنا؟

قال الإمام الرازي:

سلمنا أن ذاته تعالى قابلة لهما، لكن لم لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفاً على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى؟ وهذا هو قول الفلاسفة، فإن عندهم إبصار الشيء مشروط بانطباع صورة صغيرة مشابهة لذلك المرئي في الرطوبة الجليدية، وإذا كان ذلك في حق الله تعالى ممتنعاً لا جرم لم تثبت الصحة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «سلَّمنا أن ذاته قابلة لهما، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفاً على شرط ممتنع التّحقّق في ذاتِ الله تعالى..» إلى آخره.

أقول: هذا أيضاً هو المنع الأوَّل بعينه، لكن ذكر له مستنداً مغايراً للمذكورين قبلُ.

توجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن الحَياة من حيث هي[1] حياة مصحّحة للسَّمع والبصر، وما ذكرتموه من الدَّليل بتقدير تسليم دلالته عليه إنما يدلّ بالنِّسْبة إلى حياتنا، وأمَّا بالنِّسْبة إلى حياة الله تعالى فغير معلوم دلالته [عليه] لجواز أن يكون حصول السَّمع والبصر موقوفاً على شرطٍ ممتنعٍ[2] التّحقّق في ذاتِ الله تعالى. وهذا

---

(١) ك: «هو».

(٢) ك: «على شرطٍ هو ممتنعٌ».

هو قول الفلاسفة فإنَّ عندهم سماع الأصوات مشروط بوصول الهواء الحاصل للصَّوت إلى الصِّماخ، والإبصار مشروط بانطباع صورة صغيرة مشابهة للمبصَر[1] في الرُّطوبة الجليدية، وإذا كان ذلك في حقّ الله تعالى محالاً لا جَرَمَ لم يثبت كون الحَياة من حيث هي حياة مصحّحة للسَّمع والبصر.

قال الإمام الرازي:

سلمنا حصول الصحة، لكن لم قلت إن القابل للصفة يستحيل خلوه عنها وعن ضدها معاً؟ وقد تقدم تقريره.

سلمنا ذلك، لكن ما المعنيُّ بالنقص؟ ثم لِمَ قلت: بأن النقص على الله تعالى محال؟ فإن رجعوا فيه إلى الإجماع صارت الدلالة سمعية، وإذا كان الدليل على حقية الإجماع هو الآية، والآيات الدالة على السمعية والبصرية أظهر دلالة من الآيات الدالة على صحة الإجماع، كان الرجوع في هذه المسألة إلى التمسك بالآية أولى.

فالمعتمد التمسك بالآيات، ولا شك أن لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم، بل مجازٌ فيه، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند قيام المعارض، وحينئذ يصير الخصم محتاجاً إلى إقامة الدلالة على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر.

ومن الأصحاب من قال: السميع والبصير أكمل ممن ليس بسميع ولا بصير، والواحد منا سميع بصير، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منا أكمل من الله تعالى، وهو محال.

وهذا ضعيف، لأن لقائل أن يقول: الماشي أكمل ممن لا يمشي، والحسن الوجه أكمل من قبيح الوجه، والواحد منا موصوف به، فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً به لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى.

---

(١) ك: «للبصر».

فإن قلت: المشي صفة كمال في الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فلا يتصور ثبوته في حقه.

قلتُ: فلم قلت إن السمع والبصر ليسا من صفات الأجسام؟ وحينئذ يعود البحث المذكور.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «سلَّمنا حصول الصِّحّة، لكن لِمَ قلتم بأنَّ القابل للصحة[1] يستحيل خُلُوّه عنها وعن ضدّها؟ وقد تقدّم تقريره».

أقول: ولَئِن سلَّمنا صحّة صُغْرَى القياس الأوَّل، ولكن لا نسلِّم صحّة كُبْرى القياس الثَّاني.

قوله: «لامتناعِ الخُلُوّ عن الاتِّصاف بأحد الضِّدّين».

قلنا: لا نسلِّم، وقد مرَّ عدم لزوم ذلك، ونزيده ها هنا ونقول: إن أردتم بضدّ الصِّفة عدمها كان معنى هذا الكلام: أن كلّ من صحّ اتِّصافه بصفة فإمَّا أن يكون موصوفاً بها وإما أن لا يكون موصوفاً بها، وهو حقّ، لكن لا نسلِّم أن عدم اتِّصافه بهذه الصِّفة محال، فإنَّ هذا عين المتنازع.

وإن أردتم بضدّ الصِّفة معنًى وجوديّاً منافياً لتلك الصِّفة على مثال المنافاة بين السَّواد والبياض فلا نسلِّم أن للسَّمع والبصر ضدّين بهذا المعنى، وإنَّما يكون لهما ضدّان بهذا المعنى إن لو كان الصَّمم والعمى أمرين وجوديّين، وهو ممنوعٌ، ولِمَ[2] لا يجوز أنْ يُقالَ: الصَّمم عبارة عن عدم السَّمع عمَّا من شأنه أن يكون سميعاً، والعمى (عبارة) عن عدم البصر عمَّا من شأنه أن يكون بصيراً؟ وعلى هذا التّقدير يكون

(١) ش، ك: «للصفة».

(٢) ك: «فلم».

التّقابل بين السَّمع والصَّمم وبين البصر والعمى تقابل العدم /[ص: ٢٠٤أ] والملكة على ما ذهب إليه الفلاسفة.

وبالجملة أنتم في هذا المقام تحتاجون إلى بيان أن الصَّمم والعمى أمران وجوديّان حتى يتمّ ما ذكرتم من الدَّليل. ومن احْتَجَّ على كونهما وجوديّين بأنْ قال: «ليس جعل أحدهما عدماً للآخر أولى من العكس». فقد زعم ما ليس بحق، لأنَّه إن أراد بعدم هذه الأولويّة عدمها بالنِّسْبة إلى أذهاننا وعقولنا فهو حقّ، لكن لا ينفعه لأنه لا ينتج إلّا توقّفنا في ذلك. وإن أراد به عدمها في نفس الأمر (فهو ممنوع، فلعل[1] أحدهما بعدم الآخر أولى من العكس في نفس الأمر) وإن كنا لا نعرفه.

وباقي الكلام إلى قوله: «ومن الأصحاب» ظاهر.

واعلم أن بعض أصحابنا -والإمام الغزاليّ من جملتهم- استدلّوا على هذا المطلوب بأنْ قالوا: السميع والبصير أكمل ممّن ليس بسميع وبصير، والواحد[2] منا سميع وبصير، فلو لم يكن الله تعالى سميعاً وبصيراً لزم أنْ يكونَ الواحدُ منّا أكملَ[3] من الله تعالى، وهو محال.

وإيراد هذا الدَّليل بالمناهج المنطقيّة إنما يتمّ بقياسين اقترانيين هكذا:

الواحد منا سميع وبصير.

وكلّ سميع وبصير فهو أكمل من كلّ من ليس بسميعٍ وبصيرٍ.

ينتج: إن الواحد منا أكمل من كلّ من ليس بسميع وبصير.

ويلزم من صدق هذه المقدّمة أن يكون الله تعالى سميعاً [وبصيراً]، إذ لو لم يكن كذلك انتظم قياس آخر، هكذا:

---

(١) ش: «ولعل».

(٢) ك: «فالواحد».

(٣) ك: «لزم أنّ الواحدَ منّا أكملُ».

الله تعالى ليس بسميع وبصير.

وكلّ من ليس بسميع وبصير فالواحد منا أكمل منه.

ينتج: الواحد[1] منا أكمل من الله تعالى، وإنَّهُ محالٌ.

والخلل فيه كذب كُبْرى القياس الأول، فإنَّا لا نسلِّم أن كلّ سميع وبصير أكمل من كلّ من ليس بسميع وبصير، وإنَّما يصدق ذلك إن لو لم يكن السَّمع والبصر من صفات الأجسام، وهو ممنوعٌ.

والإمام أبطل هذا الدَّليل بنقض إجمالي بأنْ قال: لو صحّ ما ذكرتم من الدَّليل لزم أن يكون الله [تعالى] ماشياً حسن الوجه. لأنَّا نقول: الماشي أكمل ممن لا يمشي، والحسن الوجه أكمل من قبيح الوجه، والواحد منا موصوف بهما، فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً بهما لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى، وإنَّهُ محالٌ. وردّه إلى الصُّورة القياسيّة على الوجه الذي عرفتَه، ولمّا كان ذلك باطلاً فكذا ما ذكرتموه.

قوله: «فإنْ قلت: /[ص: ٢٠٤ب] هذا صفة كمال في الأجسام، والله تعالى ليس بجسم ولا يتصوّر ثبوته في حقّه» إشارة إلى منع كُبْرى القياس الأوَّل وهو قوله: «وكلّ من كان ماشياً وحسن الوجه فهو أكمل من كلّ من ليس بماشٍ وحسن الوجه»، وإنَّما يصدق ذلك إن لو لم يكن المشي وحسن الوجه من صفات الكمال بالنِّسْبة إلى الأجسام فقط، وهو ممنوعٌ.

قوله: «قلت: فلِمَ قلتم بأنَّ السَّمع والبصر ليس من صفات الأجسام»؟ إشارة إلى أن هذا المنع مشترك، لأنَّا نترك هذا النَّقض حينئذٍ ونقول: لا نسلِّم أن كلّ سميع وبصير فهو أكمل من كلّ من ليس بسميع وبصير، وإنَّما يلزم ذلك إن لو يكن السَّمع والبصر من صفات الأجسام، وهو ممنوعٌ، وما الدَّليل عليه؟ وهو المنع الذي ذكرناه قبل، وكلّ ما يذكرونه في جواب هذا المنع فهو بعينه جوابنا عمَّا ذكرتم من المنع.

---

(١) ص: «ينتج: فالواحد».

قوله: «وحينئذٍ يعود البحث المذكور» إشارة إلى المذكور قبل هذا الدَّليل من النُّقصان والكمال، والرجوع فيه إلى الإجماع وغير ذلك ممَّا ذكره.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اتفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى ولكنهم اختلفوا في معناه)

فزعمت المعتزلة أن معناه كونه تعالى موجداً لأصوات دالةٍ على معان مخصوصة في أجسام مخصوصة. واعلم أنا لا ننازعهم في المعنى، لأنا نعتقد أن جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى، ونسلم أن خلق الأصوات في الأجسام الجمادية والحيوانية جائز، فإذا ثبت ذلك فقد ساعدناهم على المعنى. وبقي ههنا النزاع في أن اسم المتكلم هل وضع في اللغة لهذا المعنى أم لا؟وهذا البحث لغوي لا حَظَّ للعقل فيه البتة، والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه.

أما أصحابنا فقد اتفقوا على أن الله تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات، بل زعموا أنه متكلم بكلام النفس، والمعتزلة ينكرون هذه الماهية، وبتقدير الاعتراف بها ينكرون اتصاف ذات الباري تعالى بها، وبتقدير ذلك ينكرون كونها قديمة، وبتقدير ذلك ينكرون كونها واحدة. فالحاصل أن الذي ذهبوا إليه فنحن من القائلين به، إلا أنا أثبتنا أمراً آخر، وهم ينازعوننا في الماهية والوجود والقدم والوحدة، فهذه مقدمة لا بد من معرفتها للخائض في هذه المسألة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اتَّفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلّم على الله تعالى لكنَّهم اختلفوا في معناه..» إلى آخره.

أقول: قبل الخوض في هذه المسألة لا بُدَّ من تلخيص محلّ النِّزاع، فنقول: أجمع المسلمون على وجوب إطلاق لفظ المتكلّم على الله تعالى، لكنَّهم اختلفوا في معنى ذلك.

فزعمت المُعْتَزِلة أن المعنى بكونه متكلّماً كونه تعالى موجداً وخالقاً لأصوات دَالة على معانٍ مخصوصة في أجسام مخصوصة.

وأمَّا نحن فنزعم أن كلام الله تعالى صفة حقيقيّة مغايرة لهذه الحروف والأصوات، وأن ذاته تعالى موصوفة بتلك الصِّفة.

وفي التّحقيق ليس بيننا وبينهم نزاع في كونه متكلّماً بالمعنى الذي ذكروه، لأنَّ النِّزَاع بيننا وبينهم إمَّا أن يقع في المعنى أو في اللفظ، فإنْ كان في المعنى فإمَّا أن يقع في الصِّحّة أو في الوقوع.

أمَّا النِّزَاع في الصِّحّة فغير ممكن لاتِّفاقنا على أنَّه تعالى يصحّ منه إيجاد الحروف والأصوات.

وأمَّا في الوقوع فغير ممكن أيضاً لأنَّه تعالى موجد لجميع أفعال العباد، ومن جملتها هذه الحروف والأصوات، فلا يمكننا إنَّكار كونه موجداً لها.

وإذا ثبت هذا ظهر أن النِّزَاع بيننا / [ص: ٢٠٥أ] وبينهم ليس إلّا في اللفظ، وهو أن اسم المتكلّم هل وضع في اللُّغة لهذا المعنى أم لا؟ وذلك بحث لغوي لا حظَّ للعقل فيه، والمتكلّمون من الفريقين طوّلوا فيه ولا فائدة فيه، بل الرجوع في أمثال هذه إنما يكون إلى الأدباء.

وأمَّا كونه متكلّماً بالمعنى الذي ذهبنا إليه وهو أنَّه متكلّم بكلام النَّفس -أي: كلامه صفة حقيقيّة قائمة بذاته- فالمُعْتَزِلة ينكرون هذه الماهِيّة غاية الإنَّكار، وبتقدير الاعتراف بها ينكرون اتِّصاف ذات الله تعالى بها، وبتقدير اعتراف اتصاف ذات الله تعالى بها ينكرون كونها قديمة، وبتقدير الاعتراف بكونها قديمة ينكرون كونها واحدة. فالحاصل أن الذي ذهبوا إليه فنحن من القائلين[1] به، والذي ذهبنا إليه أنهم ينازعوننا في ماهِيَّته ووجوده وقدمه ووحدته.

---

(١) ك: «فنحن القائلون».

قال الإمام الرازي:

واحتج الأصحاب على كونه تعالى متكلماً بأمور:

أحدها: أنه تعالى حي، والحي يصح اتصافه بالكلام، فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً بالكلام لكان موصوفاً بضده، وهو نقص، وهو على الله تعالى محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجَّ الأصحاب على كونه متكلّماً بأمور: أحدها: أنَّه تعالى حيّ، والحيّ يصحّ اتِّصافه بالكلام..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا الدَّليل على الوجه الذي قرّرنا به الدَّليل المذكور للأصحاب على كونه [تعالى] سميعاً (و)بصيراً من غير فرق.

قال الإمام الرازي:

قالت المعتزلة: التصديق مسبوق بالتصور، فما ماهية هذا الكلام؟ فإن الذي نجده من أنفسنا ليس إلا هذه الحروف والأصوات أو تخيل هذه الحروف والأصوات، وأنتم لا تثبتونها لله تعالى.

فإن قلت: أعني بالأمر طلب الفعل، قلت: لم لا يجوز أن يكون ذلك الطلب هو الإرادة؟ وأنتم حيث حاولتم الفرق بينه وبين الإرادة قلتم: الله تعالى قد يأمر بما لا يريد. لكن هذا الفرق إنما يثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلماً، وذلك يتوقف على تصور ماهية الكلام، فلو توقف تصور ماهية الكلام عليه لزم الدور.

وإن نزلنا عن هذا المقام، لكن لِمَ قلتم إنه يصح اتصاف ذات الله تعالى به؟ وتقريره بالوجوه الثلاثة المذكورة في مسألة السمع والبصر.

سلمنا أنه يصح اتصافه به، لكن لم قلتم إن ضده نقص وآفة؟ بل الذي نعده نقصاً وآفة في العرف هو العجز عن التلفظ بالحروف، وأما ضد المعنى الذي ذكرتموه

فلِمَ قلتم إنه نقص؟ بل لو قيل: إن ذلك المعنى هو النقص لكان أقرب، فإن ثبوت الأمر والنهي من غير حضور المخاطب سفه، وهو نقص. وبقية الأسئلة هي التي تقدمت في المسألة السابقة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قالت المُعْتَزِلة: التَّصديق مسبوق بالتّصوّر..» إلى آخره.

أقول: قالت المُعْتَزِلة: قولكم: «إنَّهُ تعالى متكلم» إنما يفهم معناه بعد فهم ماهِيّة الكلام، ضرورةَ أن التَّصديق -أي: الحكم بثبوت شيء لشيء- مسبوق بتصوّر كلّ واحد من ذينك الشَيْئَيْنِ، لكنَّا لا نفهم من الكلام إلّا هذه الحروف والأصوات أو تخيّل هذه الحروف والأصوات، وأنتم لا تثبتون ذلك لله تعالى، فما تعنون به؟

قوله: «فإنْ قلت: أعني بالأمر طلب الفعل» إشارة منه إلى تعيين ماهِيّة الكلام، وتقريره أن نقول: لا شَكَّ أن الإنسان إذا أراد أن يقول: «اسقني الماء» فإنَّه قبل أن يتلفّظ بهذا اللفظ يجد في نفسه اقتضاءً وطلباً لذلك الفعل، وماهِيَّته مغايرة لذلك اللفظ لعدم اختلافها باختلاف الأمكنة والأزمنة واختلاف اللفظ باختلافها. ولِأنَّ العقلاء يعلمون بالضَّرورة أن قول القائل: «افعل» دليل على الطلب القائم بالقلب، والدَّليل مغاير للمدلول. ولِأنَّ كون اللفظ أمراً وخبراً يتوقّف على اصطلاح /[ص: ٢٠٥ب] النَّاس عليه، وكون المعنى القائم بالقلب طلباً لا يتوقّف عليه لأنَّه أمر حقيقيّ ذاتِيّ. ولِأنَّ قولنا: «ضَرَبَ»«يضرب» إخبار، وقولنا: «اضرب» و«لا تضرب» أمر ونهي، فلو أن الواضعين قلبوا الأمر لكان ذلك ممكناً جائزاً، ولو قالوا: إن حَقِيقة الطلب يمكن أن تنقلب خبراً، وحَقِيقة الخبر طلباً لكان ذلك محالاً.

إذا عرفْتَ هذا فنقول: نعني بالأمر والنهي، ذلك الطلب الذي يجده الإنسان من نفسه قبل صدور الألفاظ الدَّالة عليه.

قوله: «قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الطلب هو الإرادة»؟

توجيهه أنْ يُقالَ: سلَّمنا مغايرة ذلك الطلب لما دلَّ عليه من اللفظ، لكن لِمَ قلتم بأنَّه معنى مغاير للإرادة؟

قوله: «وأنتم حيث حاولتم الفرق بينها[1] وبين الإرادة قلتم: الله تعالى قد يأمر بما لا يريد» إشارة إلى الدَّليل الدَّالّ على أن ما ذكرنا من المعنى مغاير للإرادة، وتقريره أنْ يُقالَ: إنَّهُ تعالى أمر الكافر بالإيمان مع علمه بأنَّه لا يؤمن، ويمتنع أنْ يُقالَ: إنَّهُ مريد للإيمان منه لأنَّه تعالى عالم بأنَّ خلاف معلومه ممتنع الوقوع، فكل ما كان ممتنع الوقوع لا يكون مراد الوقوع. فلمّا تحقّق الأمر والطلب مع عدم الإرادة علمنا أن ماهِيّة هذا الطلب مغايرة لماهِيّة الإرادة.

(و)قوله: «لكن هذا الفرق إنما يثبت بعد كونه تعالى متكلّما..» إلى آخره، إشارة إلى القدح في هذا الدَّليل، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أنَّه تعالى أمر الكافر بالإيمان، وإنَّما يكون آمراً له إن لو كان متكلّماً، وإنَّما يكون متكلّماً إن لو أمكن أن يكون له كلام، وإنَّا[2] إلى الآن ما فهمنا من الكلام إلّا الحروف والأصوات والإرادة، وأنتم تدَّعون مغايرته لهذه الأمور، فإذن ثبوت كونه متكلّماً موقوف على تصوّر ماهِيّة الكلام، فلو بيَّنتم تصوّر ماهِيّة الكلام على كونه متكلّماً لَزِمَ الدَّوْرُ، وإنَّهُ محالٌ. وكلامه بعد هذا إلى الوجه الثَّاني ظاهر.

وقوله: «وبقية الأسئلة ما تقدّمت» إشارة إلى ما ذكره في مسألة السَّمع والبصر.

قال الإمام الرازي:

وثانيها: قالوا: لما علمنا أن أفعال الله تعالى يجوز عليها التقديم والتأخير، لا جرم أسندناها إلى مرجح وهو الإرادة، فكذلك رأينا أفعال العباد مترددة بين الحظر

---

(١) ك: «بينهما».

(٢) ش، ك: «فإنّا».

والإباحة والندب والوجوب، فاختصاصها بهذه الأحكام يستدعي مخصصاً، وليس ذلك هو الإرادة، لأن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد، وبالعكس، فلا بد من صفة أخرى وهي الكلام.

وهذا أيضاً ضعيف، لأنا نقول: لم لا يجوز أن يكون معنى الوجوب والحظر هو أن الله تعالى عَرَّفَ المكلف أنه يريد عقاب من يترك الفعل الفلاني في الآخرة، أو يريد إيصال الثواب إليه في الآخرة؟ وهذا القدر مما لا حاجة إلى إثبات الكلام فيه. فإن ادعيت أمراً وراء ذلك فهو ممنوع.

وثالثها: أن الله تعالى ملك مطاع، والمطاع هو الذي له الأمر والنهي. وهو ضعيف جداً، لأنهم إن عنوا بالمطاع نفوذ قدرته ومشيئته في المخلوقات فهو مسلم، وإن عنوا به أن له أمراً ونهياً فهو أول المسألة.

ورابعها: إجماع المسلمين على كونه متكلماً. وهو ضعيف جداً، لما بينا أن الإجماع ليس إلا على اللفظ، أما في المعنى الذي يقول به أصحابنا فهو غير مجمع عليه، بل لم يقل به أحد إلا أصحابنا.

والمعتمد قوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾.

فإن قيل: اسم الكلام موضوع في اللغة لهذه الألفاظ، وأنتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفاً بالكلام بهذا المعنى، فقد صرفتم اللفظ عن ظاهره، وإذا كان كذلك لم يكن صرفه إلى المعنى الذي ذكرتموه أولى من صرفه إلى معنى آخر، وهو الأمر الذي عرّف الله تعالى ما يفعل بالمكلفين في الآخرة من الثواب والعقاب.

ثم إن نزلنا عنه لكنه إثبات الكلام بالكلام، وإثبات الشيء بنفسه باطل.

الجواب: أن صرفه إلى هذا المعنى أولى لقول الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جُعل اللسان على الفؤاد دليلا

والجواب عن الثاني: أنه إثبات كلام الله تعالى بإخبار الرسول ﷺ، والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه تعالى متكلماً، لأنا مهما علمنا أنه لا يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب علمنا صدقه، سواء علمنا كلام الله تعالى أو لم نعلمه.

فهذا منتهى القول في هذه المسألة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثانيها: قالوا: لما رأينا أن أفعال الله تعالى يجوز عليها التَّقدُّم والتّأخّر، لا جَرَمَ أسندناها إلى مُرجِّح، وهو الإرادة..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الوجه أنْ يُقالَ: لو صحَّ ما ذكرتم من الدَّليل على إثبات كونه [تعالى] مريداً بإرادة قائمة بذاته لزم أن يكون أيضاً متكلّماً بكلام النَّفس، لكن المقدّم حقّ، فالتَّالي مثله.

بيان الشَّرطيّة: /[ص: ٢٠٦أ] أنَّا لمّا رأينا أن أفعال الله تعالى يجوز عليها التَّقدُّم والتّأخّر بحسب الأزمنة وقد وقعت في زمان معيّن، ووقوعها في تلك الأزمنة المخصوصة لا بُدَّ أن يكون مستنداً إلى مخصّص ومُرجِّح فأسندناها إلى الإرادة. فكذلك أفعال العباد يجوز أن تكون واجبة ومباحة وحراماً، ثم إنَّا نرى بعضها موصوفاً بالحظر وبعضها بالإباحة وبعضها بالوجوب، فلا بُدَّ من مخصّص ومُرجِّح يخصّص ويرجّح ذلك البعض بتلك الصِّفة المعيّنة، ولا يجوز أن يكون ذلك هو الإرادة، لأنَّ الله تعالى قد يأمر بما لا يريد ويريد ما[1] لا يأمر، فلا بُدَّ من صفة أخرى غير الإرادة، وذلك هو الكلام.

وأمَّا حقيّة المقدّم فلما مرّ بيانه[2].

وقوله: «وهذا أيضاً ضعيف..» إلى آخره، إشارة إلى منعٍ مع ذكر المستند.

---

(١) ص، ك: «بما».

(٢) ك: «فلما ذكرناه».

وتوجيهه أنْ يُقالَ: لِمَ قلتم بأنَّ أفعال العباد إذا كانت متردّدة بين الحظر والإباحة والوجوب وكان بعضها موصوفاً بالحظر والبعض بالإباحة والبعض بالوجوب لا بُدَّ من صفة مخصّصة لها بتلك الصِّفات وهي الكلام؟ وإنَّما يلزم ذلك إن لو لم يكن معنى الوجوب هو أن الله تعالى عرّف المكلَّف أنَّه يريد عقاب من يترك الفعل الفلاني في الآخرة، ومعنى الحظر هو أن الله تعالى عرّف المكلَّف أنَّه يريد عقاب من فعل الفعل الفلاني، ومعنى الإباحة (هو) أنه عرَّف المكلَّف أنَّه يريد أن لا يثيبه على فعل الفعل الفلاني وأن لا يعاقبه على تركه. وهو ممنوعٌ، بل معنى الوجوب والحظر والإباحة ما ذكرناه، وإذا كان كذلك لا حاجة لنا إلى إثبات صفة زائدة، وهي الكلام.

وباقي المسألة ظاهر، إلّا قوله: «والجواب عن الثَّاني أنَّه إثبات كلام الله تعالى بإخبار الرَّسول عليه السلام ..» إلى آخره، وتقريره أنْ يُقالَ: العلم بصدق الرَّسول عليه السلام لا يتوقّف على العلم بكونه [تعالى] متكلّماً، لأنَّا لمّا رأينا ظهور المعجزات على يد من ادَّعَى النُّبوّة وعلمنا أن الكاذب لا يجوز ظهور المعجزة على يده حصل لنا علم يقينيّ بأنَّ المدَّعِي للنُّبوّة صادق سواءٌ علمنا أنَّه تعالى متكلّم أو لم نعلمه، وكلّ مقدّمة لا يتوقّف العلم بصدق الرَّسول عليه السلام على إثباتها يجوز إثباتها بقول النَّبيّ عليه السلام، فإذن: إثبات كونه تعالى متكلّماً بهذا الكلام يجوز بإخبار الرَّسول (عليه السلام) عن كونه (تعالى) متكلّماً[1]، /[ص: ٢٠٦ب] وإذا كان كذلك فنحن نثبت كونه متكلّماً بهذا الكلام بإخبار الرَّسول عليه السلام عنه، وحينئذٍ لا يكون ذلك إثباتاً للكلام بالكلام، فسقط ما ذكرتم.

فالحاصل أنَّا نتمسّك بالآية المذكورة بواسطة إخبار الرَّسول (عليه السلام) عن كونه[2] متكلّماً (بها).

---

(١) ك: «متكلماً به».

(٢) ك: «عن كونه تعالى».

قال الإمام الرازي:

(مسألة: ذهب أبو الحسن الأشعري وأتباعه إلى أن الله تعالى باق ببقاء يقوم به، وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى نفيه، وهو الحق).

لنا: المعقول من البقاء صفة تقتضي ترجيح[1] الوجود على العدم، وهذا إنما يعقل في حق ممكن الوجود، فواجب الوجود لذاته يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه معللاً بمعنى.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ذهب (الشيخ) أبو الحسن الأَشْعَريّ وأتباعه إلى أن الله تعالى باقٍ ببقاء يقوم به، وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى نفيه، وهو الحقّ».

أقول: ذهب الشَّيخ أبو الحسن الأَشْعَريّ وأتباعه إلى[2] أن البقاء صفة قائمة بذات الباري وهو باقٍ بتلك الصِّفة. وذهب القاضي وإمام الحرمين وجمهور المُعْتَزِلة إلى نفي تلك الصِّفة عنه[3]. وهو اختيار الإمام والإمام ضياء الدِّين [وهو] شيخ الإمام[4] ووالدُه، كان يثبتها في الشَّاهد وينفيها في الغائب، وإليه ذهب الكَعْبِيّ.

واحتجَّ الإمام على إبطال مذهب الشَّيخ أبي الحسن الأَشْعَريّ بأنْ قال: المعقول من البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم في الزَّمان الثَّاني، والبقاء على هذا التفسير استحال إثباته لله (تعالى) لاستحالة العدم عليه في الزمان الثاني، نعم ذلك إنما يتصوّر في حقّ ممكن الوجود والعدم، وإذا كان كذلك استحال أن

---

(١) لعلَّها: ترجُّح.
(٢) ك: «على».
(٣) ك: «عنه تعالى».
(٤) ك: «شيخ الإسلام».

يكون رجحان وجود واجب الوجود لذاته على عدمه معلَّلاً بالمعنى، أي: بصفة قائمة به[1].

قال الإمام الرازي:

وأيضاً فذلك البقاء لا شك أنه باق، فإن كان باقياً ببقاء آخر لزم إما التسلسل وإما الدور، وإن كان باقياً ببقاء الذات التي فرضناها باقية بذلك البقاء لزم الدور، وإن كان باقياً بنفسه وبكون الذات باقية مفتقرة إليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتاً، وهو محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأيضاً فذلك البقاء لا شَكَّ أَنَّه باقٍ..» إلى آخره.

أقول: هذا إشارة إلى وجه آخر في إبطال هذا المذهب، وتقريره أنْ يُقال: لو كان الله تعالى باقياً ببقاء يقوم بذاته فذلك البقاء إمَّا أن يكون باقياً، أو لم يكن. والثَّاني محال، لأنَّ ما لا يكون باقياً استحال أن يكون موجباً لبقاء غيره. والأوَّل أيضاً محال، لأنَّ بقاءه إمَّا أن يكون ببقاء آخر أو ببقاء الذَّات التي[2] فرضناها باقية به أو بنفسه. فإنْ كان الأوَّل لَزِمَ الدَّوْرُ إن كان ذلك البقاء الآخر بالبقاء الأوَّل، والتَّسلسُل إن كان باقياً ببقاء آخر، وكلاهما محالان. وإن كان الثَّاني لَزِمَ الدَّوْرُ، وهو ظاهر. وإن كان الثَّالث فحينئذٍ يكون ذلك البقاء باقياً بنفسه، والذَّات باقية مفتقرة إليه، وحينئذٍ

---

(١) علّق هنا في حاشية ص: «أقول: لم لا يجوز أن يكون معناه أنه صفة توجب استمرار الوجود ودوامه في الزمان الثاني والثالث إلى غير النهاية؟ لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بدّ له من دليل. عبد الرحمن الخالدي».

(٢) ك: «الذي».

تنقلب الذَّات صفة والصِّفة ذاتاً، لأَنَّه لا معنى للذَّاتِ والصِّفة إلّا ما هذا شأنهما، وإنه[1] محال.

ولقائلٍ أن يمنع الحصر لجواز أن يكون بقاء البقاء معلَّلاً بالذَّات الباقية به.

قال الإمام الرازي:

وأما في الشاهد فليس بمعنى أيضاً، لأن شرط حصوله في الجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني، فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان الثاني إليه لزم الدور.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وأمَّا في الشَّاهد فليس بمعنىً أيضاً..» إلى آخره.

أقول: هذا إشارة إلى إبطال مذهب / [ص: ٢٠٧أ] والده والكَعْبِيّ، وتقريره أنْ يُقالَ: حصول الجوهر في الزَّمان الثَّاني في الشَّاهد ليس أيضاً معلَّلاً بمعنىً قائمٍ به وهو البقاء، لأَنَّه لو كان كذلك لَزِمَ الدَّوْرُ، لأنَّ حصول البقاء في الجوهر موقوف على حصوله في الزَّمان الثَّاني، فلو كان حصوله في الزَّمان الثَّاني موقوفاً عليه لكان دوراً صريحاً، وإنَّهُ محالٌ.

قال الإمام الرازي:

ولقائل أن يقول: البقاء نفس حصول الجوهر في الزمان الثاني، لا أنه أمر موقوف عليه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولقائلٍ أن يقول: البقاء نفس حصول الجوهر في الزَّمان الثَّاني لا أَنَّه موقوف عليه».

---

(١) ش، ك: «وهو».

أقول: هذا إشارة إلى منع لزوم الدَّوْر حينئذٍ مع ذكر المستند، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن حصول الجوهر في الزَّمان الثَّاني لو كان معلَّلاً بالبقاء لَزِمَ الدَّوْرُ.

قولكم: «لأنَّ حصول البقاء في الجوهر يتوقّف على حصول الجوهر في الزَّمان الثَّاني».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّ البقاء عندنا نفس حصول الجوهر في الزَّمان الثَّاني لا أنَّه موقوف عليه، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

وجوابه: أن نفس الحصول في الزمان ليس صفة زائدة، وإلا لزم التسلسل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وجوابه: أن نفس الحصول في الزَّمان الثَّاني ليس صفة وإلَّا لزم التَّسلسُل».

أقول: توجيه هذا الجواب أنْ يُقالَ: لو كان حصول الجوهر في الزَّمان الثَّاني معلَّلاً بالبقاء فالبقاء لا يخلو: إمَّا أن يكون نفس حصول الجوهر في الزَّمان الثَّاني أو مغايراً له.

والأوَّل محال، لأنَّ حصول الجوهر[1] في الزَّمان الثَّاني ليس صفة ثبوتيّة، لأنَّه لو كان صفة ثبوتيّة لكان لها أيضاً حصول في الزَّمان الثَّاني، والكلام فيه كما في الأوَّل، ويلزم التَّسلسُل. وإذا كان كذلك لم يكن البقاء صفة ثبوتيّة، وأنتم لا تقولون به. ولأنَّه حينئذٍ يلزم تعليل الشَّيء بنفسه، وإنَّهُ محالٌ.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ حصوله في الجوهر يتوقّف على الجوهر في الزَّمان الثَّاني، فلو كان حصول الجوهر في الزَّمان الثَّاني موقوفاً عليه لَزِمَ الدَّوْرُ.

---

(١) ك: «لأن الحصول في الجوهر».

قال الإمام الرازي:

احتجوا بأن الذات لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية، فوجب أن يكون البقاء زائداً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأنَّ الذَّات لم تكن باقية حال الحدوث، ثم صارت باقية، فوجب أن يكون البقاء زائداً».

أقول: احْتَجّوا على أن البقاء صفة وجوديّة زائدة على ذات الباقي في الشَّاهد بأنْ قالوا بأنَّ الذَّات لم تكن باقية حال الحدوث، لأنَّ البقاء عبارة عن حصول الذَّات في الزَّمان الثَّاني أو مشروط به، وذلك حال الحدوث محال، ثم صارت باقية بعد ذلك، / [ص: ٢٠٧ب] وتبدُّل إحدى الحالتين بالأخرى يستدعي ثبوت إحداهما، ولا شَكَّ أن عدم البقاء ليس وصفاً ثبوتيّاً، فتعيّن أن يكون البقاء وصفاً ثبوتيّاً زائداً على الذَّات، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

والجواب: بأنه معارض بأن الذات كانت حادثة زمان الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة، فيلزم أن يكون الحدوث صفة زائدة، وهو محال على ما تقدم.

فإن قلت: الحدوث نفس حصوله في الزمان الأول.

قلت: البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني.

وبالله التوفيق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: أنَّه معارض بأنَّ الذَّات كانت حادثة زمان الحدوث..» إلى آخره.

أقول: هذا نقض إجمالي على ما ذكروه من الدَّليل، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لو صحّ ما ذكرتم من الدَّليل لزم أن يكون الحدوث صفة ثبوتيّة زائدة على الذَّات.

لأنَّا نقول: الذَّات كانت حادثة حال الحدوث، ثم حال البقاء ما بقيت حادثة، وتبدل إحدى الحالتين بالأخرى يستدعي ثبوت إحداهما، ولا شَكَّ أن عدم بقائها حادثة ليس وصفاً ثبوتيّاً، فتعيّن أن يكون حدوثها صفة ثبوتيّة زائدة، فالحدوث أمر ثبوتيّ زائد، وقد بيَّنَّا إبطاله، ولمّا بطل هذا فكذا ما ذكرتموه.

والتّحقيق أن يمنع المقدّمة القائلة بأنَّ تبدل إحدى الحالتين بالأخرى يستدعي ثبوت إحداهما، ويجعل ما ذكره في المعارضة مستنداً للمنع.

وقوله: «فإنْ قلت: الحدوث نفس حصوله في الزَّمان الأوَّل» إشارة إلى منعٍ مع ذكر المستند، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن تبدل إحدى الحالتين بالأخرى يستدعي كون إحداهما[1] ثبوتيّاً زائداً على الذَّات، بل غايته بعد تسليم ما فيه يستدعي ثبوت إحداهما، ونحن نسلِّم أن الحدوث صفة ثبوتيّة لكنَّه نفس حصول الجوهر في الزَّمان الأوَّل، وهو ليس أمراً زائداً على ذات الجوهر، وإلّا لَكان له حصول آخر، ولزم التَّسلسُل.

قوله: «قلت: البقاء نفس حصوله في الزَّمان الثَّاني» إشارة منه إلى أن ما ذكرتموه يتوجّه على ما ذكرتم من الدَّليل على أن البقاء صفة ثبوتية زائدة على الذَّات، فنحن نورده عليكم، فجوابكم عنه يكون بعينه جوابنا عمَّا ذكرتم.

والإنصاف أن الكلام المذكور في هذه المسألة مخبَّط[2] من الطَّرَفين.

---

(١) ش: «أحدهما».

(٢) ش: «يخبط».

قال الإمام الرازي:

(مسألة: مذهب أكثر المسلمين أنه تعالى عالم بكل المعلومات، خلافاً للفلاسفة ولقوم من أهل الملة)

لنا: أنه تعالى لكونه حياً يصح أن يكون عالماً بكل المعلومات، فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر إلى مخصص، وهو محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «مذهب أكثر المسلمين أنه تعالى عالم بكلِّ المعلومات، خلافاً للفلاسفة ولقوم من أهل الملّة».

أقول: الدَّليل على أن الله تعالى عالم بكلِّ المعلومات هو أنه تعالى حيّ، وكل حيّ يصحّ أن يكون عالماً بكل المعلومات.

أمَّا الصُّغْرى فقد مرَّ بيانها.

وأمَّا الكُبْرى فضروريّة.

ويلزم من هاتين المقدّمتين أنَّه تعالى يصحّ أن يكون عالماً بكلِّ المعلومات، ويلزم من صحّة علمه بكلِّ المعلومات كونه /[ص: ٢٠٨أ] عالماً بكُلّها، إذ لو اخْتصَّ عالميّة الله تعالى ببعض المعلومات دون البعض لافتقر إلى مخصّص خارجيّ، فلا تكون ذاته كافيةً في جميع ما له من الصِّفات، وإنَّهُ محالٌ.

قال الإمام الرازي:

ومن الدهرية من زعم أنه لا يعلم ذاته، لأن العلم أمر إضافي، فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة إلى نفسه، وإضافة الشيء إلى نفسه محال.

فإن قلت: ذاته تعالى من حيث إنه عالم مغاير له من حيث إنه معلوم، وهذا القدر من التغاير يكفي في تحقق هذه الإضافة.

قلت: صيرورة الذات عالمة ومعلومة يتوقف على قيام العلم بها، وهو موقوف على المغايرة، والمغايرة موقوفة على صيرورة الذات عالمة ومعلومة، فيلزم الدور.

جوابه: أنه منقوض بعلمنا بأنفسنا.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومن الدهريّة من زعم أنه لا يعلم ذاته..» إلى آخره.

أقول: ذهب قوم من الدهريّة إلى أن الله سبحانه وتعالى لا يعلم ذاته، لأنّ العلم عبارة عن صفة إضافية تعرض للعالِم بالقياس إلى معلومه. فلو كان الله تعالى عالماً بذاته لكان كلُّ واحد من المنتسبين في هذه الإضافة ذاتَه تعالى، فتكون ذاتُه تعالى مضافة إلى نفسه، وإضافة الشيء إلى نفسه محال.

(و)قوله: «فإن قلت: ذاته تعالى من حيث إنه عالم مغاير له من حيث إنه معلوم..» إلى آخره، إشارة إلى منع قوله: «لو كان الله تعالى عالماً بذاته يلزم أن تكون ذاته مضافة إلى نفسه» مع ذكر المستند، وتوجيهه أن يقال: لا نسلِّم صدق هذه الشرطيّة، وإنما تصدق إنْ لو لم يكن ذاته تعالى من حيث إنه عالم مغايراً له من حيث إنه معلوم، وهو ممنوع، ولِمَ لا يجوز أن تحصل بينهما المغايرة من هذا الوجه؟ وهذا القَدْر من التغاير يكفي في تحقّق هذه الإضافة.

[و]قوله: «قلت: صيرورة الذات عالمة ومعلومة يتوقَّف على قيام العلم بها..» إلى آخره جوابٌ لهذا المنع، وتوجيهه أن يقال: لو كان عالماً بذاته فإمّا أن تتوقّف عالميّته بها على المغايرة بين العالم والمعلوم أو لا تتوقف.

فإن كان الثاني لزم إضافة الشيء إلى نفسه قطعاً، وإنه محال.

وإن كان الأول كانت المغايرة من الجهة التي ذكرتموها، لكن المغايرة من تلك الجهة محال، لأن صيرورة الذات عالمة ومعلومة تتوقف على قيام العلم بها، وقيام العلم بها موقوف على المغايرة بين المنسوب والمنسوب إليه، والمغايرة بينهما موقوفة على صيرورة الذات عالمة ومعلومة، وذلك دور محال.

ولقائل أن يمنع استحالة إضافة الشيء إلى نفسه وانحصار المغايرة في الجهة المذكورة.

وقوله: «وجوابه إنه منقوض لعلمنا بأنفسنا» إشارة إلى نقضٍ إجماليّ على هذا الدليل. وتوجيهه أن يقال: لو صحَّ ما ذكرتم من الدليل على امتناع كونه تعالى عالماً بنفسه لزم منه أن لا نعلم ذواتنا، لانتظام الدليل المذكور هاهنا بعينه، لكن التالي ظاهر الفساد، فكذا المقدَّم.

قال الإمام الرازي:

ومنهم من سلم كونه تعالى عالماً بنفسه ومنع كونه عالماً بغيره، لأن العلم صورة مساوية للمعلوم في العالِم أو إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم، فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك الصور أو تلك الإضافات في ذاته تعالى، فتحصل الكثرة في ذاته.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنهم من سلّم كونه تعالى عالماً بنَفْسه ومنع كونه عالماً بغيره».

أقول: بعض الناس عكس الأمر [ص: ٢٠٨ب] واعترف بكونه عالماً بنفسه لكن منع[١] كونه عالماً بغيره، واحتجَّ عليه بأن قال: لو كان الله (تعالى) عالماً بغيره لزم وقوع الكثرة في ذاته، والتالي محال، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنه لو كان عالماً بغيره -والعلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالِم على ما يعتقده الفلاسفة، أو عبارة عن إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم على ما يعتقده المتكلِّمون- فحينئذ يلزم حصول تلك الصور أو الإضافات في ذاته تعالى، وهو مستلزم لحصول الكثرة في ذاته.

---

(١) ش: «يمنع».

قال الإمام الرازي:

والجواب: أن الكثرة في الصور والإضافات، وهو من لوازم الذات لا نفسها.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: أن الكثرة في الصور والإضافات..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الجواب أن يقال: تدّعي أن الباريَ تعالى لو كان عالماً بغيره يلزم الكثرة في ذاته على معنى أن ذاته تعالى تتكثّر؟ أو تعني به أنه يلزم الكثرة في لوازم ذاته؟

إن ادّعيت (به) الأول فلا نسلّم صدق الشرطيّة، وما ذكرتموه لا يدلّ إلا على حصول تلك الصور والإضافات في ذاته، وذلك يقتضي تكثّر تلك الصور والإضافات، وهي لوازمُ[1] ذاته، لا نفس ذاته.

وإن ادّعيت الثاني فالشرطية مسلّمة، لكن لا نسلِّم انتفاء التالي فإن لوازم ذاته كثيرة، (و) لا يخفى على أحد ذلك[2].

قال الإمام الرازي:

ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات، لأنه لو علم كون زيد في الدار فعند خروجه منها إن بقي العلم الأول كان جهلاً، وإن لم يبقَ كان تغيراً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيّات..» إلى آخره.

---

(١) ش: «وهي من لوازم».

(٢) ش: «لا يخفى على أحد ذلك».

أقول: زعم بعض الفلاسفة أنه تعالى لا يعلم الجزئيات، واحتجّ عليه بأنه لو علم كون زيدٍ في الدار الذي هو معنىً جزئيّ، فعند خروجه من الدار إمّا أن يبقى العِلم الأوّل -أعني العلم المتعلِّق بكون زيد في الدار- أو لا يبقى، وكلٌّ واحد منهما محال. أمّا الأول فلأنه لو بقي ذلك العلم لكان جهلاً، وهو على الله محال. وإن لم يبق لزم التغيّر في ذاته، وذلك أيضاً عليه محال[1].

قال الإمام الرازي:

والجواب: أنك إن عنيت بالتغير وقوع التغير في الأحوال الإضافية فلِمَ قلت إنه محال؟ ولذلك فإن الله تعالى كان قبلاً لكل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده، والتغير في الإضافات لا يوجب التغير في الذات، فكذا ههنا كونه عالماً بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم، فعند تغير المعلوم تتغير تلك الإضافة فقط.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: أنك إن عنيت بالتغيّر وقوع التغيّر في الأحوال الإضافية، فلمَ قلتَ بأنه محال؟..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الجواب أن يقال: لمَ قلتم بأنه لا يجوز أن لا يبقى ذلك العلم؟

قوله: «لأنه حينئذ يلزم التغيّر في ذاته».

---

(١) في النُّسخة المغربيَّة: «وأما الثاني فلأنَّه إن لم يبق لزم التغير في ذات الله تعالى، وذلك أيضاً عليه محال».

قلنا: أيش تعني بقولك: «يلزم التغيّر في ذاته»؟ تعني به أنه يلزم التغيّر في نفس ذاته على معنى أن ذاته من حيث هي ذاتُه تتغيّر عمّا كان قبل ذلك؟ أو تعني به أنه يلزم التغيّر في الأحوال الإضافية بالنسبة إلى ذاته؟

فإن عنيتَ به الأول فلا نسلِّم صدق ما ذكرتم [ص: ٢٠٩أ] من الشرطية، فإنّ عدم ذلك العلم لا يوجب إلا تعيّن إضافة مخصوصة بين علمه وذلك المعلوم، لأن كونه عالماً بذلك المعلوم إضافة بين المعلوم وبين علمه، فعند تغيّر ذلك المعلوم تتغيّر تلك الإضافة، والتغيّر في الإضافات لا يوجب تغيّر الذات والصفات.

وإن عنيتَ به التغيّر في الأمور الإضافية فالشرطيّة مسلّمة، لكن لا نسلّم انتفاء التالي، فإن الله تعالى كان قبل كلِّ حادث، ثم عند حصول ذلك الحادث يصيرُ معه، ثم بعد فناء ذلك الحادث يصير بعده، وكلُّ ذلك تغيّر في الإضافات.

قال الإمام الرازي:

ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات إلا عند وقوعها، وقبل ذلك فإنه لا يعلم إلا الماهية، واحتج بوجهين:

الأول: أن المعلوم متميز، والشيء قبل وجوده نفي محض، فلا يكون في نفسه متميزاً فلا يصح أن يكون معلوماً.

الثاني: أنه تعالى لو علم الأشياء قبل وقوعها، فكل ما علم فهو واجب الوقوع، لأن عدم وقوعها يفضي إلى انقلاب العلم جهلاً وهو محال، والمؤدي إلى المحالِ محالٌ، فعدم وقوعه محال، فوقوعها واجب. وحينئذ يلزم الجبر، وأن لا يتمكن الحيوان من فعلٍ أصلا، بل يكون كالجماد، لأن ما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات إلا عند وقوعها..» إلى آخره.

أقول: بعضُ الناس زعم أن الباريَ تعالى لا يعلم الأمور الجزئيّة قبل دخولها في الوجود، وإنها يتعلّق علمُه بها عند وقوعها، وأمّا قبل وقوع الجزئيات فلا يعلم إلا الماهيّة الكليّة من حيث إنها ماهية.

واحتجّ على ذلك بوجهين:

الأول: أنّ كل معلوم متميّز عن غيره، ولا شيء من الأشخاص قبل وجودها متميّز عن غيره. ينتج: لا شيء من الأشخاص قبل وجودها معلوم[1].

أمّا المقدّمة الأولى: فظاهرة.

وأمّا الثانية: فلأن الشخص قبل وجوده نفيٌ محض وعدمٌ صرف، ولا شيء من المعدوم والمنفيّ بمتميّز.

الثاني: أنه تعالى لو علم الأشياء قبل وقوعها يلزم الجبر وأن لا يتمكّن الحيوان من فعلٍ أصلاً، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

أمّا الشرطية فلأنه لو علم الأشياء قبل وقوعها، وكل ما علم اللهُ تعالى فهو واجب الوقوع وجوديّاً كان أو عدميّاً، لأن عدم وقوعه يفضي إلى انقلاب علمه جهلاً، وذلك على الله تعالى محال، والمؤدّي إلى المحال محال، فعدم وقوع معلومه محال، فوقوعه واجب، والواجب لا تتعلّق به القدرة فضلاً عن قدرة العبد.

وأمّا أن التالي محال فلأنه لو كان كذلك لكان حُكم الإنسان حكم الجماد، ولو كان كذلك لاستحال[2] أن يكون مكلَّفاً ومخاطَباً لاستحالة تكليف الجمادات ومخاطبتها.

قال الإمام الرازي:

والجواب عن الأول: أنه منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها، كعلمنا بطلوع الشمس غداً.

---

(١) ش: «بمعلوم».

(٢) ش: «استحال».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن الأول: أنه منقوض بعِلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها..» إلى آخره.

أقول: هذا الجواب بظاهره يشعر بنقض الدليل المذكور بعِلمنا بالجزئيات قبل وقوعها، كعِلمنا بطلوع الشمس غداً [ص: ٢٠٩ب]. لكن الأَولى أن نمنع المقدّمة الثانية، وهي قوله: «ولا شيء من الأشخاص قبل وجودها متميّز عن غيره»، فإن طلوع الشمس غداً من المشرق وطلوعها غداً من المغرب أمران جزئيان معدومان الآن مع أنّا نميز بينهما ونحكم على وجود الأول غداً وعلى عدم الثاني، والحكم على الشيء بدون الامتياز محال.

قال الإمام الرازي:

وعن الثاني: بالتزام أن ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع .

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الثاني بالتزام أنّ ما علم اللهُ وقوعه فهو واجب الوقوع».

أقول: توجيه هذا الجواب أن يقال: لا نسلّم انتفاء التالي، فإن الجبر عندنا حقّ، فإن ما علم اللهُ تعالى [وقوعه و]وجوده فهو واجب الوقوع، وما علم عدمه فهو ممتنع الوجود، لمَ قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بدّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

ومنهم من أنكر كونه عالماً بما لا نهاية له، واحتج بثلاثة أوجه:

الأول: أن المعلومات تتطرق إليها الزيادة والنقصان، فإن بعضها أقل من الكل، وما كان كذلك فهو متناه، فالمعلوم متناه.

الثاني: أن كل ما كان معلوماً فهو متميز عن غيره،وكل ما كان متميزاً عن غيره فغيره خارج عنه،وكل ما كان غيره خارجاً عنه فهو متناه، فالمعلوم متناه، فما ليس بمتناه وجب أن لا يكون معلوماً.

الثالث: أن العلم بكل معلوم يغاير العلم بغيره، بدليل أنه يصح أن يعلم كون الشيء عالما بشيء آخر مع الغفلة بكونه عالماً بشيء آخر، والمعلوم غير المجهول، فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية، فهناك موجودات غير متناهية، وهو محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنهم من أنكر كونه عالماً بما لا نهاية له، واحتجّ عليه بثلاثة أوجه..» إلى آخره.

أقول: تقرير الوجه الأول أن يقال:

معلومات الله تعالى يتطرّق إليها الزيادة والنقصان.

وكل ما يتطرّق إليه الزيادة والنقصان فهو متناهٍ.

ينتج: أن معلوماتِ الله تعالى متناهية.

وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: «ما لا يكون متناهياً لا يكون معلوماً لله تعالى»، أو ينتظم مع قولنا: «لا شيء من غير المتناهي بمتناهٍ» قياساً منتجاً لقولنا: «ليس معلوماتُ الله غيرَ متناهية»، فهي إذن متناهية.

أمّا صغرى القياس المذكور فلأن بعض معلوماته أقلُّ من كلِّها.

وأما الكبرى فظاهرة.

وأما الوجه الثاني فقرّره بقياسين اقترانيّين، هكذا:

كل ما كان معلوماً فهو متميّز عن غيره.

وكل ما كان متميّزاً عن غيره فغيره خارج عنه.

ينتج: كل ما كان معلوماً فغيره خارج عنه.

ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لقولنا: وكل ما كان غيره خارجاً عنه فهو متناه لينتج: أن كل معلوم متناه. وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما ليس بمتناهٍ لا يكون معلوماً.

والمقدّمات المستعملة في هذين القياسين ظاهرة.

وتقرير الوجه الثالث أن يقال: لو كان معلومات الله (تعالى) غير متناهية لكان له علوم غير متناهية، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: هو أن العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم آخر غيره، لأنه يمكن تعقّل كون الشيء عالماً بشيء مع الجهل بكونه عالماً بغيره، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، وحينئذ تكون هناك [ص: ٢١٠أ] علوم غير متناهية، فصحّت الشرطية.

وأما انتفاء التالي فلأنه لو كان له علوم غير متناهية لكان في ذاته موجوداتٌ غير متناهية، وإنه محال.

قال الإمام الرازي:

والجواب عن الأول: أن تطرق الزيادة والنقصان إلى شيء لا يدل على التناهي.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن الأول: ما تقدّم أن تطرّق الزيادة والنقصان إلى الشيء لا يدلّ على التناهي..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الجواب هو منع كبرى القياس المذكور، ومستند المنع هو أن مقدورات الله تعالى أقلُّ من معلوماته، وكل واحد منهما غير متناهٍ عندك وكذلك

تضعيف الأَلْف مراراً غير متناهية أقل من تضعيف الأَلْفَين كذلك، مع أن كل واحد منهما غير متناهٍ جزماً.

ويمكن أن يقال أيضاً: إن عنيت بقولك في الصغرى: إن معلوماتِ الله تعالى يتطرّق إليها الزيادة والنقصان: أن كل واحد من معلوماته كذلك فهو ممنوع، وما ذكرتموه لبيانه إنما يدلّ على المعلوم الذي له بعض حتى يكون بعضه أقلَّ من كلِّه، وليس كل معلومه كذلك، فإن من جملة معلوماته ما ليس له جزءٌ أصلاً، فلا يتمشّى ما ذكرتموه من الدليل فيه.

وإن عنيتَ به أن بعض مقدّماته يتطرّق إليه الزيادة والنقصان فهو مسلّم، لكنه يُنتج مع الكبرى المذكورة: أن بعض معلوماته متناهية، ونحن نقول به.

قال الإمام الرازي:

وعن الثاني: أن المتميز كل واحد منها، وهو متناه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الثاني: أن المتميّز كل واحد منها، وهو متناه».

أقول: توجيه هذا الجواب أن يقال: إن عنيت بقولك: «إن كل ما كان معلوماً فهو متميّز» أن كل واحد من أفراد معلوماته والمجموع المركَّب منها من حيثُ هو مجموع متميّز فهو ممنوع، بل المتميّز ليس إلا كل واحد من الأفراد، وأمّا المجموع فلا.

وإن عنيتَ به أن كل واحد من أفراد معلومه متميّز فهو حق، لكن إذا ضُمّ إلى باقي المقدّمات المذكورة أنتج أن كل واحد منها متناهٍ، ونحن نقول به. إنما النزاع في مجموع معلوماته، وما ذكرتموه لا يدلّ عليه.

ويمكن أن نمنع أيضاً قوله: «كل ما كان متميّزاً عن غيره فغيره خارج عنه» لأنه إن عنى بخروج غيره عنه انقطاعه عنه فهو عين النزاع. وإن عنى عدم دخول

الغير في ماهيّته فهو غير لازم أيضاً، لأن المجموع المركّب من أفراد معلومات الله تعالى متميّز عن كل واحد منها، وليس شيء من تلك الأفراد خارج عنه.

سلَّمناه، لكن لا نسلّم أن كل ما كان غيره خارجاً عنه على هذا التفسير فهو متناهٍ، فإننا لو فرضنا أن الإمكان أمرٌ زائد على الماهية الممكنة لكان ممكناً، وله إمكان آخر، ولإمكانه إمكان آخر إلى غير النهاية، ومفهوم الوجوب والامتناع ليس داخلاً في ماهيّة هذا المجموع مع أنه غير متناه.

قال الإمام الرازي

وعن الثالث: أن العلم واحد، لكن نسبته وتعلقاته غير متناهية.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الثالث: أن العِلم واحد، لكن نسبته غير متناهية».

أقول: توجيه هذا الجواب أن يقال: لا نسلّم أن العلم بكل معلوم مغاير للعلم بغيره.

قوله: «لأنه يصحّ أن يعلم كون الشيء عالماً بشيء مع الجهل بكونه عالماً بغيره».

قلنا: نعم، ولكن لا يلزم منه تغاير العِلْمَين، بل تغاير النسب والتعلّقات العارضة للعلم، لأنه يلزم منه أن يكون تعلّق علمه بأحد المعلومَيْن ونسبته إليه غير تعلّق علمه بالآخر ونسبته إليه، وإذا كان كذلك كان العلم واحداً ونسبة تعلّقاته تكون غير متناهية، ولا امتناع في ذلك لكونها أموراً عدميّة.

قال الإمام الرازي:

وهذا ضعيف، لأن الشعور بالشيء إذا كان لا يتحقق إلا مع هذه النِسب فهذه النِسب إن لم تكن موجودة لم يكن العلم موجوداً، وإن كانت موجودة عاد الإلزام. وقد ذكرنا أن الأستاذ أبا سهل الصعلوكي التزمه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وهذا ضعيف..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الإشكال أن يقال: لو علم الله تعالى أموراً غير متناهية لزم أن يحصل في ذاته موجوداتٌ غير متناهية، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أن العلم بكل معلوم إما أن يكون مغايراً للعلم بغيره أو لم يكن. فإن كان الأول فالأمر ظاهر. وإن كان الثاني لزم أن يكون تعلّق علمه بأحد المعلومين ونسبته إليه غير تعلّق علمه بالمعلوم الآخر ونسبته إليه، إذ لو كان التعلّقان والنسبتان واحداً لزم من تعلّق علمه ونسبته إلى معلوم واحد تعلّق علمه ونسبته إلى جميع المعلومات، فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بجميع الأشياء، وإنه محال. وإذا كان كذلك كان الشعور بالشيء لا يتحقّق إلا مع هذه النسب والتعلقات، فهذه النسب والتعلقات إن لم تكن موجودة لم يكن العلم بالشيء موجوداً، وإن كانت موجودة لزم حصول أمور موجودة في ذاته.

وفيه نظر،لأنه إن عنى بالموجود في قوله: «إن تلك النسب إما أن لا تكون موجودة أو تكون موجودة» الحصولَ المشترك بين الأمر الوجودي والعدمي فنختار القسم الثاني، لكن لا يلزم من ذلك حصول أمور موجودة في ذاته.

وإن عنى به الأمرَ الوجوديَّ فنختار القسم الأول، لكن لا يلزم من كونها غير موجودة على هذا التفسير أن لا يكون العلم بالشيء موجوداً، فإنه لا يلزم من كون الموقوف عليه عدميّاً عدمُ حصول الموقوف عند حصوله، فإن المعلول كما يتوقف على الأمور الوجوديّة فقد يتوقّف على عدم المانع أيضاً، ولا يلزم من ذلك عدم حصوله عند حصوله، فكذا ها هنا.

قوله: «وقد ذكرنا أن الأستاذ أبا سهلٍ التزمه» إشارة إلى أن الحقّ في جواب هذا الوجه التزامُ أن لله تعالى علوماً غيرَ متناهية كما التزمه الأستاذ أبو سهل الصعلوكيّ رحمه الله.

قال الإمام الرازي:

ومنهم من أنكر كونه عالماً بجميع المعلومات، واحتج عليه بأنه لو علم جميع المعلومات لكان إذا علم شيئاً علم كونه عالماً به، وعلم أيضاً كونه عالماً بكونه عالماً به، ويترتب هناك مراتب غير متناهية. وإذا كانت معلوماته غير متناهية وله بحسب كل معلوم مراتب غير متناهية كانت الصفات غير متناهية، لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية.

فإن قلت: العلم بالشيء نفس العلم بالعلم به.

قلت: هذا باطل، لأن العلم بالشيء إضافة إلى الشيء، والعلم بالعلم بالشيء إضافة بين العلم وبين العلم بالشيء، والإضافة إلى الشيء غير الإضافة إلى غيره.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنهم من أنكر كونه عالماً بجميع المعلومات..» إلى آخره.

أقول: احتجّ هذا القائل بأنه تعالى لو علم جميعَ المعلومات يلزم أن يكون له صفاتٌ غير متناهية، لا مرّة واحدة بل مراراً غير متناهية، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنه إذا علم شيئاً فلا بدّ حينئذ من أن يعلم كونه عالماً بذلك الشيء، وعلم أيضاً كونه عالماً بذلك الشيء، وعلم أيضاً كونه عالماً بكونه عالماً بذلك الشيء، وعلم أيضاً كونه عالماً بكونه عالماً بكونه عالماً بذلك الشيء ، فيترتّب حينئذ هناك مراتبُ غير متناهية، وكذلك الكلام في كل واحد من معلوماته، لكن معلومات الله تعالى غير متناهية، وله بحسب كل معلوم مراتبُ غير متناهية، لزم أن تكون له صفات غير متناهية، لا مرّة واحدة بل مراراً غير متناهية.

قوله: «فإن قلت: العلم بالشيء نفس العلم بالعلم به» إشارة إلى منع الشرطية، وتوجيهه أن يقال: لا نسلّم صدق ما ذكرتم من الشرطية، وإنما تصدق إنْ لو كان العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم به، وهو ممنوع، فإن عندنا العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بذلك الشيء، لمَ قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بدّ له من دليل.

وقوله: «قلت: هذا باطل، لأن العلم بالشيء إضافة إلى الشيء، والعلم بالعلم بالشيء إضافة بين العلم وبين العلم بالشيء، والإضافة إلى الشيء غير الإضافة إلى غيره»، إشارة إلى جواب هذا المنع. وتوجيهه أن يقال: الدليل على صدق ما ذكرنا من الشرطية أنه إذا علم شيئاً فحينئذ لا بدّ أن يعلم كونه عالماً بذلك الشيء، لكن كونه عالماً بذلك الشيء مغاير لذلك الشيء بالضرورة، والعلم إمّا نفس الإضافة بين العالم والمعلوم أو الموقوف على إضافة مخصوصة بينهما، لكنّ الإضافة إلى أحد الشيئين المتغايرين مغايرةٌ للإضافة إلى الآخر، فيلزم أن تكون الإضافة إلى المعلوم مغايرة للإضافة إلى كونه عالماً بذلك المعلوم، ويلزم من ذلك أن تكون له صفاتٌ غير متناهية، لا مرّة واحدة بل مراراً غير متناهية، على الوجه الذي قرّرناه.

قال الإمام الرازي:

والجواب: أن لا نهاية في النسب والتعلقات، وهي أمور غير ثبوتية، إنما الثابت هو العلم وهو صفة واحدة. وفيه الإشكال الذي قدمناه.

وبالله التوفيق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: أن اللانهاية في النسب والتعلّقات، وهي أمور غير ثبوتية..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الجواب أن يقال: لا نسلّم صدق ما ذكرتم من الشرطية، وما ذكرتموه إنما يدلُّ عليها إنْ لو كان العِلم بأحد المعلومات مغايراً للعلم بسائره، وهو ممنوع، بل عندنا العلم شيء واحد، إلا أن تعلّقه بأحد المعلومَيْن مغاير لتعلّقه بالآخر، وإذا كان كذلك كانت الأمور الغير المتناهية اللازمة حينئذٍ هي النِّسب والتعلّقات، وهي أمور عدميّة، والثابت هو العلم، وهو شيء واحد.

وقوله: «وفيه الإشكال الذي تقدّم» إشارة إلى ما قاله على الجواب عن الوجه الثالث، وقد عرفتَ توجيه إيراده وما فيه.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: ذهب أصحابنا إلى أن الله تعالى قادر على كل المقدورات، خلافاً لجميع الفرق)

لنا: أن ما لأجله صح في البعض أن يكون مقدوراً لله تعالى هو الإمكان، لأن ما عداه إما الوجوب وإما الامتناع، وهما يحيلان المقدورية، لكن الإمكان وصف مشترك فيه بين الممكنات، فيكون الكل مشتركاً في صحة مقدورية الله تعالى، فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض افتقر إلى المخصِّص.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «مذهب أصحابنا أن الله تعالى قادر على كل المقدورات، خلافاً لجميع الفرق..» إلى آخره.

أقول: توجيه ما ذكره من الدليل أن يقال: لو كانت العلّة لكون بعض الأشياء مقدوراً لله تعالى هي الإمكانَ لكان كلُّ الممكنات مقدوراً له، لكن المقدّم حق، فالتالي مثله.

بيان الشرطية: أن العلّة في مقدورية البعض لو كانت هي الإمكان، والإمكان وصفٌ مشترك بين جميع الممكنات، لوجب كون الكلِّ مقدوراً لله تعالى، إذ لو اختصّت قادريّته بالبعض دون البعض لافتقر إلى مخصّص، فلا يكون الإمكان علة للمقدورية أصلاً، والمقدّر خلافه.

أو نقول حينئذ: الاشتراك في العلة مستلزم للاشتراك في المعلول، لامتناع انفكاك المعلول عن العلة، ولزم من ذلك بالضرورة اشتراك كل الممكنات في كونه مقدوراً لله تعالى.

وأمّا حقيّة المقدّم فلأن العلّة في مقدورية البعض لو لم تكن هي الإمكان لكانت إمّا الوجوبَ أو الامتناع لانحصار الجهات في هذه الثلاثة، لكنّ الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية، فتعيّن كون الإمكان هو العلة.

وفيه نظر، لأنّا لا نسلّم أن الامكان وصفٌ مشترك بين جميع الممكنات، ولِمَ لا يجوز أن يكون إمكانُ كل ماهية من الممكنات مخالفاً لإمكان ماهيّة الآخر بالحقيقة والماهية؟ وإذا كان كذلك لا يلزم اختصاص قادريّته بالبعض دون البعض للافتقار إلى مخصص.

ولئن سلّمنا، لكن لا نسلّم أن الاشتراك في العلّة مستلزم للاشتراك في المعلول، وإنما يلزم ذلك إنْ لو كانت العلّة علّةً تامة، وهو ممنوع.

سلّمنا صِدْقَ الشرطية، لكن لا نسلّم وقوع المقدّم.

قوله: «علة مقدورية البعض لو لم تكن هي الإمكانَ لكانت إمّا الوجوب أو الامتناع».

قلنا: لا نسلّم، وإنما يلزم ذلك إن لو كانت المقدورية صفةً ثبوتية، وهو ممنوع، ولِمَ لا يجوز أن تكون من الاعتبارات العقلية ولا تكون لها حاجة إلى العلة؟

سلّمنا كونها صفةً ثبوتية وأنه لا بدّ لها من العلة، ولكن لماذا يلزم من عدم كون الإمكان علّةً لها أن تكون علّتها إمّا الوجوب أو الامتناع، لِمَ لا يجوز أن يقال: إن قدرة الله تعالى لذاتها تقتضي التعلّق ببعض الممكنات دون البعض؟ لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بدّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

وإذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات إلا بقدرته، إذ لو فرضنا شيئاً آخر مؤثراً لكانا إذا اجتمعا على ذلك الممكن فإما أن يقع ذلك الممكن بهما معاً، فيجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان بالتأثير، وهو محال. أو لا يقع بواحد منهما، وهو محال، لأن المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذاك، فما لم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذاك، وبالعكس، فلو امتنع وقوعه بهذا أو ذاك لزم وقوعه بهذا وذاك، حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما مانعاً من وقوعه بالآخر،

وذلك محال. وإما أن يقع بأحدهما دون الآخر، وهو محال لأن كل واحد منهما لما كان مستقلاً بالتأثير كان وقوعه بأحدهما دون الآخر ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح، وهو محال.

فثبت أن جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى وتعلقاته.

أما الفلاسفة: فقد منعوا أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد، وقد تقدم الجواب عن حجتهم.

وأما الثنوية والمجوس: فقد زعموا أنه غير قادر على الشرور، لأن فاعل الخيرات خيّر، وفاعل الشرور شرير، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيّراً شريراً.

والجواب: إن عنيتم بالخيّر والشرّير موجد الخير والشر فلم قلتم إن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك؟ وإن عنيتم غيره فبينوا.

وأما النَّظَّام: فإنه زعم أنه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبائح، واحتج بأن فعل القبيح محال، والمحال غير مقدور. أما أنه محال فلأنه يدل على الجهل أو الحاجة وهما محالان، والمؤدي إلى المحال محال. وأما أن المُحال غير مقدور، فلأن المقدور هو الذي يصح إيجاده، وذلك يستدعي صحة الوجود، والممتنع ليس له صحة الوجود.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وإذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يقع شيء من الممكنات إلا بقدرته..» إلى آخره.

أقول: تقريره على الوجه الذي ذكره أن يقال: لو فرضنا شيئاً آخر غير الله تعالى مؤثراً في شيء من الممكنات لكان إذا اجتمعا على ذلك الأثر الممكن فإمّا أن يقع ذلك الممكن بكل واحد منهما، أو لا يقع بواحد منهما، أو يقع بأحدهما دون الآخر، والأقسام بأَسْرها باطلة.

أمّا الشرطية فظاهرة.

وأمّا انتفاء القسم الأول فلأنه لو وقع بكل واحد منهما يلزم اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد، وإنه محال لأن وقوعه بكلٍّ واحد منهما يمنع وقوعه بالآخر، فلو وقع بكل واحد منهما يلزم أن لا يقع بشيء منهما، وإنه محال.

وأمّا انتفاء القسم الثاني فلأنه لو لم يقع بشيء منهما يلزم أن يقع بكل واحد منهما، لأن المانع من عدم وقوعه بكل واحد منهما وقوعُه بالآخر، فما لم يوجد وقوعُه بأحدهما لا يمتنع وقوعه بالآخر، فلو لم يقع بشيء منهما لزم أن يقع بكل واحد منهما، وإنه محال.

وأمّا القسم الثالث فلأنه لمّا كان كل واحد منهما مستقلًّا بالتأثير فلو وقع بأحدهما دون الآخر لزم ترجيح أحد طَرَفي الممكن على الآخر من غير مرجّح، وإنه محال.

لا يقال: إن عنيتم بالمؤثر في قولكم: «لو فرضنا شيئاً آخر مؤثراً» كونَه قادراً لم يكن ما جعله ملزوماً للمحال نقيض المدّعى، فلا يلزم من انتفائه صدق المدعى.

وإن عنيتم به كونَه بحاله وُجد به بعض الممكنات، فيكون معناه: لو فرضنا أن بعض الممكنات وقع بغير قدرة الله تعالى، وحينئذ يكون قوله: «لو اجتمعا على ذلك الممكنِ فأمّا إن يقع بهما، أو لا يقع بواحد منهما، أو يقع بأحدهما دون الآخر» ركيكاً مُستدركاً، لأن التقدير تقدير أنه يقع بأحدهما. لأنّا نقول: نعني به الأول، ويلزم من انتفائه أن لا يقع شيء منهما بغير قدرة الله تعالى، إذ لو وقع شيء منهما بغير قدرته لكان غيره قادراً على شيء من الممكنات، وقد بيّنّا أنه ليس كذلك.

نعم، لقائل أن يقول: ما ذكره من الشرطية مقدّمها اتّصاف غير الله تعالى بكونه مؤثراً في شيء من الممكنات، وتاليها شرطية مقدّمها اجتماع الباري وذلك الغير على ذلك الأثر، وتاليها أمر محال، ولا يلزم من ذلك عدم اتصاف غير الباري تعالى بكونه مؤثراً في شيء من الممكنات الذي هو المطلوب، وإنما يلزم ذلك إن لو كان المحال منتفياً على تقدير اجتماعهما على ذلك الأثر، وانتفاؤه على ذلك التقدير ممنوع، بل المعلوم انتفاؤه في نفس الأمر، وانتفاؤه في نفس الأمر لا ينفعه.

بل الصواب أن يقال: لو وقع شيء من الممكنات بغير قدرة الله تعالى يلزم أن يكون كل واحد من الإله تعالى وذلك الغير قادراً عليه مع وقوعه بذلك الغير، لكن ذلك محال لأن كلَّ واحد منهما لمّا كان مستقلًّا بالتأثير فوقوعه بأحدهما دون الآخر يكون ترجيحاً لأحد طَرَفي الممكن على الآخر من غير مرجّح، وإنه محال.

فثبت أن جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى، وهو المطلوب.

وأمّا ما نقله عن الفلاسفة والثنويّة والمجوس مع الجواب عنه فظاهر.

وأمّا النظّام فإنه زعم أنه تعالى لا يقدر على الجهل وسائر القبائح، واحتجّ عليه بأنّ فعل القبيح منه محال، والمحال غير مقدور، ينتج: أنّ فِعل القبيح غير مقدور.

أمّا الصغرى فلأن من فعل القبيح يلزمه أحد الأمرين، وهو إمّا أن يكون جاهلاً بكونه قبيحاً، أو يكون محتاجاً إليه، وكل واحد منهما محال في حقّه. أما الشرطية فلأنه إن لم يكن عالماً بقُبحه لزم الأمر الأول. وإن كان عالماً به لزم احتياجه إليه، لأن الإقدام على فعل القبيح مع أنه لا يكون لفاعل في ذلك عرض ومنفعة لا يليق بالحكيم.

وأما الكبرى فلأن المقدور هو الذي يصحّ تعلّق القدرة بإيجاده، وذلك يستدعي صحّة وجوده في نفسه، فإذن: كلُّ ما هو مقدور فهو صحيح الوجود في نفسه، والممتنع ليس صحيح الوجود في نفسه فلا يكون مقدوراً.

قال الإمام الرازي:

والجواب: لا نسلم أن فعل الشيء يدل على الجهل أو الحاجة، بل هو مالك فله أن يفعل ما شاء.

سلمناه، لكن هذا الامتناع إنما جاء من جهة الداعي، فلم قلت إنه ممتنع من جهة القدرة؟ فإن القادر حال انجزام إراداته بالترك يمتنع عليه الفعل نظراً إلى هذا

الداعي، ولكنه يكون قادراً على الفعل نظراً إلى أنه لو حصل له الداعي إلى الفعل بدلاً عن الداعي إلى الترك لكان قادراً عليه.

وأما عبّاد بن سليمان: فإنه زعم أن ما علم الله تعالى أنه يكون فهو واجب، وما علم أنه لا يكون فهو ممتنع، والواجب والممتنع غير مقدور.

والجواب: أن هذا يقتضي أن لا يكون لله تعالى مقدور أصلاً، لأن كل شيء فهو إما معلوم الوجود أو معلوم العدم.

ثم نقول: إنه وإن كان واجباً نظراً إلى العلم لكنه ممكن في نفسه فكان مقدوراً.

ولأن العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع للقدرة، والمتأخر لا يبطل المتقدم.

وأما البلخي: فقد زعم أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد، لأن مقدور العبد إما طاعة أو سفه أو عبث، وذلك على الله محال.

والجواب: أن الفعل في نفسه حركة أو سكون مثلاً، وكونه طاعة وسفهاً أو عبثاً أحوال عارضة له من حيث كونه صادراً عن العبد، والله تعالى قادر على مثل ذات ذلك الفعل.

وأما أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما: فقد زعموا أن الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره، لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر الدواعي للقادر، وأن يبقى على العدم عند توفر صوارفه. فلو كان مقدور العبد مقدوراً لله تعالى لكان إذا أراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه يلزم أن يوجد لتحقق الداعي وأن لا يوجد لتحقق الصارف، وهو محال.

والجواب: أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقاً، بل ذلك إنما يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل، وهذا أول المسألة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا نسلّم أن فعل الشيء القبيح يدلّ على الجهل أو الحاجة..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الجواب أن يقال: لا نسلّم أن فاعل القبيح يلزمه الجهل أو الحاجة إليه، وما ذكرتموه لبيانه فنختار أنه عالم بقُبحه، ولِمَ قلتم بأنه يلزم احتياجُه إليه حينئذ؟

قوله: «لأن فاعل الفعل القبيح من غير أن يكون له فيه عرض ومنفعة لا يكون حكيماً».

قلنا: لا نسلّم، وإنما يلزم ذلك إنْ لو لم يكن هو مالكاً لكل شيء، أمّا إذا كان مالكاً لكل شيء فله أن يفعل ما شاء ولا يُسأل عن فعله.

قوله: «سلّمناه، لكن هذا الامتناع إنما جاء من جهة الداعي، فلمَ قلتم: إنه ممتنع من جهة القدرة؟..» إلى آخره. توجيهه أن يقال: تدّعي أنّ فِعل القبيح محال من جهة أن الداعيَ إلى فِعله لا يوجد؟ أو من جهة القدرة على معنى أنه لو حصل له الداعي إلى الفعل بدل الداعي إلى الترك لا يتمكّن من فعله؟

فإن ادّعيتَ الثاني فلا نسلّم لزومه مما ذكرتم من القياس، بل اللازم منه أنه محال من جهة أن الداعيَ إلى فعله لا يوجد.

فإن ادّعيت الأول فمسلّم، ولكن لم قلتم بأنه يلزم منه أن يكون ممتنعاً من جهة القدرة على ما ذكرنا من التفسير؟ فإن القادر حال انخرام إرادته بالترك يمتنع عليه الفعل نظراً إلى هذا الداعي، لكنه يكون قادراً على الفعل نظراً إلى أنه لو حصل له الداعي إلى الفعل بدلاً عن الداعي إلى الترك لكان قادراً عليه.

وأمّا عبّاد فزعم أن كلّ ما علم الله تعالى أنه يكون ويوجد فهو واجب الوقوع وما علم أنه لا يكون ولا يوجد فهو ممتنع الوقوع لامتناع خلاف معلوم الله تعالى، والواجب والممتنع لا يكونان مقدورَيْن، فما علم اللهُ تعالى وجودَه وما علم عدمَه لا يكون مقدوراً.

وما ذكره الإمام في جوابه أوّلاً ظاهر، لكنه جدليّ، والجواب الحقيقي قوله: «ثم نقول: إنه وإن كان واجباً نظراً إلى العلم لكنه ممكن في نفسه فكان مقدوراً»، وتوجيهه أن يقال: لا نسلّم أن كل ما هو واجب وممتنع لا يكون مقدوراً، وإنما لا يكون مقدوراً إنْ لو كان وجوبه أو امتناعه إنما جاء من ذاته، أمّا إذا كان واجباً أو ممتنعاً بالنظر إلى شيء خارج عن ذاته فلا نسلّم أنه لا يكون مقدوراً. وهاهنا كذلك، لأن ما علم اللهُ تعالى أنه يكون وما علم أنه لا يكون إنما يصير واجباً وممتنعاً بالنظر إلى علمه تعالى، أمّا بالنظر إلى ذاته فهو غيرُ واجب ولا ممتنع، وإذا كان كذلك جاز أن يكون مقدوراً.

وإمّا ما ذكره ثالثاً فتوجيهه أن يقال: العلم بوقوع الشيء بعد وقوع ذلك الشيء لأن الشيء ما لم يوجد استحال أن يتعلق العلم بوقوعه ووقوع الشيء بعد تعلّق القدرة بوقوعه، لأن ما لم تتعلق القدرة بإيجاده استحال أن يوجد، فإذن العلم متأخِّر عن تعلّق القدرة بإيجاد الشيء بمرتبتين، والمتأخر عن الشيء استحال أن يكون مانعاً منه، فإذن العلم بوقوع الشيء لا يصير مانعاً من تعلق القدرة به، فعِلمُ الله تعالى بأن الشيء يوجد وعلمُه بأنه لا يوجد لا يوجب كون المعلوم غير مقدور له، فبطل ما ذكرتم من الدليل.

ولقائل أن يقول: ما ذكرتموه إنما يُبطل قول من قال:«إن علم الله تعالى بوقوع الشيء في الحال وعلمه بعدمه في الحال يوجب وجوب الأول وامتناع الثاني»، أمّا من يقول: «إن علم الله تعالى بأن الشيء سيوجد وعلمه بأن الشيء سيُعدم يقتضي وجوب وجود الأول في الزمان المستقبل وامتناع الثاني في الزمان المستقبل» فهذا لا يُبطله، لأن مثل هذا العلم لا يتأخر عن تعلّق القدرة بإيجاد ذلك الشيء وبإعدامه، بل الجواب ما ذكرناه في مسألة إثبات أنه تعالى قادر.

وأمّا ما نقله عن البلخي مع دليله فظاهر، وما ذكره في جوابه فتوجيهه أن يقال: لا نسلّم أن فعل العبد طاعة أو سفهٌ أو عبث، بل هذه أمورٌ وأحوال عارضة

لنفس الفعل من حيث هو صادر عن العبد، وذات الفعل من حيث إنه فعل حركة أو سكون، وإذا كان كذلك فلا امتناع في أن يكون الله تعالى قادراً على ذات ذلك الفعل، لم قلتم بأنه ليس كذلك؟

وأمّا ما نقله عن أبي علي وأبي هاشم مع ما احتجّا به فظاهر، وتوجيه جواب الإمام عنه أن يقال: لا نسلّم صدق ما ذكرتموه من الشرطية.

قوله: «لأن الله إذا أراد وقوع الشيء وكره العبدُ وقوعه وجب أن يوجد لتحقّق الداعي، وأن لا يوجد لتحقّق الصارف».

قلنا: لا نسلّم أنه وجب أن لا يوجد لتحقّق الصارف، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن هناك سببٌ آخر مستقلٌّ بإيجاد ذلك الشيء، فإنّ إرادة الله تعالى وقدرتَه مستقلٌّ بإيجاد ذلك الشيء فيوجد، وهو أول المسألة، لأن عندنا الله تعالى قادرٌ على جميع الأشياء سواء أراد العبدُ وقوعه أو كره.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة، خلافاً للفلاسفة والمعتزلة).

وأهم المهمات في هذه المسألة الكشف عن محل النزاع، فنقول: أما نفاة الأحوال منا فقد زعموا أن العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات. واعترف أبو علي وأبو هاشم بهذا الزائد، إلا أنهم قالوا لا نُسمى هذه الأمور علماً وقدرة، بل عالمية وقادرية، فيكون الخلاف في الحقيقة لفظياً.

بل ذهب أبو هاشم إلى أنها أحوال والحال لا تعلم، ولكن تعلم الذات عليها. وعندنا أن هذه الأمور معلومة في نفسها. وقول أبي هاشم باطل قطعاً، لأن ما لا يتصور في نفسه استحال التصديق بثبوته لغيره. وأما أبو علي الجبائي فإنه سلم فيها أنها معلومة، فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الأحوال منا خلاف معنوي البتة.

وأما مثبتو الحال منا فقد زعموا أن عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم به وهو العلم، وهو الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى، وأما نحن فلا نقول ذلك، لأن الدلالة ما دلت إلا على إثبات أمر زائد على الذات، فأما على الأمر الثالث، فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد ولا في الغائب.

أما الفلاسفة فمن مذهبهم أن العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالِم، فإذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات كانت الصور المساوية لها مختلفة في الذَّات، فيكون علم الله تعالى بالمعلومات أموراً زائدة على ذاته، وهي من لوازم ذاته، وقد صرح ابن سينا بذلك في النمط السابع من كتاب الإشارات. وعلى هذا فقد سلموا أن علم الله تعالى معنى قائم بذاته، إلا أنهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة أخرى فيقولون: «علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلك الذات». فكأنهم عبروا عن المعنى بالصفة الخارجة،وعن القيام بالذات بالتقوم بالذات.

فظهر أنهم يساعدون في هذه المسألة على المعنى، بل يبقى الخلاف بينهم وبين مثبتي الحال منا، فإنهم لا يقولون إلا بالذات وتلك الصورة اللازمة للذات. ومثبتو الحال منا قالوا بأمور ثلاثة: الذاتِ، والعالميةِ، والعلم. فظهر أن الذي يقوله نفاة الحال منا متفق عليه، بين كل من أقرَّ بكون الله تعالى عالَماً قادراً.

لنا: أن بعد العلم بكونه تعالى موجوداً يفتقر إلى دليل آخر يدل على كونه تعالى عالماً قادراً، والمعلوم ثانياً غير المعلوم أولاً، فعلم الله تعالى زائد على ذاته.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حيّ بالحياة، خلافاً للفلاسفة والمعتزلة..» إلى آخره.

أقول: أمّا ما ذكره في الكشف عن محل النزاع فغنيّ عن الشرح. وأمّا توجيه البرهان المذكور فبأن يقال: لو كان العلم والقدرة والحياة نفسَ ذاتِ واجبِ الوجود لذاته لكان العلم بوجود أحدها علماً بوجود الباقي، لكن التالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا الشرطية فظاهرة.

وأما انتفاء التالي فلأنّا بعد العلم بكونه تعالى موجوداً نفتقر إلى دليل آخر يدلُّ على كونه عالماً وقادراً وحيّاً، والمعلوم مغايرٌ لما ليس بمعلوم، فعلمه تعالى وقدرته وحياته أمور زائدة على ذاته.

قال الإمام الرازي:

احتج الخصم بأمور:

أحدها: أن علمه لو كان زائداً على ذاته، لكان مفتقراً إلى ذاته، فيكون ممكناً لذاته واجباً بعلة، وتلك العلة ليست إلا تلك الذات، والموصوف به ليس إلا الذات، فتكون الذات فاعلة وقابلة معاً، وهو محال.

وثانيها: أن عالمية الله تعالى واجبة، والواجب يستغني بوجوبه عن العلة.

وثالثها: لو كان له علم قديم لكان مشاركاً للذات في القدم، وذلك يقتضي تماثلهما، وأن لا يكون أحدهما بكونه ذاتاً والآخر صفة أولى من العكس.

ورابعها: أنها تكون مغايرة للذات، فيلزم القول بقدماء متغايرة، وهو محال.

وخامسها: أن علم الله تعالى المتعلق بمعلومنا يجب أن يكون مِثلاً لعلمنا، فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه.

وسادسها: أن العلم بكل معلوم غير العلم بغيره -على ما تقدم-، ومعلومات الله تعالى غير متناهية، فيلزم أن يكون له علوم غير متناهية.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احتج الخصم بأمور..» إلى آخره.

أقول: أمّا الوجه الأول فتقريره أن يقال: لو كان العلم والقدرة والحياة أموراً زائدة على ذات واجب الوجود لكانت مفتقرةً إليها، وكل ما كان مفتقراً إلى غيره

فهو ممكن لذاته، فهذه الأمور ممكنة لذاتها، وكل ممكن لا بدّ له من علّة، فلهذه الأمور علّة، وتلك العلة إمّا أن تكون ذات واجب الوجود أو غيرها.

والثاني محال، وإلا لكان الواجب لذاته مفتقراً في جهة من جهاته إلى غيره، فلا يكون الواجب لذاته واجباً لذاته من جميع جهاته، وقد بيّنا إبطالَه.

والأول أيضاً محال، لأن علّة تلك الأمور لو كانت ذات واجب الوجود، والموصوف بها أيضاً هو تلك الذات، فحينئذ يلزم أن تكون الذات الواحدة فاعلة وقابلة معاً، وهو محال.

وأمّا الوجه الثاني فتقريره أن يقال: لو كان لله تعالى عالمية معلّلة بالعلم لزم تعليل الواجب بغيره، وإنه محال.

أمّا الشرطية فظاهرة لكون عالميّة الله تعالى واجبة.

وأمّا انتفاء التالي فلأن الواجب يستغني بوجوبه عن العلة، والمستغني بوجوبه عن العلة استحال تعليله بالعلّة. وكذا القول في القادرية المعللة بالقدرة، والحييّة المعللة بالحياة.

وأمّا الوجه الثالث فتقريره أن يقال: لو كان العلم والقدرة والحياة أموراً قديمة زائدة على ذات واجب الوجود لكانت مماثلة لذاته، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا الشرطية فلأنه حينئذ يلزم اشتراك تلك الأمور لذات واجب الوجود في القِدَم، وذلك موجب لتماثلها.

وأمّا انتفاء التالي فلأنها لو كانت مِثلاً لذات واجب الوجود لا يكون أحدها بكونه ذاتاً والباقي بكونه صفة أولى من العكس، فحينئذ إمّا أن يكون كل واحد منها ذاتاً وصفة، أو لا يكون شيء منها لا ذاتاً ولا صفة، والكلُّ محال.

وأمّا الوجه الرابع فتقريره أن يقال: لو كان العلم والقدرة والحياة أموراً قديمة زائدة على ذات واجب الوجود لكانت مغايرة لذاته بالضرورة، ولو كانت

مغايرة لذاته لزم تحقّق أمور قديمة متغايرة، ينتج: لو كان العلمُ والقدرة والحياة أموراً قديمة زائدة على ذات واجب الوجود لزم تحقّق أمور قديمة متغايرة، لكن القول بقدماء متغايرة محال، فالقول بكون هذه الأمور قديمة زائدةً على الذات يكون محالاً.

وأمّا الوجه الخامس فتقريره أن يقال: لو كان علم الله تعالى وقدرتُه زائدين على ذاته لزم حدوث علمه وقدرته، لكن التالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أن عِلمَه وقدرته إذا كانا زائدين على ذاته كان علمه المتعلّق بمعلومنا وقدرته المتعلقة بمقدورنا أيضاً زائدين على ذاته، لكن علمه المتعلّق بمعلومنا يجب أن يكون مثلاً لعلمنا، وقدرته المتعلّقة بمقدورنا مثلاً لقدرتنا، والأمور المتماثلة يجب اشتراكُها في جميع الأحكام، وعلمنا وقدرتنا حادثان فيلزم أن يكون علمه وقدرته حادثَيْن.

وأمّا الوجه السادس فتقريره أن يقال: لو كان علمه تعالى زائداً على ذاته لزم أن يكون له علوم غير متناهية، والتالي محال.

بيان الشرطية: أن علمه تعالى إذا كان زائداً على ذاته، والعلم بكل معلوم مغايرٌ للعلم بمعلوم آخر غيره، ومعلومات الله تعالى غير متناهية لما مرّ، فيلزم أن تكون علومه غير متناهية.

قال الإمام الرازي:

والجواب عن الأول قد تقدم.

وعن الثاني: أنه إنما يتوجه على من يثبت عالميته ثم يعللها بمعنى، ونحن لا نقول به. وأيضاً فبتقدير القول به نقول: الواجب متى لا يعلل، إذا كان واجباً لذاته أو لغيره؟ والأول مسلم، لكن لم قلتم: إن عالمية الله تعالى واجبة لذاته؟ بل هو أول المسألة. والثاني باطل لأن وجوب العالمية بالعلم لا يوجب استغناءه عنه كما في الشاهد.

وعن الثالث: أن الاشتراك في القدم اشتراك في وصف سلبي أو ثبوتي؟ وذلك لا يوجب التماثل أصلاً، كما أن الضدين لا يلزم من اشتراكهما في التضاد تماثلهما.

وعن الرابع: أنكم إن عنيتم بالتغاير أن كون كل واحد منهما مخالف للآخر فهو كذلك، لكنا لا نطلق هذا اللفظ لعدم الإذن. وإن عنيتم به جواز المفارقة في الزمان والمكان والثبوت والعدم فلم قلتم إنه كذلك؟ وإن عنيتم به معنى ثالثاً فبينوه.

وعن الخامس: أن علمه المتعلق بمعلومنا مع علمنا يشتركان في التعلق بذلك المعلوم، ولا يلزم من اشتراك الشيئين في بعض اللوازم تماثلهما. ولئن سلمناه لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه كما لا يلزم من كون وجوده تعالى مساوياً لوجودنا في كونه وجوداً حدوث وجوده.

وعن السادس: أن ما ألزمتم علينا في العلم يلزمكم في نفس العالمية، وهذه المعارضة واردة على جميع الشبه.

وبالله التوفيق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن الأول قد تقدّم..» إلى آخره.

أقول: أمّا الجواب عن الأول فنقول: لا نسلّم استحالة كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً، وما ذكرتموه في بيان ذلك فقد مرّ الجواب عنه.

وأمّا عن الثاني فنقول: ما ذكرتموه لا يُبطل مذهبنا، لأنّا لا نقول إلا بالعلم، وأمّا العالِمية المعلّلة بالعلم فلا نقول بها، وبتقدير أن نقول لا نسلّم انتفاء ما ذكرتم من الشرطية.

قولكم: «الواجب يستغني بوجوبه عن العلة».

قلنا: لا نسلّم ذلك مطلقاً، فإن الواجب يستغني عن العلة إذا كان واجباً لذاته، وأمّا إذا كان واجباً لغيره فلا، وإذا كان كذلك فنقول: لم قلتم بأن عالمية الله

تعالى واجبة لذاتها؟ وإنما تكون واجبةً لذاتها إن لو كانت نفسَ واجب الوجود، وهو أول المسألة. بل عالمية الله تعالى معلّلة بالعلم، فتكون واجبة لغيرها، والمعلّل بالعلم لا يستغني عن العلة كما في الشاهد.

وأمّا عن الثالث فنقول: لا نسلّم صدق ما ذكرتم من الشرطية.

قوله: «لأنها تشارك الذات في القِدَم، وذلك يقتضي تماثلهما».

قلنا: لا نسلّم، فإن الاشتراك في القدم اشتراك في الوصف، والاشتراك في الأوصاف ثبوتيةً كانت أو عدميّة لا يقتضي التماثل، فإن الضدَّين يشتركان في التضادّ مع تخالفهما في الماهية.

وأمّا عن الرابع فنقول: إن عنيتم بالتغاير أن مفهوم كل واحد منهما مخالفاً للآخر فالأمر كذلك، ولمَ قلتم بأن المغايرة على هذا التفسير منتفية؟ إلا أنا لا نُطلق هذه اللفظة عليها لعدم الإذن. وإن عنيتم به جواز مفارقة كل واحد منهما الآخرَ في المكان والزمان والثبوت والعدم فلمَ قلتم بأن المغايرة على هذا التفسير متحقّقة؟ وإن عنيتم به أمراً ثالثاً فبيِّنوه لننظر في صحّته وفساده.

وأمّا عن الخامس: فلا نسلّم صدق الشرطية، وإنما تصدق إن لو لزم من اشتراك علمه تعالى بعلمنا في التعلّق بمعلومنا تماثلهما، ومن تماثلهما اتحادُهما في جميع الأحكام، وهما ممنوعان.

أمّا الأول فلأن ذلك اشتراك في بعض اللوازم، واشتراك الشيئين في بعض اللوازم لا يوجب تماثلهما، فإن الأمور المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم.

وأمّا الثاني فلأن المثلين لا بدّ وأن يتمايز بالتعيّن، وإلا ارتفعت الإثنينية، وإذا كان كذلك جاز أن يكون تعيّن علمنا وقدرتنا شرطاً للحدوث، وتعيّن علمه وقدرته مانعاً منه، وحينئذ لا يلزم اشتراكها في الحدوث. كوجوده تعالى، فإنه يساوي وجودنا، ووجودُنا حادث، ولم يلزم منه حدوث وجوده، فكذا ها هنا.

وأمّا عن السادس فنقول: لو صحّ ما ذكرتم من الدليل لزم أن لا تكون عالمية تعالى وقادريّته أمرين زائدين على ذاته، لانتظامه بعينه في العالمية والقادرية، وكل ما هو جوابكم عنه فهو بعينه جوابنا.

والجواب الحقيقي منع قوله: «العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم آخر». ولم لا يجوز أن يكون علمه تعالى واحداً لكن تتعدّد تعلّقاته بحسب تعدّد معلوماته؟

قوله: «وهذه المعارضة واردة على جميع الشُبَه»، معناه: أن كل واحد من هذه الوجوه المذكورة إن دلّ على أن العلم والقدرة ليسا زائدين على الذات فهو بعينه يدلُّ على أن العالمية والقادرية ليستا زائدتين على الذات، فكل ما ألزمتم علينا في العلم والقدرة يلزمكم في العالمية والقادرية.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الباري تعالى ليس مريداً لذاته، وهو قول أبي علي وأبي هاشم. والخلاف فيه مع النجار)

لنا: ما تقدم في مسألة العلم.

واحتج أبو علي وأبو هاشم على أنه تعالى ليس مريداً لذاته بأنه لو كان مريداً لذاته لكان مريداً لجميع المرادات، كما أنه لما كان عالماً لذاته كان عالماً بكل المعلومات. ولو كان مريداً لجميع المرادات لكن ذلك محالاً، لأن زيداً إذا أراد موت رجلٍ وعمروٌ أراد حياته، فلو كان الله تعالى مريداً لكل المرادات للزم أن يكون مريداً لموته وحياته معاً، وهو محال.

ولقائل أن يقول: لم قلتم: إنه لو كان مريداً لذاته لكان مريداً لكل المرادات؟ والقياس على العلم لا يسمن ولا يغني من جوع.

وقولهم: «لو كانت المريدية صفة ذاتية لم يكن تعلقها ببعض المرادات أولى من تعلقها بالباقي» فقد عرفتَ ضعفه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الباري تعالى ليس مريداً لذاته، وهو قول أبي علي وأبي هاشم، والخلاف فيه مع النجار..» إلى آخره.

أقول: الله تعالى مريد بإرادة قديمة زائدة على ذاته، وهو قول أبي علي وأبي هاشم، خلافاً للنجار فإنه قال: إرادته نفس ذاته.

لنا أن الإرادة لو كانت نفس ذاته تعالى لكان العلمُ بوجود ذاته علماً بوجود كونه مريداً بالضرورة، لكن الأمر ليس كذلك، لأنا بعد العلم بوجود موجود واجب لذاته نحتاج إلى دليل يدلُّ على كونه مريداً، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم، فعلمه تعالى صفة زائدة على ذاته.

واحتجّ أبو علي وأبو هاشم ومَن تابعهما على هذا المطلوب بأن قالوا: لو كان الله تعالى مريداً لذاته لزم أن يكون مريداً لكلِّ المرادات، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

أمّا الشرطية فثبوتها بالقياس على كونه عالماً لذاته، لأنه لمّا كان عالماً لذاته كان عالماً بكل المعلومات، فكذلك لو كان مريداً لذاته لزم أن يكون مريداً لكل المرادات بالقياس عليه.

وأمّا انتفاء التالي فلأنه لو كان مريداً لكل المرادات فإذا أراد الله تعالى موت رَجُل وأراد عمرٌو حياته لزم أن يكون الله تعالى مريداً لموت ذلك الرجل ولحياته معاً، ولو كان كذلك لزم اجتماع الحياة والموت فيه لامتناع خلاف ما أراد الله تعالى، وذلك محال.

واعترض الإمام عليه وقال: لا نسلّم أنه لو كان مريداً لذاته لكان مريداً لكل المرادات. وأمّا القياس على العلم فلا يفيد، أمّا أولاً: فلأنه لا يفيد إلا الظن، والمسألة علمية. وأمّا ثانياً: فلأن المقيس عليه ممنوع، فإنا بيّنّا أنه تعالى عالم بجميع المعلومات بالعلم، وهو صفة زائدة على ذاته.

فلئن قلت: الدليل على صدق الشرطية وهو أنه لو كان مريداً لذاته لكانت المريديّة صفة ذاتية، فتكون نسبتها إلى جميع المرادات على السويّة، فلم يكن تعلّقها ببعض المرادات أَولى من تعلّقها بالباقي، فوجب أن تكون متعلّقة بالكل.

قلنا: لا نسلّم، ولم لا يجوز أن يقال: المريدية الذاتية لذاتها تقتضي التعلق ببعض المرادات دون البعض، لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بدّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: لا يجوز أن يكون الباري تعالى مريداً بإرادة حادثة، خلافاً للمعتزلة والكرامية)

أما عند المعتزلة فهو تعالى مريد بإرادة محدثة لا في محل. وأما عند الكرامية فهو مريد بإرادة يخلقها تعالى في ذاته.

لنا: أن إحداث الشيء لا يصح إلا بالإرادة على ما تقدم، فلو كانت الإرادة حادثة لافتقرت إلى إرادة أخرى، ولزم التسلسل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة حادثة، خلافاً للمعتزلة والكرّامية، أمّا عند المعتزلة فهو تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محلّ، وأمّا عند الكرامية فهو مريد بإرادة يخلقها في ذاته».

أقول: الدليل على أنه لا يجوز أن يكون الله تعالى مريداً بإرادة حادثة ولا بإرادة مخلوقة في ذاته هو أن الإرادة لو كانت حادثة، أو يخلقها الله تعالى في ذاته لافتقرت إلى إرادة أخرى لما بيّنّا فيما قبلُ أن إحداث الشيء وخَلْقه لا يصحّ إلا بالإرادة، ولو افتقرت تلك الإرادة إلى إرادة أخرى لافتقرت الإرادة الأخرى إلى إرادة ثالثة، وهلمّ جرّاً، فيلزم أن يكون هناك إرادات غير متناهية كل واحدة منها قبل الأخرى، وحينئذ يلزم التسلسل، وإنه محال.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: كلام الله تعالى قديم خلافاً للمعتزلة والكرامية)

واعلم أن الجمهور منا يعتقدون أن المعتزلة يوافقوننا في كونه تعالى متكلماً، ويخالفوننا في قدم الكلام. وأما نحن قد بينا أن الذي يقول المعتزلة فنحن نقول به من حيث المعنى، والذي نقول به فهم لا يقولون به البتة، فإذا حاولنا مكالمة المعتزلة وجب علينا أن نحقق ماهية هذا الكلام، ثم نقيم الدلالة على أن الله تعالى موصوف بها، ثم نقيم الدلالة على قدمها، فإنهم يخالفوننا في المواضع الثلاثة، فنقول:

أما المقامان الأولان: وهما المقامان الصعبان مع المعتزلة فقد تقدم القول فيهما.

وأما الثالث فالدليل عليه من وجهين:

الأول: أن القائل قائلان، قائل اعترف بكون الله تعالى موصوفاً بهذا الكلام، وقائل أنكر ذلك، وكل من اعترف به قال إنه قديم، لأن المعتزلة والكرامية لم يعترفوا بكون الله تعالى موصوفاً بهذا الكلام، وإنما قالوا بحدوث الكلام الذي يكون حرفاً وصوتاً. وإذا ثبت ذلك فلو قلنا بحدوث هذا الكلام كان ذلك قولاً ثالثاً خارقا للإجماع، وهو باطل.

الثاني: وهو أن الكلام لو كان محدثاً لكان إما أن يحدث في ذات الله تعالى فيكون الله تعالى محلاً للحوادث، وهو محال. أو لا يحدث فيها، وهو محال لأن كون الله تعالى متكلماً قد دللنا على أنه من صفاته، وصفة الشيء يستحيل أن لا تكون حاصلة فيه، وإلا لجاز أن يكون الجسم متحركاً بحركة قائمة بالغير، وذلك محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «كلام الله تعالى قديم، خلافاً للمعتزلة والكرّامية..» إلى آخره.

أقول: أمّا ما يتعلّق بنقل المذاهب فظاهر، وكذا الوجه الأول المذكور لبيان كون كلامه قديماً، لكن لا يخفى عليك أن التمسّك بمثل هذا الإجماع في المسائل العقلية لا يفيد.

وأمّا تقرير الوجه الثاني فنقول: لو كان كلام الله تعالى محدَثاً فلا يخلو: إمّا أن يحدث في ذات الله تعالى، أو يحدث في غير ذاته، وكلاهما محالان.

أمّا الشرطية فظاهرة.

وأمّا استحالة القسم الأول فلأنه لو حدث في ذاته تعالى لزم أن يكون الله تعالى محلًّا للحوادث، وقد بيّنّا استحالة ذلك.

وأمّا استحالة القسم الثاني فلأن كونه تعالى متكلّماً صفة من صفاته، وقد دللنا على ذلك، وصفة الشيء استحال أن لا يحصل فيه بل في غيره، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون الجسم المحسوس حركته متحرّكاً بحركة قائمة بغيره، وذلك محال.

قال الإمام الرازي:

واحتجوا بأمور:

أحدها: أن الأمر بلا مأمور عبث، وهو غير جائز على الله تعالى.

وثانيها: أنه تعالى في الأزل لو كان متكلماً بقوله ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ وهو إخبار عن الماضي لكان كاذباً.

وثالثها: أن الأمة مجمعة على أن كلام الله تعالى ناسخ ومنسوخ وسورٌ وآيات، وذلك من صفات المحدثات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احتجوا بأمور..» إلى آخره.

أقول: احتجّ الخصوم بأمور:

الأول: لو كان كلام الله تعالى قديماً لكان في الأزل آمراً وناهياً، لكن ذلك محال، لأن الأمر بدون المأمور والنهيَ بدون المنهي عبث، وذلك غير جائز على الله تعالى.

الثاني: لو كان كلام الله تعالى قديماً لكان في الأزل متكلماً بقوله: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح:١] لكن ذلك محال، لأن قوله ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ إخبار عن أمر ماضٍ، والإخبار عن الأمر الماضي في الأزل كذب، والكذب على الله تعالى محال.

الثالث: لو كان كلام الله تعالى قديماً لاستحال أن يكون ناسخاً ومنسوخاً وسوراً وآيات، لأن ذلك من صفات المحدَثات، لكنّ الأمّة مجمعة على ذلك.

قال الإمام الرازي:

والجواب عن الأول: أن عبدالله بن سعيد ذهب إلى أن كلام الله تعالى وإن كان قديماً لكنه ما كان في الأزل أمراً ولا نهياً ولا خبراً، ثم صار فيما لا يزال كذلك. وهذا في غاية البعد، لأنا لما وجدنا في النفس طلباً واقتضاءً وبينا الفرق بينه وبين الإرادة أمكننا بعد ذلك أن نشير إلى ماهية معقولة وندعي ثبوتها لله تعالى، أما الكلام الذي يغاير هذه الحروف والأصوات ويغاير ماهية الأمر والنهي والخبر فغير معلوم التصور، فكان القول بثبوته لله تعالى في الأزل محض الجهالة.

أما جمهور الأصحاب: فقد زعموا أن كلام الله تعالى كان أمراً ونهياً في الأزل، ثم منهم من يقول: المعدوم مأمور على تقدير الوجود. وهذا أيضا في غاية البعد، لأن الجماد إذا لم يجز أن يكون مأموراً فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يعقل أن يكون مأموراً؟

ومنهم من قال: إنه كان في الأزل آمراً من غير مأمور، ثم لما استمر وبقي صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر. وضربوا له مثالاً وهو أن الإنسان إذا أخبره النبي الصادق بأن الله تعالى سيرزقه ولداً ولكنه يموت قبل ولادته

فإنه ربما قال لبعض الناس: «إذا أدركتَ ولدي بالغاً فقل له إن أباك يأمرك بتحصيل العلم». فههنا قد وجد الأمر والمأمور معدوم، حتى إنه لو بقي ذلك الأمر إلى أوان بلوغ ذلك الصبي لصار مأموراً بذلك الأمر.

وعن الثاني: أن الخبر في الأزل واحد، ولكنه يختلف إضافته بحسب اختلاف الأوقات، وبحسب ذلك تختلف الألفاظ الدالة عليه كما في العلم.

وعن الثالث: أن تلك الصفات عائدة إلى هذه الحروف والأصوات، ولا نزاع فيه، إنما الكلام في الصفة القديمة التي دلت عليها هذه العبارات .

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن الأول..» إلى آخره.

أقول: أمّا الوجه الأول فقد أجاب عنه عبد الله بن سعيد بأن قال: لا نسلّم أن كلام الله لو كان قديماً لكان في الأزل أمراً ونهياً، ولمَ لا يجوز أن يقال: إنه قديم، لكنه ليس أمراً ولا نهياً ولا خبراً، ثم صار فيما لا يزال كذلك؟

وقوله: «وهذا في غاية البعد..» إلى آخره، إشارة إلى جواب هذا المنع، والذي يمكن أن يقال في توجيهه: أن قدم كلام الله تعالى مع عدم كونه أمراً ونهياً محال، لأنه لو ثبت هذا المجموع لما أمكننا إثبات كونه تعالى متكلّماً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: هو أنّا إنما أثبتنا كونه تعالى متكلّماً لأنا إذا وجدنا في النفس طلباً واقتضاءً وبيّنّا الفرق بينه وبين الإرادة أمكننا أن نشير إلى ماهيّة معقولة، وندّعي ثبوتها لله تعالى. وأمّا الكلام الذي يغاير الحروف والأصوات ويغاير ماهيّة الأمر والنهي والخبر فغير متصوَّر لنا فلا يمكننا إثباته لله تعالى، لأن ما لا يتصوّر كان القول بثبوته لله تعالى في الأزل محضَ الجهالة. وإذا ثبت انتفاء هذا المجموع فيلزمه: «كل ما كان كلامه قديماً كان أمراً ونهياً»، لأن المنفصلة المانعة الجمع يلزمها متّصلة من عين أحد طرفيها ونقيض الآخر.

وأمّا الأصحاب فقد سلّموا صدق الشرطية، لكن منعوا استحالة التالي، وقالوا: لم لا يجوز أن يكون المعدوم مأموراً، على تقدير وجوده؟ والإمام استبعد هذا أيضاً، وقال: «الدليل على أن المعدوم لا يجوز أن يكون مأموراً: هو أن الجماد الذي هو موجود استحال أن يكون مأموراً بالاتفاق، فإذا كان الجماد مع كونه موجوداً لا يجوز أن يكون مأموراً، فالمعدوم الذي هو نفي محض كيف يُعقل أن يكون مأموراً»؟

ومنهم من سلّم الشرطية ومنع استحالة التالي أيضاً لكن ذكر له مستنداً آخر، وقال: «لِمَ لا يجوز أن يكون كلام الله تعالى أمراً ونهياً في الأزل من غير مأمور ومنهي، ثم إنه لمّا استمرّ الأمر والنهي وبقي صار المكلّفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر ومنهيِّين بذلك النهي»؟ وضربوا له المثال الذي ذكره الإمام.

وأمّا الوجه الثاني فتقرير ما ذكره من الجواب أن يقال: إن عنيتم بقولكم: لو كان كلامُ الله تعالى قديماً لكان في الأزل متكلّماً بقوله: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح:١] أنه لو كان قديماً لكان الجزء الذي هو كلامه القائم بذاته يكون قديماً، فالشرطية مسلّمة، لكن لا نسلّم استحالة التالي.

وإن عنيتم به الخبر مع الإضافة التي تعرض له حالة إرسال نوح عليه السلام يكون قديماً، فلا نسلّم الشرطية، وكذبها ظاهر، لأن القديم ليس إلا الخبر الذي هو واحد، وأمّا الإضافات العارضة له بحسب اختلاف الأوقات فليست بقديمة، وإذا كان كذلك فيختلف حال الخبر بحسب اختلاف الأوقات، فتختلف حينئذ الألفاظ الدالّة عليه. كالعِلم، فإنه واحد، والقديم ليس إلا هو، لا تعلقاته العارضة له المختلفة بحسب اختلاف المعلومات وبحسب اختلاف الأوقات.

وأمّا الوجه الثالث فتوجيه ما ذكره في جوابه أن يقال: لا نسلّم انتفاء تالي ما ذكرتم من الشرطية، فإن الناسخ والمنسوخ والسور والآيات صفاتٌ عائدة إلى هذه الحروف والأصوات، ولا نزاع في حدوثها، وإنما الكلام في الصفة التي دلّت عليها هذه العبارات.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: هذه الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة، خلافاً لبعض أصحابنا)

فإنهم أثبتوا لله تعالى خمس كلمات: الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء.

لنا: حقيقة الكلام هو الخبر، والأمر والنهي أيضاً خبر، لأنه إخبار عن ترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «هذه الصفة القديمة المسمّاة بالكلام عندنا واحدة، خلافاً لبعض أصحابنا، فإنهم أثبتوا خمس كلمات: الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء..» إلى آخره.

أقول: حقيقة هذا الكلام هي الخبر، وأمّا الأمور الأربعة التي ذكروها فعائدة إلى الخبر، أمّا الأمر فلأنه إخبار عن ترتُّب الثواب على فعل المأمور والعقاب على تركه، وأمّا النهي فلأنه إخبار عن ترتّب العقاب على فعل المنهيّ عنه، وأمّا الاستخبار فهو عائد إلى الإخبار عن طلب شيء من المخاطَب، وأمّا النداء فهو إخبار عن المنادى يصير بعد النداء مخاطَباً ومكلَّفاً بأمر من الأمور.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: خبر الله تعالى صدق)

لأن الكذب نقص، وهو على الله تعالى محال.

ولأنه لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم، ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق. لكن التالي محال، لأن كل من علم شيئا صح منه أن يخبر في نفسه خبراً صدقاً، وذلك معلوم بالضرورة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «خبر الله تعالى صدق..» إلى آخره.

أقول: الدليل على أن خبر الله تعالى صدق هو أن الكذب نقص في حقّ قائله، ولا شيء من الأقوال التي هي نقص في حقّ قائلها بجائز على الله تعالى، ينتج: الكذب غير جائز على الله تعالى. والمقدّمتان ظاهرتا الصدق.

ولأنه لو كان الله تعالى كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم، لما بيّنّا أن كلامه عبارة عن صفة قديمة قائمة بذاته، ولو كان كاذباً بكذب قديم امتنع عليه الصدق لامتناع عدم القديم، ينتج: لو كان الله تعالى كاذباً لامتنع عليه الصدق. لكن التالي باطل، لأنه تعالى عالم بجميع الأشياء لما بيّناه، وكل مَن كان عالماً بشيء صحّ منه أن يُخبر عن نفسه خبراً صادقاً، وذلك معلوم بالضرورة، ينتج: إن الله تعالى يصحّ أن يُخبر عما هو معلوم منه خبراً صادقاً.

قال الإمام الرازي:

لا يقال: هب أن ما ذكرتموه يدل على أن ذلك الخبر القديم صدق، ولكنه لا يدل على كون هذه الألفاظ صدقاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يقال: هب أن ما ذكرته يدل على أن ذلك الخبر صدق، لكنه لا يدلّ على كون هذه الألفاظ صدقاً».

أقول: توجيه هذا السؤال أن يقال: بعد تسليم ما ذكرتم من الدليل، إن ادّعيت أنه يدلّ على أن ذلك القديم القائم بذاته تعالى صدق فهو مسلَّم، وإن ادّعيت أنه يدلّ على كون هذه الألفاظ صدقاً فممنوع، وعدم دلالته على هذا ظاهر.

قال الإمام الرازي:

لأنا نقول للمعتزلة: هذا أيضاً لازم عليكم، لأنكم جوزتم الحذف والإضمار لحكمة لا نطلع عليها، وتجويز ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لأنّا نقول للمعتزلة: هذا لازم عليكم..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الجواب أن يقال: إنّا ندّعي دلالة ما ذكرنا من الدليل على أن ذلك الخبر القديم صدق، وأمّا هذه الألفاظ فلا ندّعي كونها صادقة بهذا الدليل، ولا يلزم من عدم دلالة هذا الدليل على صدقها جواز أن لا تكون صادقة، فإن عدم وجدانِ دليل معيّن على الشيء لا يقتضي عدمه. وإن سلّمنا جواز أن لا تكون صادقة، لكن ذلك لازم عليكم أيضاً لأنكم تجوِّزون الحذف والإضمار في كلام الله تعالى لحكمة لا نطلّع عليها، وإذا كان كذلك جاز أن يكون المراد من هذه الألفاظ غير ما نفهمه منها، وعلى هذا التقدير لا يبقى الوثوق بشيء من هذه الظواهر. وإذا كان لازماً عليكم أيضاً فجوابكم عنه هو بعينه جوابُنا.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: نحن نعلم بالضرورة أن ذلك الكلام القديم غير مسموع الآن)

وهل يصح أن يكون مسموعاً، هذا مما لم يقم عندي دليل عليه ، لأنا جوزنا رؤية ما ليس بجسم ولا بعرض، لأنه لما رأينا الجسم والعرض وثبت أنه لا بد من علة مشتركة وأنه لا مشترك إلا الوجود، لا جرم قلنا يجوز رؤية كل موجود. وأما في هذه المسألة فالسمع لم يتعلق بالأجسام والأصوات حتى يفتقر إلى علة مشتركة، بل السمع لم يتعلق إلا بالأصوات، فجاز أن تكون علة صحة المسموعية هي الصوتية فقط، وحينئذ لا يكون ذلك الكلام مسموعاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «نحن نعلم بالضرورة أن ذلك القديم غير مسموع..» إلى آخره.

أقول: لا شكّ ولا خفاء أن الخبر القديم القائم بذاته غير مسموع لنا في هذا الزمان، أمّا أنه هل يجوز أن يكون مسموعاً أم لا؟ قال: هذا مما لم تقم عليه دلالة، ولا على نقيضه.

قوله: «لأنّا إنما جوّزنا رؤية ما ليس بجسم ولا بعَرَض..» إلى آخره، إشارة إلى جواب سؤال سائل، فكأنّ سائلاً قال له: لمّا جوّزتم رؤية ما ليس بجسم ولا عرض الذي هو ليس بمحسوس الآن، فلمَ لا تجوِّزون سماع ما ليس بمسموع الآن؟

فأجاب عنه بقوله: إنما جوّزنا رؤية ما ليس بجسم ولا عرض الذي هو غير محسوس الآن لأن الدليل دلّ عليه، وهو أنّا لمّا رأينا الجسم والعرض، وثبت أنه لا بدّ من علة مشتركة بينهما، ولا مشترك إلا الوجود، لا جَرَم قلنا بجواز رؤية كل موجود، والباري تعالى موجود فيصحّ أن يكون مرئيّاً.

وأمّا في هذه المسألة فالسمع لم يتعلّق بالأجسام والأصوات حتى يفتقر إلى علّة مشتركة، بل السمع لم يتعلّق إلا بالصوت فقط، فجاز أن تكون علّة صحّة المسموعية هي الصوتية فقط، وحينئذ لا يكون ذلك الكلام مسموعاً.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: زعم بعض فقهاء الحنفية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى وأن المكوَّن مُحدَث)

فنقول لهم: القول بأن التكوين قديم أو محدث يستدعي تصور ماهية التكوين، فإن كان المراد منه نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية، والنسب لا توجد إلا مع المنتسبَين، فيلزم من حدوث المكوَّن حدوث التكوين. وإن عنيتم به صفة مؤثرة في صحة وجود الأثر فهي عين القدرة. وإن عنيتم به أمراً ثالثاً فبينوه.

قالوا: القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور، والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور.

قلنا: القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود. لأن ذلك له لذاته، وما بالذات لا يكون بالغير. فلم يبق إلا أن يكون تأثيرها في وجود المقدور تأثيراً على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب، فلو أثبتنا صفة أخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور إما أن يكون على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب، فإن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة، فيلزم اجتماع المثلين، ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على مقدور واحد، وهو محال. وإن كان على سبيل الوجوب لزم استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى، فيكون الله تعالى موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار، وهو باطل بالاتفاق. وأيضاً فالقدرة تنافي هذه الصفة، لأن الموجب بالذات لا يكون قادراً مختاراً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «زعم فقهاء الحنفية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى، وأن المكوّن محدث..» إلى آخره.

أقول: الحكم على أن التكوين صفة قديمة أو صفة حادثة إنما يصحّ بعد تصوّر ماهية التكوين، فإن كان المراد من التكوين نفسَ مؤثرية القدرة في المقدور فهو صفة نسبية، والنسبة لا توجد إلا مع المنتسبين، فالتكوين على هذا التقدير لا يوجد إلا مع القدرة والمقدورِ الذي هو المكوّن، لكنكم سلّمتم كون المكوّن حادثاً، فيلزم من حدوثه حدوث التكوين بالضرورة،فاستحال أن يكون التكوين قديماً والمكوّن حادثاً. وإن كان المراد من التكوين الصفة المؤثرة في وجود الأثر، فهي عين القدرة، ولا نزاع في قِدَمها. وإن كان المراد به معنًى ثالثاً فبيّنوه لننظر فيه.

وقوله: «قالوا: القدرة مؤثرة في صحّة وجود المقدور، والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور» إشارة إلى منع مع ذكر المستند، وتوجيهه أن يقال: لا نسلّم أن

التكوين لو كان مفسّراً بالصفة المؤثرة في وجود الأثر كان عينَ القدرة، وإنما يلزم ذلك إن لو كانت القدرة هي الصفةَ المؤثرة في وجود الأثر، وليس كذلك، بل القدرة هي الصفة المؤثّرة في إمكان وجود المقدور، والتكوين مؤثّر في وجوده.

أجاب عنه بأن قال: الدليل على أن التكوين حينئذ يكون عين القدرة: أن القدرة إمّا أن يكون مفهومها هو الصفة المؤثرة في وجود المقدور، أو الصفة المؤثرة في إمكانه.

والثاني باطل لأن الإمكان للممكن من ذاته، وما بالذات استحال أن يكون بالغير. أمّا أولاً: فلامتناع تحصيل الحاصل. وأمّا ثانياً: فلامتناع اجتماع علّتين على معلول واحد.

ولمّا بطل هذا القسم تعيّن الأول، ولزم منه صحة الشرطية المذكورة، لأن ذلك التأثير لا يكون على سبيل الوجوب، لأن الموجب بالذات استحال أن يكون قادراً بالذات مختاراً، بل على سبيل الصحة، والصفة المؤثّرة في وجود الأثر على سبيل الصحة هي القدرة. إذا ثبت هذا فنقول: ويلزم من هذا أن لا يكون التكوين صفة أخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور، لأنه لو كان كذلك فتأثيرها في وجود المقدور إمّا أن يكون على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب، وكلاهما محالان.

أمّا الأول فلأن تأثيرها في وجود المقدور إن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة، وحينئذ يلزم اجتماع المثلين واجتماع علّتين مستقلّتين بالتأثير على مقدور واحد، وإنه محال.

وأمّا الثاني فلأن تأثيرها في وجود المقدور إن كان على سبيل الوجوب لزم استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى، فيكون الله تعالى حينئذ موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار، وإنه باطل باتفاق جميع المتكلّمين من الأشعرية والمعتزلة.

وأيضاً فالقدرة تنافي صفة شأنها التأثير على سبيل الوجوب، لأن الموجب بالذات لا يكون قادراً مختاراً، لكن الباري قادر، فلا يكون له صفة هذا شأنها.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى وراء السبع أو الثماني)

وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة وراء الوجود، وأثبت الاستواء صفة أخرى، وأثبت أبو إسحاق الإسفراييني صفة توجب الاستغناء عن المكان، وأثبت القاضي صفات ثلاثة أخرى وهي إدراك الشم والذوق واللمس، وأثبت عبدالله بن سعيد القِدَم صفة وراء البقاء، وأثبت مثبتو الأحوال العالمِية أمراً وراء العلم، وكذلك القول في سائر الصفات، وأثبت أبو سهل الصعلوكي لله تعالى بحسب كل معلوم علماً وبحسب كل مقدور قدرة، وأثبت عبدالله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء الإرادة.

والإنصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها، فيجب التوقف.

واحتج من حصر الصفات في السبع أو الثماني بأنا كُلِّفنا بكمال المعرفة، وكمال المعرفة إنما يحصل بمعرفة جميع الصفات، ومعرفة جميع الصفات لا يتأتى إلا بطريق، ولا طريق إلا الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص، وهذان الطريقان لا يدلان إلا على هذه الصفات.

والجواب: لِمَ قلتم: إنا أمرنا بكمال المعرفة؟ ولم لا يجوز أن يقال: إنا ما أمرنا بأن نعرف من صفات الله تعالى إلا القدر الذي يتوقف على العلم به تصديق محمد ﷺ؟

سلمناه، لكن لا نسلم أنه لا بد من الدليل، سيما وعندنا التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق.

سلمناه، لكن لم قلت أن الاستدلال بالأفعال وتنزيه الله عن النقائص لا يدل إلا على هذه الصفات فقط.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الظاهريون من المتكلّمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى وراء السبعة أو الثمانية..» إلى آخره.

أقول: الظاهريّون من المتكلّمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى وراء السبعة وهي: الحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام، أو الثمانية وهي: هذه السبع مع البقاء، فإن الأستاذ أبا إسحاق زعم أنه تعالى باقٍ بالبقاء، وصفاته باقية لذواتها. وأثبت أبو الحسن الأشعري[1] اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة وراء الوجود، وأثبت الاستواء صفة أخرى، وأثبت أبو إسحاق الإسفرايني صفة توجب الاستغناء عن المكان، وأثبت القاضي صفاتٍ أخرى ثلاث وهي: إدراك الشمّ والذوق واللّمس، وأثبت عبد الله بن سعيد صفة وراء البقاء وهي القدم، وأثبت مثبتو الحال العالمية أمراً وراء العلم، والقادريةَ أمراً وراء القدرة، وكذا القول في سائر الصفات، وأثبت أبو سهل الصعلوكي لله تعالى بحسب كل مقدور قدرة، وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمةَ والكرم والرضا صفاتٍ وراء الإرادة.

قال الإمام: «والإنصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفسها، فيجب التوقّف فيها».

واحتج القائلون بحصر الصفات في السبعة أو الثمانية بأنّا كُلّفنا بكمال المعرفة، وكمال المعرفة إنما تحصل بمعرفة جميع هذه الصفات، ومعرفة جميع هذه الصفات لا يأتي إلا بطريق، ولا طريق إلا الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص، وهذان الطريقان لا يدلّان إلا على هذه الصفات.

اعترض الإمام عليه وقال: لمَ قلتم بأنّا أُمرنا بكمال المعرفة؟ ولم لا يجوز أن يقال: إنّا ما أُمرنا إلا بأن نعرف من صفات الله تعالى القَدْر الذي يتوقّف على العلم به تصديق محمد عليه السلام؟

---

(١) في الأصل: «أبو الحسين البصري»، وهو خطأ قطعاً.

سلّمناه، لكن لا نسلّم أنه لا بدّ من الدليل، سيّما وعندنا التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق.

سلمناه، لكن لم قلتم إن الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص لا يدلّان إلا على هذه الصفات فقط؟

ولّما كانت هذه المسألة ظاهرة كتبنا أكثرها بلفظ الإمام.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: ذهب ضرار من المتقدمين والغزالي من المتأخرين إلى أنا لا نعرف حقيقة ذات الله تعالى، وهو قول الحكماء)

وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة إلى أنها معلومة لنا.

حجة المتكلمين : أنا نعرف وجوده، ووجوده عين ذاته، فلا بد وأن نعلم ذاته، وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوماً مجهولاً.

حجة الفريق الثاني من وجهين:

الأول: أن المعلوم عندنا منه سبحانه وتعالى إما السلوب كقولنا: ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، ولا شك في أن الماهية مغايرة لسلب غيرها عنها.

وإما الإضافات كقولنا: قادر عالم، فلا شك أن الماهية مغايرة لهذه الإضافات، لأن المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى أنها أمر مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصحة، فماهية القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس إلا هذا اللازم وهو التأثير المخصوص. وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس إلا أنه أمر يلزمه الإحكام والإتقان في الفعل، فماهية ذلك العلم غير هذا الأثر، والمعلوم ليس إلا هذا الأثر. فظهر أن ماهية صفات الله تعالى غير معلومة لنا.

وبتقدير أن تكون معلومة لكن العلم بالصفة لا يستلزم العلم بماهية الموصوف على التفصيل.

ولما دل الاستقراء على سبيل الإنصاف أنا لا نعلم من الله تعالى إلا السلوب والإضافات، وثبت أن العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية، ثبت أنا لا نعلم حقيقة الله تعالى.

الثاني: أنا قد بينا في أول هذا الكتاب أنه لا يمكننا أن نتصور شيئاً إلا الذي ندركه بحواسنا أو نجده من نفوسنا، أو نتصوره من عقولنا أو ما يتركب عن أحد هذه الثلاثة، والماهية الإلهية خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة، فهي غير معلومة لنا.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ذهب ضرار من المتقدمين، والغزالي من المتأخرين إلى أنّا لا نعرف حقيقة ذات الله تعالى، وهو قول جمهور الحكماء، وذهب جمهور المتكلّمين منا ومن المعتزلة إلى أنها معلومة لنا..» إلى آخره.

أقول: أمّا المتكلمون فقد احتجّوا على أن حقيقة ذاته تعالى معلومة لنا، وهو أنّا نعرف وجود الله تعالى، ووجوده عين حقيقته، فتكون حقيقته معلومة لنا بالضرورة، وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوماً لنا ومجهولاً، وإنه محال.

وفيه نظر، لأنا لا نسلّم أنّا نعرف وجود الله تعالى، بل نعرف نفس الوجود، أمّا وجوده فلا.

وإن سلّمناه، لكن لا نسلّم أن وجوده عين حقيقته.

وأمّا ما تمسّك به الفريق الثاني من الوجهين المذكورين فظاهر. والجواب عن الوجه الثاني قد تقدّم في أول الكتاب فلا نعيده ثانياً.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الله تعالى يصح أن يكون مرئياً لنا، خلافاً لجميع الفرق)

أما الفلاسفة والمعتزلة فلا إشكال في مخالفتهما، وأما المشبهة والكرامية فلأنهم إنما جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة، وأما بتقدير كونه تعالى منزهاً عن الجهة فهم يحيلون رؤيته.

فثبت أن هذه الرؤية المنزهة عن الكيفية مما لا يقول به أحد إلا أصحابنا.

وقبل الشروع في الدلالة لا بد من تلخيص محل النزاع، فإنّ لقائل أن يقول: إن أردت بالرؤية الكشف التام فذلك مما لا نزاع في ثبوته، لأن المعارف تصير يوم القيامة ضرورية. وإن أردت بها الحالة التي نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلك مما لا نزاع في انتفائه، لأنه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين، أو عن اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي، أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو لخروج الشعاع، وكل ذلك في حق الله تعالى محال. وإن أردت به أمراً ثالثاً فلا بد من إفادة تصوره، فإن التصديق مسبوق بالتصور.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الله تعالى يصحّ أن يكون مرئيّاً، خلافاً لجميع الفرق..» إلى آخره.

أقول: الله سبحانه وتعالى يصحّ أن يكون مرئيّاً لنا خلافاً لجميع الفرق من الفلاسفة والمعتزلة والمشبّهة والكرامية. أمّا مخالفة الفلاسفة والمعتزلة فظاهرة لا خفاء فيها. وأمّا مخالفة المشبّهة والكرّامية فلأنهم إنما جوّزوا رؤية الله تعالى لاعتقادهم كونه في المكان والجهة، أمّا لو قدّرنا أن يكون الله تعالى منزّهاً عن الجهة والمكان فإنهم يحيلون أيضاً رؤيته. فثبت أن هذه الرؤية المنزّهة عن الكيفية مما لا يقول بها أحد إلا أصحابنا.

وقبل الشروع في الدلالة لا بدّ من تلخيص محلّ النزاع، فإن لقائل أن يقول: أيش تعني بالرؤية؟ تعني بها الكشف التامَّ، أو الحالة التي نجدها من أنفسنا عند إبصار الأجسام؟

إن عنيت به الأول فهو مسلّم ولا نزاع فيه، لأن المعارف يوم القيامة تصير ضرورية لكل أحد.

وإن أردت بها الثاني فذلك مما لا نزاع في انتفائه عن الله تعالى، لأن الرؤية عند جمهور الحكماء عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين، وعند أصحاب الشعاع عبارة عن اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي، وعند قوم عبارة عن حالة مستلزمة لارتسام صورة المرئي في العين، أو لاتصال خروج الشعاع الخارج من العين بالمرئي -على اختلاف الرأيين-، وكل ذلك في حقّ الله تعالى محال.

وإن أردتم به أمراً ثالثاً مغايراً لهذين الأمرين فلا بدّ من إفادة تصوّره، إذ التصديق بالشيء قبل تصوّره محال.

قال الإمام الرازي:

والجواب: أنا إذا علمنا الشيء حال ما لا نراه ثم رأيناه فإنا ندرك تفرقة بين الحالتين، وقد عرفت أن تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام الشبح في العين ولا إلى خروج الشعاع منها، فهي عائدة إلى حالة أخرى مسماة بالرؤية، فندعي أن تعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز، هذا هو البحث عن محل النزاع.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: أنّا إذا علمنا الشيء حال ما لا نراه، ثم رأينا فإنّا ندرك تفرقة بين الحالين..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الجواب أن يقال: نعني أمراً ثالثاً مغايراً لما ذكرتموه من الأمرين، وهو التفرقة التي تحصل لنا بين حالة العلم بالشيء قبل أن نراه وبين حالة العلم به بعد أن نراه، وتلك التفرقة لا يجوز أن تكون عائدةً إلى ارتسام شبح المرئيّ في العين ولا إلى خروج الشعاع منها المتصل بالمرئي ولا إلى الحالة المستلزمة لأحدهما، بل هي مغايرة لهذه الأمور، فندّعي أن تعلّق هذه الصفة بذات الله تعالى

جائز، أي: ندّعي أنه يجوز أن يحصل لنا بالنسبة إلى ذات الله تعالى هذه الصفة، والمنكرون للرؤية ينكرون ذلك، وهذا هو البحث عن محلّ النزاع.

قال الإمام الرازي:

والمعتمد أن الوجود في الشاهد علة لصحة الرؤية، فيجب أن يكون في الغائب كذلك.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والمعتمد أن الوجود في الشاهد علة لصحة الرؤية فوجب أن يكون في الغائب كذلك..» إلى آخره.

أقول: أصحابنا اعتمدوا في هذه المسألة على أن قالوا: إنّا نرى الجوهرَ والعرض قد اشتركا في صحة كونهما مرئيّين، والحكم المشترك بين الأمرين لا بدّ له من علّة مشتركة بينهما، ولا مشترك بين العرض والجوهر إلا الوجود، فوجب أن تكون صحة رؤيتهما معلّلة بكونهما موجودين، والباري -عزّ اسمه- موجود، فوجب أن تصحّ رؤيته، لأن الاشتراك في العلّة موجب للاشتراك في المعلول.

قال الإمام الرازي:

وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه:

أحدها: أن وجود الله تعالى عين ذاته، وذاته مخالفة لغيره، فيكون وجوده مخالفاً لوجود غيره، فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك.

سلمنا أن وجودنا يساوي وجود الله تعالى في مجرد كونه وجوداً، ولكن لا نسلم أن صحة الرؤية في الشاهد مفتقرة إلى علة، فإنا بينا أن الصحة ليست أمراً ثبوتياً، فتكون عدمية، وقد عرفت أن العدم لا يعلل.

سلمنا أن صحة رؤيتنا معللة، فلم قلت إنَّ العلة هي الوجود؟

قالوا: لأنا نرى الجوهر واللون، وهما قد اشتركا في صحة الرؤية، والحكمُ المشترك لا بد له من علة مشتركة، ولا مشترك إلا الوجود أو الحدوث. والحدوث لا يصلح للعلية، لأنه عبارة عن وجود مسبوق بالعدم، والعدم السابق لا مدخل له في التأثير، فيبقى المستقل بالتأثير محض الوجود.

فنقول: لا نسلم أن الجوهر مرئي، على ما تقدم.

سلمناه، لكن لا نسلم أن صحة كون الجوهر مرئياً يساوي صحة كون اللون مرئياً، فلم لا يجوز أن يقال: الصحتان نوعان تحت جنس الصحة؟

تحقيقه: أن صحة كون الجوهر مرئياً يمتنع حصولها في اللون، لأن اللون يستحيل أن يُرى جوهراً، والجوهر يستحيل أن يُرى لوناً، وهذا يدل على اختلاف هاتين الصحتين في الماهية.

سلمنا الاشتراك في الحكم، فلم قلت أنه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلة؟

بيانه ما تقدم من جواز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين.

سلمنا وجوب الاشتراك، فلم قلت إنه لا مشترك سوى الحدوث والوجود؟ وعليكم الدلالة. ثم نحن نذكره وهو الإمكان، ولا شك أن الإمكان يغاير الحدوث.

فإن قلت: الإمكان عدمي.

قلت: فإمكان الرؤية أيضاً عدمي، ولا استبعاد في تعليل عدمي بعدمي.

سلمنا أنه لا مشترك سوى الحدوث والوجود، فلِمَ قلت إن الحدوث لا يصلح للعلية؟

قوله: «لأنه عبارة عن مجموع عدم ووجود».

قلنا: لا نسلم، بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم، ومسبوقية الوجود بالعدم غير نفس العدم، والدليل عليه أن الحدوث لا يحصل إلا في أول زمان

الوجود، وفي ذلك الزمان يستحيل حصول العدم. فعلمنا أن الحدوث كيفية زائدة على العدم.

سلمنا أن المصحح هو الوجود، فلم قلت إنه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة في حقنا؟ فإن الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضى يعتبر فيه أيضاً انتفاء المانع، فلعل ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته ينافي هذا الحكم.

ومما يحققه: أن الحياة مصححة للجهل والشهوة، ثم إن حياة الله تعالى لا تصححها، إما لأن الاشتراك ليس إلا في اللفظ، أو اشتركا في المعنى لكن ماهية ذات الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته تنافيهما، وعلى التقديرين فإنه يجوز في هذه المسألة ذلك أيضاً.

سلمنا أنه لم يوجد المنافي، لكن لم لا يجوز أن يكون حصول هذه الرؤية في أعيننا موقوفاً على شرط يمتنع تحققه بالنسبة إلى ذات الله تعالى؟ فإنا لا نرى المرئي إلا إذا انطبعت صورة صغيرة مساوية للمرئي في الشكل في أعيننا، ومن المحتمل أن يكون حصول الحالة المسماة بالرؤية مشروطاً بحصول هذه الصورة، أو كان مشروطاً بحصول المقابلة. ولما امتنع حصول هذه الأمور بالنسبة إلى ذات الله تعالى لا جرم امتنع علينا أن نرى ذات الله تعالى.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وهذه الدلالة ضعيفة..» إلى آخره.

أقول: اعترض الإمام على هذه الدلالة، وقال: لا نسلّم أن صحة رؤيتنا الجوهر والعرض معلّلة بعلة، وإنما تكون كذلك إن لو كانت مفتقرة إلى العلة، وهو ممنوع، فإنّا بيّنّا أن الصحة ليست صفة ثبوتية، بل هي عدميّة، والأمور العدميّة لا حاجة لها إلى العلة.

سلّمنا أن صحة رؤيتنا الجوهر والعرض معللة، فلمَ قلتم بأن العلة هي الوجود؟ وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن بينهما أمر آخرُ مشترك، وهو ممنوع.

فإن قلت: إنّا لّما رأينا الجوهر والعرض اشتركا في صحّة كونهما مرئيّين، والحكم المشترك بين أمرين لا بدّ له من علّة مشتركة بينهما، ولا مشترك بينهما إلا الحدوث أو الوجود. والحدوث لا يصلح أن يكون علّة لصحة الرؤية، لأنه عبارة عن وجود مع قيد كونه مسبوقاً بالعدم، والعدم نفيٌ محض، فلا يكون صالحاً للعلِّيَّة. وإذا كان كذلك كان العدم السابق لا دخل له في التأثير، فبقي المستقلّ بالتأثير هو الوجود، فتصير حينئذ العلّة هي الوجود، فلا يكون الحدوث من حيث هو حدوث علة.

قلنا لا نسلّم أن الجوهر مرئيّ، بل المرئي هو السطح المحيط، وهو عرض.

ولئن سلّمناه، لكن لا نسلّم اشتراك الجوهر والعرض في الحكم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان صحة رؤية الجوهر مساوية لصحة رؤية اللون، وهو ممنوع، ولم لا يجوز أن يقال: الصحتان -أعني صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية اللون- نوعان اندرجا تحت جنس الصحة؟ وتحقيقه: أن صحة كون الجوهر مرئيّاً يمتنع حصولها في اللون لأن اللون يستحيل أن يُرى جوهراً، وكذلك صحة رؤية اللون يمتنع حصولها في الجوهر لأن الجوهر يستحيل أن يُرى لوناً، وهذا مما يقتضي اختلاف هاتين الصحّتين في الماهية.

سلّمنا اشتراكهما في الحكم، لكن لا نسلّم أنه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلّة، ولم لا يجوز أن يكون كل واحد من الحكمين معلّلاً بعلة مخالفة بالماهية لا بكون الحكم الآخر معللاً به؟ فإنّا بيّنّا أن تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين جائز.

سلّمنا وجوب اشتراكهما في العلّة، لكن لا نسلّم أنه لا مشترك سوى الوجود والحدوث، فعليكم البرهان على الانحصار فيهما.

ثم نحن نذكر أمراً آخر غيرهما وهو الإمكان، ولا شكّ في كونه مغايراً للوجود والحدوث.

فإن قلت: الإمكان أيضاً لا يصلح للعليّة لأنه أمر عدميّ، والأمور العدميّة استحال اتصافها بالعليّة.

قلنا: لا نسلّم أن الأمر العدميّ لا يصلح أن يكون علة، وإنما يستحيل ذلك إن لو كان علة لأمر وجوديّ، وأما إذا كان علة لأمر عدميّ فلا، إذ لا استبعاد في تعليل الأمور العدميّة بالأمور العدميّة، وهاهنا المعلول أيضاً عدميّ لأن صحة الرؤية عدميّة، وإذا كان كذلك جاز تعليلها بالإمكان.

سلمنا أنه لا يشترك بينهما سوى الوجود والحدوث، لكن لم قلتم بأن الحدوث لا يصلح للعليّة؟

قوله: «لأنه عبارة عن وجود مقيّد بقيد كونه مسبوقاً بالعدم، فيكون عبارة عن مجموع وجود وعدم، والقيد العدميّ لا يصلح للعليّة».

قلنا: لا نسلّم، بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بالعدم، ومسبوقيّة الشيء بالشيء غير نفس ذلك الشيء السابق، فتكون مسبوقية الوجود بالعدم غير العدم السابق. والدليل على أن العدم غير داخل في ماهية الحدوث: أن الحدوث لا يصدق على الشيء إلا إذا كان موجوداً، وفي زمان الوجود استحال حصول العدم، وإلا لزم كون الشيء موجوداً ومعدوماً معاً، وإنه محال. وإذا كان كذلك كان الحدوث كيفية زائدة على العدم فجاز أن يكون علّة لصحة رؤية الجوهر والعرض.

سلّمنا أن المصحّح لرؤيتهما هو الوجود، ولكن لم قلتم بأنه يلزم من هذا أن يكون وجود الله تعالى علّة لصحة رؤيته؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان وجوده تعالى يساوي وجودنا، وهو ممنوع، كيف وإن وجود الله تعالى عين ماهيّته، وماهيته مخالفة لماهية غيره ووجوده، فيكون وجوده مخالفاً لوجود غيره؟ فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده تعالى علة لصحة الرؤية.

وهذا المنع وإن كان الإمام قد ذكره قبل جميع المُنوع، لكن موضعه الطبيعي ها هنا، فلذلك أخّرنا إيراده إلى هذا المقام.

سلّمنا أن وجوده يساوي وجودنا، لكن لا نسلّم أنه يلزم من حصوله في حقّ الله تعالى حصول صحة الرؤية، فإن حصول الحكم كما يُعتبر فيه حصول المقتضى وتحقّقه يعتبر فيه أيضاً انتفاء المانع، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال: إن ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته تنافي صحة الرؤية؟ وتحقيقه: أن الحياة من حيثُ هي حياة مصحّحة للجهل والشهوة وسائر الصفات الرذيلة، ثم إن حياة الله تعالى لا تصحّح شيئاً منها، إما لأن الاشتراك بيننا وبينه ليس إلا في مجرّد لفظ الحياة، أو وإن كان الاشتراك بيننا وبينه معنويّاً لكن ماهية الله تعالى أو ماهيّة صفة من صفاته تنافي هذه الأمور، وعلى التقديرين فلم لا يجوز أن يكون الأمر أيضاً كذلك في مسألتنا هذه؟

سلّمنا أن وجوده يساوي وجودنا وأنه لم يوجد ما ينافي صحة الرؤية، لكن لم قلتم بأنه يلزم من هذا صحة الرؤية؟ فإن الحكم كما يعتبر في حصوله تحقق المقتضي وانتفاء الموانع يعتبر فيه أيضاً حصول الشرائط، وإذا كان كذلك فجاز أن يكون حصول هذه الرؤية في عيننا موقوفاً على شرط يمتنع تحققه بالنسبة إلى ذات الله تعالى. وتحقيقه: أنّا لا نرى المرئيَّ إلا إذا انطبعتْ صورة صغيرة مساوية للمرئي في الصورة والشكل في أعيننا، وإذا كان كذلك فيجوز أن يكون حصول الحالة المسمّاة بالرؤية مشروطاً بحصول هذه الصورة في أعيننا، أو يكون مشروطاً بحصول المرئي في مقابلتنا، ولمّا امتنع حصول هذه الأمور بالنسبة إلى ذات الله تعالى لا جرم امتنع علينا أن نرى ذات الله تعالى.

قال الإمام الرازي:

والمعتمد في المسألة الدلائل السمعية.

أحدها: أن رؤية الله تعالى معلقة باستقرار الجبل، وهو ممكن، والمعلق على الممكن ممكن، فالرؤية ممكنة.

فإن قيل: لا نسلم أنه علق الرؤية على شرط ممكن، بل على شرط محال، لأنه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركاً، لأن صيغة (إن) إذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل، فقوله: ﴿إِنِ ٱسۡتَقَرَّ﴾، أي لو صار مستقراً في الزمان المستقبل ﴿فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾. ثم إنه في الزمان المستقبل إما أن يقال: إنه صار مستقراً أو ما صار مستقراً، فإن صار مستقراً وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط، فلما لم تحصل الرؤية بالإجماع علمنا أن الجبل لم يستقر، وإذ لم يكن مستقراً كان متحركاً ضرورة أنه لا واسطة بين الحركة والسكون. فإذن: الجبل حال ما علق الله تعالى لرؤية باستقراره كان متحركاً، ومعلوم أن استقرار المتحرك حال كونه متحركاً محال، فثبت أن الشرط ممتنع، فلا يلزم القطع بجواز المشروط.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والمعتمد في المسألة الدلائل السمعية..» إلى آخره.

أقول: الإمام لّما زيّف الدليل المذكور للأصحاب احتجّ على المطلوب في هذه المسألة بدلائل سمعية أحدها: التمسك بقوله: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف:١٤٣]، وجه التمسّك به: أنه تعالى علّق رؤيته على استقرار الجبل، واستقرار الجبل ممكن، والمعلّق على الممكن ممكن، فرؤية الله تعالى ممكنة، وهو المطلوب.

فإن قيل: لا نسلّم أنه علّق الرؤية على أمر ممكن، بل علّقها على شرط محال، وبيان ذلك: أنه علّقها على استقرار الجبل حال كونه متحرّكاً، واستقرار الجبل حال حركته محال، فتكون الرؤية معلّقة على شرط محال.

وإنها قلنا: إنه علّقها على استقرار الجبل حال كونه متحرّكاً لأن صيغة «إنْ» إذا دخلت على الماضي يصير بمعنى المستقبل، فقوله: ﴿إِنِ ٱسۡتَقَرَّ﴾ معناه: أي: لو صار مستقرّاً في الزمان المستقبل فسوف تراني. ثم إنه لا يخلو: إما أن يقال: إن الجبل في الزمان المستقبل صار مستقرّاً أو يقال: إنه ما صار مستقرّاً.

والأول محال، لأن الجبل لو صار مستقرّاً في الزمان المستقبل لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط، لكن الرؤية ما حصلت بالإجماع، فيلزم منه أن الجبل لم يستقرّ في الزمان المستقبل. وإذا لم يكن مستقرّاً في الزمان المستقبل كان متحرّكاً، إذ لا واسطة بين كون الشيء متحركاً أو ساكناً، فإذن الجبل حال ما علّق الله تعالى الرؤية على استقراره كان متحرّكاً، ومن البيِّن المعلوم أن استقرار المتحرّك حال كونه متحرّكاً محال، فظهر أن الرؤية معلَّقة على أمر محال، وإذا كان كذلك لا يلزم القطع بجواز المشروط.

قال الإمام الرازي:

والجواب: سلمنا أن الجبل في تلك الحالة كان متحركاً، لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه، والمذكور في الآية ليس إلا ذات الجبل، وأما المقتضي لامتناع الحركة فهو حصول السكون. فإذن القدر المذكور في الآية منشأ لصحة الاستقرار، وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الآية، فوجب القطع بالصحة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: سلّمنا أن الجبل في تلك الحالة كان متحركاً..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا الجواب أن يقال: الدليل على أنه تعالى علّق الرؤية على الممكن: أنه علّقها على استقرار الجبل، والجبل من حيث هو جبل يصحّ عليه السكون، والمذكور في الآية ليس إلا ذات الجبل، وإذا كان كذلك كانت الرؤية معلّقة على أمر ممكن. وأمّا الذي يمتنع عليه السكون -وهو الجبل بوصف كونه متحرّكاً- فغير مذكور في الآية، ولا نزاع في أن السكون عليه بهذا القيد ممتنع، وإذا كان كذلك كان المذكور في الآية منشأً لصحة الاستقرار، وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الآية، فوجب القطع بصحة الرؤية.

قال الإمام الرازي:

وثانيها: أن موسى ﷺ سأل الرؤية، ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى ﷺ جهلاً و عبثاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثانيها: أن موسى ﷺ سأل الرؤية..» إلى آخره.

أقول: الوجه الثاني من الوجوه السمعية الدالة على صحة رؤية الله تعالى: التمسّك بسؤال موسى ﷺ الرؤيةَ في قوله تعالى حاكياً عنه: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف:١٤٣]، وهذا يقتضي كون الرؤية ممكنة، لأنها لو كانت ممتنعة لما سألها موسى عن الله سبحانه وتعالى، لأن سؤال الممتنع يكون عيباً وجهلاً، وهو على الأنبياء غير جائز.

فإن قيل: لا نسلّم أن موسى ﷺ سأل الرؤية، ولم لا يجوز أن يقال: المراد من قوله: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ أن يظهر الله تعالى له أحوالاً تفيد العلم الضروري بوجوده؟ فإن إطلاق لفظ الرؤية على العلم الجليّ بطريق المجاز جائز مشهور.

أو نقول: لم لا يجوز أن يقال: إن موسى ﷺ ما سأل الرؤية لنفسه، بل لغيره؟ لأن قومه كانوا يطلبون منه أن يريهم ربه كما حكى الله عنهم في قوله: ﴿لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ﴾ [البقرة:٥٥]، ثم إن موسى ﷺ أضاف ذلك السؤال إلى نفسه حتى يكون أولى بالإجابة، فلمّا منعه الله تعالى من ذلك مع جلال قَدْره كان منعُ غيره منه أولى.

أو نقول: لم لا يجوز أن يقال: إن موسى ﷺ كان عالماً بالدلائل العقلية على امتناع رؤيته تعالى، لكن سأل الرؤية من الله تعالى لتصير الدلائل السمعية على امتناعها مضافة إلى العقلية وتحصل بذلك الطمأنينة وقوة اليقين لأن كثرة الأدلة موجبة

لذلك، فإن أهل النظر والعلم يطلبون على مطلوب واحد أدلة كثيرة عقلية وسمعية، ولهذا السبب أكثر اللهُ تعالى في القرآن من ذكر الدلائل الدالّة على التوحيد والصفات.

سلّمنا ذلك، لكن لم قلتم بأن موسى عليه السلام لا يجوز أن لا يكون عالماً بامتناع الرؤيةِ على الله تعالى؟ والذي يدلّ على هذا الاحتمال هو أن كل صفة من صفات الله لا يتوقف العلم بصحّة النبوة على معرفتها، لا يبعد أن تكون تلك الصفة غير معلومة للأنبياء عليهم السلام، وهذه الصفة بهذه الحالة، فيجوز أن لا تكون معلومةً لموسى عليه السلام.

والجواب عن السؤال الأول أن نقول: الدليل على أنه عليه السلام سأل الرؤية عن الله تعالى: أن المراد بقوله: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ إما سؤال الرؤية أو أحد ما ذكرتم من الأمرين، والأمران اللذان ذكرتموهما باطلان، فتعيّن الأول.

أما بطلان الأمر الأول فلأنه عليه السلام كان يتكلّم مع الله تعالى في ذلك الوقت بلا واسطة، وفي مثل ذلك الوقت يبعد أن يقول: يا إلهي أظهر لي دليلاً أعرف به وجودك.

وأما الثاني: فلأن أولئك إمّا أن كانوا من المؤمنين أو من الكافرين.

فإن كانوا من المؤمنين فكانوا لا محالة يقبلون قول موسى عليه السلام في أن هذا السؤال غير جائز، وحينئذ لا يكون موسى عليه السلام محتاجاً إلى إضافة هذا السؤال إلى نفسه.

وإن كانوا من الكفار فهم لا يصدّقون قوله في أن الله تعالى منع العباد من سؤال الرؤية، وعلى هذا التقدير إضافة السؤال إلى نفسه عبثٌ.

وأما قوله: «يحتمل أن يكون عليه السلام كان عالماً بامتناع الرؤية، لكن طلب الرؤية لغرض زيادة الثقة بامتناع رؤيته».

قلنا: هذا باطل، لأنه عليه السلام إمّا أن يقال: كان شاكّاً في امتناع الرؤية والجواز، أو يقال: إنه كان قاطعاً بامتناعها.

فإن كان الأول لزم كونه جاهلاً بالله تعالى، وهذا لا يليق بالأنبياء عليهم السلام.

وإن كان الثاني كان قاطعاً بامتناع الرؤية على الله تعالى، وحينئذ كان الأدب أن يقول: «زدني يا رب دليلاً على امتناع الرؤية». وأما سؤال الرؤية مع العلم بامتناعها فغير لائق بالعقلاء.

وأما السؤال الثاني فجوابه أن يقال: إن الأمّة مجتمعة على أن علم الأنبياء والرسل بذات الباري تعالى وصفاته أتمّ وأكمل من علم كل واحد من آحاد الأمّة. إذا عرفت هذا فنقول: لمّا كان العلم بامتناع الرؤية حاصلاً لكل واحد من آحاد المعتزلة فلو لم يكن حاصلاً لموسى عليه السلام لكان كل واحد منهم أعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى عليه السلام، وإنه باطل بالإجماع.

قال الإمام الرازي:

وثالثها: قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)﴾ والنظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته. فإن كان الأول صح الغرض، وإن كان الثاني تعذر حمله على ظاهره، فلا بد من حمله على الرؤية، لأن النظر كالسبب للرؤية، والتعبير بالسبب عن المسبب من أقوى وجوه المجاز.

لا يقال: لم كان ذلك التأويل أولى من تأويلنا وهو أن يكون (إلى) واحدَ (آلاء)؟ فيكون المراد وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها، أي منتظرة.

أو نقول: المراد: إلى ثواب ربها ناظرة؟

لأنا نقول: أما الأول فباطل، لأن الانتظار سبب الغم، والآية مسوقة لبيان النعم.

وأما الثاني: فالنظر إلى الثواب لا بد وأن يحمل على رؤية الثواب، وإلا فتقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة. وإذا وجب إضمار الرؤية لا محالة كان إضمار الثواب إضماراً للزيادة من غير دليل، فوجب أن لا يجوز.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وثالثها: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)﴾ [القيامة:٢٢-٢٣]».

أقول: الوجه الثالث من الوجوه السمعية الدالة على هذا المطلوب: التمسّك بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)﴾ [القيامة:٢٢-٢٣]، ووجه التمسّك به أن النظر إمّا أن يكون عبارة عن الرؤية أو تقليب الحدقة نحو المرئيّ التماساً لرؤيته بالبصر على اختلاف الرائين.

فإن كان النظر عبارة عن الرؤية فقد حصل الغرض.

وإن كان عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلباً لرؤيته بالبصر استحال حمله على ظاهره، لأن ذلك إنما يصحّ في حق المرئيّ الذي له جهة ومكان، وذلك في حق الله تعالى محال. ولّما امتنع حمله على ظاهره وجب أن يحمل على الرؤية، لأن النظر على هذا التفسير كالسبب للرؤية، وإطلاق اسم المسبِّب وإرادة المسبَّب من أقوى المجازات.

لا يقال: كما جاز حمله على ما ذكرتم من التأويل على تقدير امتناع حمله على ظاهره جاز حمله على معنى آخر، وهو أن يكون لفظ ﴿إِلَىٰ﴾ واحد الآلاء، فيكون تقدير الكلام: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢)﴾ نعمةَ ربِّها منتظرة، أو يكون المراد من ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)﴾ إلى ثواب ربها، ناضرة.وإذا احتمل ما ذكرناه، واحتمل ما ذكرتم فلمَ كان حمله على ما ذكرتم أولى من حمله على ما ذكرنا؟ فلا بدّ له من دليل.

لأنا نقول: حمله على ما ذكرنا أولى، لأنّا لو حملنا على الأمر الأول من الأمرين اللّذين ذكرتها لكان النظر المستعمل هاهنا بمعنى الانتظار، لكن الانتظار سبب للغمّ، فيكون متقدّماً عليه، والآية مَسُوقة -أي: مذكورة- لبيان النِّعم، وبيان النعم

يكون متأخراً عنها، فلو كان المراد من النظر هاهنا هو الانتظار لزم كون الشيء الواحد متقدّماً ومتأخّراً معاً، وإنه محال. ولو حملناه على الأمر الثاني منهما لا بدّ وإن يحمل على رؤية الثواب لأن تقليب الحدقة نحو الثواب من غير رؤية الثواب لا يكون من النعم البتّة، وإذا كان كذلك كان إضمار الرؤية واجباً، وإذا كان إضمار الرؤية واجباً كان إضمار الثواب إضماراً للزيادة من غير حاجة ولا دليل فوجب أن لا يجوز، لأن الدليل كما دلّ على نفي الإضمار فقد دلّ أيضاً على نفي زيادة الإضمار.

قال الإمام الرازي:

احتج الخصم بأمور:

أحدها: قول تعالى ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾، والاستدلال به من وجهين:

الأول: أن ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور في معرِض المدح، فوجب أن تكون هذه الآية مدحاً، فإن إلقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك، كما يقال: «فلان أجلُّ الناس وآكل الخبز وأستاذ الوقت». وإذا كان نفي الإدراك مدحاً كان ثبوته نقصاً، والنقص على الله عز وجل محال.

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ يقتضي أن لا تدركه الأبصار في شيء من الأوقات، لأن قولنا: «تدركه الأبصار». يناقض قولنا: «لا تدركه الأبصار». بدليل أنه يستعمل كل واحد من القولين في تكذيب الآخر، وإذا صدق أحد النقيضين كذب الآخر، فوجب كذب قولنا: «تدركه الأبصار»، وإذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا: «يدركه بصر واحد أو بصران»، ضرورة أن لا قائل بالفرق.

وثانيها: أنه تعالى لو كان مرئياً لرأيناه الآن.

وثالثها: أنه لو كان مرئياً لكان مقابلاً أو في حكم المقابل. وقولنا: «في حكم المقابل» احتراز عن رؤية الإنسان وجهه في المرآة وعن رؤية الأعراض.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احتج الخصم بأمور..» إلى آخره.

أقول: احتجَّ من قال بامتناع رؤية الله تعالى بأمور ثلاثة:

أوّلها: التمسّك بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام:١٠٣]. ووجه التمسّك به من وجهين:

أحدهما: أن ما قبل هذه الآية مذكور في معرض المدح وكذلك ما بعدها، فوجب أن تكون هذه الآية أيضاً مدحاً، لأن إلقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك، كما يقال: «فلان أجلّ الناس وآكل الخبز وأستاذ البشر»، وإذا كان نفي الإدراك مدحاً كان ثبوته نقصاً، لامتناع أن يكون كل واحد من نقيضي صفة واحدة مدحاً، والنقص على الله محال.

الثاني: أن الإدراك المضاف إلى البصر هو الرؤية والإبصار بدليل أنه لا يصحّ إثبات أحدهما مع نفي الآخر، لأنه لا يصحّ أن يقال: «رأيته وما أدركته بعينه»، ولا أن يقال: «أدركته بعيني وما رأيته». وهذا يقتضي أن الإدراك بالعين والرؤية شيء واحد.

إذا ثبت هذا فنقول: إنه تعالى عنى بقوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ أن لا يدركه واحدٌ من الأبصار، وذلك يقتضي أن لا يدركه شيء من الأبصار في شيء من الأوقات أصلاً، لأن قولنا: «تدركه الأبصار» بالإطلاق العام يناقض قولنا: «لا تدركه الأبصار»، بدليل أنه يستعمل كل واحد منهما في كذب الآخر، وإنما يتناقضان إن لو كان المراد من السالبة المذكورة هو السالبةَ الكلية الدائمة، لما عرفت في المنطق أن المطلقتين العامّتين لا تتناقضان لجواز صدق كل واحدة منهما مع الآخر في زمانين مختلفين. وإذا كان كذلك وثبت صدق قولنا: «لا يدركه شيء من الأبصار في شيء من الأوقات» لزم كذب قولنا: «تدركه الأبصار» لأن صدق أحد النقيضين موجب لكذب الآخر، وإذا ثبت كذب قولنا: «تدركه الأبصار» ثبت كذب قولنا: «يدركه بصر واحد» أو «بصران» لعدم القائل بالفصل.

وثانيها: أنه تعالى لو صحّ رؤيته لرأيناه الآن، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: هو أن الأشياء التي يجب حصول الإبصار عند حصولها في الشاهد ثمانية: سلامة الحاسّة، وكون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية، وأن لا يكون في غاية البعد، ولا في غاية القُرب، وأن يكون مقابلاً للرائي أو في حكم المقابل، وأن لا يكون في غاية الصِّغر، ولا في غاية اللطافة، وأن لا يكون بين الرائي والمرئيّ حجاب.

وعند حصول هذه الأمور الثمانية يجب حصول الإبصار، إذ لو لم يجب لجاز أن يكون في حضرتنا جبال شاهقة وشموس مضيئة وأصوات هائلة ونحن لا نراها ولا نسمعها، وذلك يقتضي دخول الإنسان في الجهالات.

إذا ثبت هذا فنقول: أمّا الشرائط الستة الأخيرة فلا يمكن اعتبارها إلا في رؤية الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فلا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى، فعلى هذا إن صحّت رؤيته وجب أن لا يعتبر في حصول رؤيته إلا أمران: سلامة الحاسّة، وكونه بحيث يصحّ أن يُرى، وهذان الأمران الحاصلان الآن، فوجب أن نراه الآن.

وثالثها: أنه تعالى لو كان مرئيّاً لكان مقابلاً أو في حكم المقابل، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

وإنما ادّعينا أحد الأمرين حينئذ احترازاً عن صور ثلاثة:

الأولى: أنّا نرى الأعراض، ولا يمكن أن يقال إنها مقابلة للجسم، إلا أنها حالّة في الأجسام المقابلة للرائي، فكانت في حكم المقابل.

وثانيها: أنّا نرى وجوهنا في المرآة، ويستحيل أن يكون الوجه مقابلاً لنفسه، إلا أن الشعاع يخرج من العين إلى المرآة ثم ينعكس من المرآة إلى الوجه، فبهذا الطريق يكون الوجه جارياً مجرى المقابل لنفسه.

وثالثها: أن الشيء يوضع في الرطوبة، فإنه وإن لم يكن في مقابلة العين إلا أن شعاع العين ينعطف عليه ويصير مرئيّاً، فهو أيضاً في حكم المقابل.

إذا عرفت هذا فنقول: الدليل على صدق هذه الشرطية: هو أن الشيء كلّما لم يكن مقابلاً ولا في حكم المقابل امتنع رؤيته، والعلم به ضروري. فينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلما كان مرئيّاً وجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل.

وأما انتفاء التالي فلأن ذلك إنما يصحّ في الشيء الذي يكون حاصلاً في المكان، والله تعالى منزَّه عن المكان، فاستحال أن يكون مقابلاً لشيء أو في حكم ما يكون مقابلاً له.

قال الإمام الرازي:

والجواب عن الأول: أنا نقول بموجب الآية، لأن الإدراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه، لأن أصله من اللحوق، وذلك إنما يتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب، ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالاً لا جرم يستحيل أن يكون مدركاً، فلم قلت أنه ليس بمرئي؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن الأول: أنّا نقول بموجب الآية..» إلى آخره.

أقول: تقرير هذا الجواب: أن يقال: لمَ قلتم بأن الباري تعالى إذا لم تدركه الأبصار يلزم منه أن لا يُرى؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان الإدراك عبارة عن الرؤية، وهو ممنوع، بل هو عبارة عن الوصول، يقال: «أدرك الغلامُ» إذا صار بالغاً، و«أَدركَت الثمرةُ» إذا وصلتْ إلى النضج، وقال تعالى: ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾﴾ [الشعراء:٦١] أي: لاحقون.

إذا عرفت هذا فنقول: إن من رأى شيئاً ورأى أطرافه ونهاياتِه قيل إنه أدركه، على تقدير أن رؤيته أحاطت به من جميع الجوانب، وهذا المعنى يتحقّق في الشيء الذي له أطراف ونهايات، والباري عزّ اسمه منزّه عن ذلك، فلمْ تكن رؤيته إدراكاً

البتة، وإذا كان كذلك لم يلزم من نفي الإدراك نفي الرؤية، لأن الإدراك رؤية مكيَّفة فتكون رؤية خاصة، ولا يلزم من نفي الرؤية المكيَّفة نفي أصل الرؤية، لأن انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العامّ، هذا كما أنّا نعرف الله تعالى ولا نحيط بكُنْه حقيقته، فكذلك نراه ولا ندركه.

قال الإمام الرازي:

وعن الثاني: أنا بينا أن عند حضور المرئي وحصول الشرائط لا تجب الرؤية.

سلمنا وجوبها في المرئيات التي في الشاهد دفعاً للتشنيعات التي يذكرونها، فلم قلت إنها واجبة في رؤية الله تعالى؟ فإن رؤية المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى، ولا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند حصول الشرائط وجوب رؤية الله تعالى عند حصول تلك الشرائط.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الثاني: أنّا بيّنّا أن عند حصول المرئيّ وحصول الشرائط لا تجب الرؤية».

أقول: توجيهه أن يقال: لا نسلّم وجوب الرؤية عند حصول الشرائط الثمانية، والذي يدلّ على أنها غير واجبة ما ذكرناه من قبلُ، فلا نعيده.

قال الإمام الرازي:

وعن الثالث: أن قولهم: «المرئي يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل». عين المتنازع فيه، أو نقول: هب أنه يجب أن يكون كذلك في الشاهد، فلم قلت إنه يجب أن يكون كذلك في الغائب؟ وتقريره ما ذكرناه الآن. وبالله التوفيق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الثالث: أن قولهم إن المرئيَّ يجب أن يكون مقابلاًأو في حكم المقابل، عين المتنازع» إلى آخره.

أقول: توجيهه أن يقال: لا نسلّم صدق ما ذكرتم من الشرطية.

قولكم: «لأن كلّما لم يكن الشيء مقابلاً أو في حكم المقابل امتنع رؤيته».

قلنا: لا نسلّم صدق هذه الشرطية، ودعوى الضرورة في صدقها غير مسموع، فإنّها غير ما وقع النزاع فيها.

سلَّمنا ذلك، لكن لِمَ قلتم بأنَّ عند حصول هذه الشَّرائط إذا وجب الإبصار في الشاهد وجب ذلك في حق الله تعالى. وتحقيقه: هو أن ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهيّة لسائر الذوات، والمختلفات بالماهية لا يجب استوائها في اللوازم، فلم يلزم من كون الإدراك واجباً في الشاهد عند حصول هذه الشرائط كونه واجباً في الغائب عند حضورها. وممّا يؤكّد ذلك أن الإدراك في الشاهد مشروط بالشرائط الثمانية، وفي الغائب يقطع بأنه لا يمكن اعتبار الستّة الأخيرة منها، وإذا جاز ذلك فكذلك يجوز أن يكون الإدراك في الشاهد واجبَ الحصول وفي الغائب لا يكون واجب الحصول.

قال الإمام الرازي

(مسألة: الإله تعالى واحد)

لأنا لو قدرنا إلهين لكان إما أن يصح من أحدهما أن يفعل فعلاً على خلاف الآخر، أو لا يصح؛ فإن صح فليقدر ذلك لأن ما ليس بممتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإلا لكان ممتنعاً لا ممكناً، وعند وقوع ذلك الاختلاف فإما أن يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركاً ساكناً وهو محال. أو لا يحصل مرادهما وهو أيضاً محال، لأن المانع من حصول مراد كل واحد منهما حصول مراد الآخر، فامتناع مراد كل واحد منهما متوقف على حصول مراد الآخر، فلو امتنعا معاً لوُجِدا معاً وهو محال. أو يحصل مراد أحدهما دون مراد الثاني وهو أيضاً محال، لأن كل واحد منهما قادر على ما لا نهاية له، فلا يكون أحدهما أولى بالرجحان.

ولأن الذي لا يحصل مراده يكون عاجزاً، فعاجزيته إن كانت أزلية فهو محال، لأن العجز إنما يعقل عما يصح وجوده، ووجود المخلوق الأزلي محال، فالعجز عنه أزلاً أيضا محال. وإن كانت حادثة فهو محال، لأن هذا إنما يعقل لو كان قادراً في الأزل ثم زالت قادريته، وذلك يقتضي عدم القديم وهو محال.

وأما إن امتنعت المخالفة فهو باطل، لأنه إذا كان كل واحد منهما قادراً على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فحينئذ يصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر ومن الآخر فعل السكون لولا هذا، فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل لا يتعذر على الآخر القصد إلى ضده، لكن ليس تقدُّم قصد أحدهما على الآخر أولى من العكس، فإذن يستحيل أن يصير قصد أحدهما مانعاً للآخر من القصد، فصحت المخالفة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الإله تعالى واحد، لأنّا لو قدّرنا إلهين فإمّا أن يصحّ من أحدهما أن يفعل فعلاً على خلاف الآخر، أو لا يصحّ..» إلى آخره.

أقول: لو كان في الوجود إلهان فلا يخلو: إمّا أن يصحّ من أحدهما أن يفعل فعلاً على خلاف ما يفعله الآخر أو لا يصحّ ذلك، والقسمان باطلان، فبطل القول بكون الإله أكثر من واحد.

أمّا الشرطية فظاهرة.

وأمّا انتفاء القسم الأول فلأنه لو صحّ من أحدهما أن يفعل فعلاً على خلاف الآخر لما كان فرض وقوعه ملزوماً للمحال، لأنّا لو فرضنا أن أحدهما أراد حركة جسم معيّن في زمان معين والآخر أراد سكونه في ذلك الزمان بعينه فحينئذ لا يخلو: إمّا أن يحصل مراد كل واحد منهما، أو لا يحصل مراد شيء منهما، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر، والأقسام الثلاثة باطلة.

أمّا الأول فلأنه لو حصل مراد كل واحد منهما لزم أن يكون الجسم الواحد المعيّن متحرّكاً وساكناً في زمان معين، وإنه محال بالضرورة.

وأمّا الثاني فلأنه لو لم يحصل مراد شيء منهما لحصل مرادهما، لأن المانع من حصول مراد كل واحد منهما حصول مراد الآخر، لأن كل واحد منهما قادرٌ على جميع المقدورات، فامتناع حصول مراد كلٍّ واحد منهما يكون متوقّفاً على حصول مراد الآخر، فلو امتنع حصول مراد كل واحد منهما لحصل مراد كل واحد منهما، وإنه محال. ولأن كل واحد منهما حينئذ يكون عاجزاً، والعاجز لا يصلح للإلهية.

وأمّا الثالث فلأنه لو حصل مراد أحدهما دون مراد الآخر لزم الترجيح من غير مرجِّح، لأن كل واحد منهما لمّا كان قادراً على جميع المقدورات فلا يكون اختصاص أحدهما بالرجحان أَولى من الآخر. ولأن الذي لا يحصل مراده يكون عاجزاً، فعاجزيّته إمّا أن تكون أزلية أو حادثة. والأول محال،لأن العجز إنما يعقل عمّا يصحّ وجوده، ووجود المخلوقات الأزلي محال، فالعجز عنه أزلاً يكون محالاً. والثاني أيضاً محال لأن حدوث العاجز إنما يعقل إن لو كان قادراً في الأزل ثم زالت قدرته، ولو كان كذلك لزم عدم القديم، وإنه محال.

وأمّا انتفاء القسم الثاني وهو أن لا يصحّ من أحدهما أن يفعل فعلاً على خلاف ما يفعله الآخر فلأن كل واحد منهما قادر على جميع المقدورات، والقادر على جميع المقدورات يصحّ منه فعل جميع المقدورات، وحركةُ هذا الجسم من جملة المقدورات وكذلك سكونه، فإذن يصحّ من كل واحد منهما حركةُ هذا الجسم وسكونه، لكن في زمانين مختلفين، فإذن يصحّ من هذا فعل حركة هذا الجسم في الزمان المعيّن لولا قصد الآخر إلى سكونه فيه، ومن الآخر فعل سكونه فيه لولا قصد الأول إلى حركته فيه،فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل لا يتعذّر على الآخر القصد إلى ضدّه، لكن ليس تقدّم قصد أحدهما على الآخر أولى من العكس، فلا يتحقّق تقدّم قصد شيء منهما على قصد الآخر. فإذن يستحيل أن يصير قصد أحدهما إلى النقيض مانعاً من قصد الآخر إلى النقيض الآخر، فصحّت المخالفة. فإذن يجوز أن يفعل كل واحد فعلاً يخالف فعل الآخر.

قال الإمام الرازي:

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنهما لكونهما حكيمين لا يريدان إلا الأصلح، وذلك الأصلح واحد، فلا جرم يجب توافقهما عليه؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإن قيل: لمَ لا يجوز أنهما لكونهما حكيمين لا يريدان إلا الأصلح؟ وذلك واحد، فلا جرم وجب توافقهما».

أقول: توجيه هذا السؤال أن يقال: لا نسلّم أنه إذا كان كل واحد منهما قادراً على جميع المقدورات لزم أن يصحّ مِن كل واحد منهما جميعُ المقدورات، وإنما يلزم ذلك إن لو كانا مريدَين لجميع المقدورات، وهو ممنوع. ولمَ لا يجوز أن يقال: إنهما لكونهما حكيمين لا يريدان إلا الأصلح؟ والأصلح ليس إلا واحد، وهو حركة ذلك الجسم في ذلك الزمان المعيّن أو سكونه فيه، وإذا كان مرادهما ذلك الواحدَ الأصلح وجب توافقهما لامتناع أن يقع خلاف إرادتهما.

قال الإمام الرازي:

قلنا: الفعل إما أن يتوقف على الداعي أو لا يتوقف؛ فإن توقف على الداعي استحال من العبد أن يختار الفعل القبيح، إلا إذا خلق الله فيه داعياً يدعوه إليه، وإذا كان الداعي إلى القبيح موجباً للقبيح كان قبيحاً، وإذا كان الفاعل لذلك الداعي هو الله تعالى لم يجب أن يكون فعل الله تعالى حسناً على التفسير الذي تريدونه، فلم يلزم اتفاق الإلهين على الفعل الواحد، فصحت المخالفة بينهما. وإن لم يتوقف الفعل على الداعي جاز في الضدين المتساويين في الحسن والقبح أن يختار أحد الإلهين إيجاد أحدهما و الآخر إيجاد الآخر، وحينئذ تحصل المخالفة بينهما.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قلنا: الفعل إمّا أن يتوقّف على الداعي أو لا يتوقف..».

أقول: صدور الفعل عن الفاعل إمّا أن يتوقف على الداعي أو لا يتوقف عليه، وأيّاً ما كان يلزم صحة المخالفة بينهما.

أمّا إذا توقّف على الدّاعي استحال أن يختار العبدُ فعل القبيح إلا إذا خلق اللهُ تعالى فيه داعياً يدعوه إلى ذلك الفعل، لكن لا شكَّ أن العبد اختار الفعل القبيح، فيكون الدَّاعي إلى ذلك القبيح قبيحاً، لأن الدّاعيَ إلى القبيح لمّا كان موجباً للقبح كان قبيحاً، لأن موجب القبيح قبيح. وإذا كان الفاعل لذلك الدّاعي هو الله تعالى لم يجب أن يكون فعلُ الله حسناً بما ذكرتموه من التفسير، وإذا كان كذلك لم يجب اتفاق الإلهين على الفعل الواحد، فصحّت المخالفة بينهما حينئذ.

وأمّا إذا لم يتوقّف صدور الفعل على الدّاعي فحينئذ جاز في الضدّين المتساويين في الحُسن والقبح أن يختار أحدُ الإلهين إيجاد أحدهما والإله الآخر إيجاد الآخر، وحينئذ يحصل المخالفة بينهما.

وفيه نظر، لأنّا لا نسلّم وجود ضدّين متساويين في الحسن والقبح من جميع الوجوه، ولم لا يجوز أن يقال: كل ضدّين وكل متناقضين فإن أحدهما أرجحُ وأصلح من الآخر؟ لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بدّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

القسم الثالث: الكلام في الأفعال

(مسألة: زعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى)

وزعم القاضي أبو بكر الباقلاني أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة ومعصية صفات تقع بقدرة العبد.

وزعم الأستاذ أبو إسحاق أن ذات الفعل تقع بالقدرتين.

وزعم إمام الحرمين أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة والإرادة، ثم هما يوجبان وجود المقدور، وهذا قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول أبي الحسين البصري.

وزعم الجمهور من المعتزلة أن العبد موجد لأفعاله لا على نعت الإيجاب، بل على صفة الاختيار.

لنا وجوه:

الأول: أن العبد حال الفعل إما أن يمكنه الترك أو لا يمكنه، فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة. وإن أمكنه فإما أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح، وهو باطل لأنه تجويز أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح. أو يفتقر، وذلك المرجح إن كان من فعله عاد التقسيم، ولا يتسلسل، بل ينتهي لا محالة إلى مرجح لا يكون من فعله، ثم عند حصول ذلك المرجح إن أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل فليفرض ذلك الفعل غير حاصل، وحينئذ قد يحصل الفعل تارة ولا يحصل أخرى، مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء، فاختصاص أحد الوقتين بالحصول ووقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر من غير مرجح، وهو محال. وإن امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة

بالكلية، لأنه متى حصل المرجح وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع، فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار، وهذا كلام قاطع.

الثاني. لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها، إذ لو جوزنا الإيجاد من غير علم لبطل دليل إثبات عالمِية الله تعالى.

ولأن القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي، لأن نسبة الكلي إلى جميع الجزئيات على السواء، فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي. فثبت أنه لا بد من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي.

فثبت أنه لو كان موجداً لأفعل نفسه لكان عالماً بتفاصيلها، لكنه غير عالم بتفاصيلها. أما أولاً ففي حق النائم، وأما ثانياً: فلأن الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الأحياز والحركة في بعضها، مع أنه لا شعور له بالسكون. وأما ثالثاً: فلأن عند أبي علي وأبي هاشم مقدور العبد ليس نفس التحصيل في الحيز، بل علة ذلك التحصيل، مع أنه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلة لا جملة ولا تفصيلاً.

الثالث: إذا أراد العبد تسكين الجسم وأراد الله تحريكه، فإما أن لا يقعا معاً وهو محال،لأن المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر، فلو امتنعا معا لوجدا معا، أو يقعا معا وهو محال،أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل، لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت، فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية، إنما التفاوت في أمور أخر خارجة عن هذا المعنى، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «القسم الثالث في الأفعال..» إلى آخره.

أقول: زعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى. وزعم القاضي أبو بكر الباقلاني أن ذات

الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا صفات تقع بقدرة العبد. وزعم الأستاذ أبو إسحاق أن ذات الفعل تقع بمجموع القدرتين، أعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد. وزعم إمام الحرمين أن الله تعالى يوجد للعبد القدرةَ والإرادة ثم تلك القدرة والإرادة يوجبان وجود المقدور، وهذا هو قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول أبي الحسين البصري. وزعم الجمهور من المعتزلة أن العبد موجد لأفعاله لا على نعت الإيجاب بل على نعت الاختيار.

واحتجّ الإمام على إبطال مذهب المعتزلة بوجوه:

الأول: أن العبد حالَ صدور الفعل عنه لا يخلو: إمّا أن يمكنه الترك أو لا يمكنه، وأيّاًما كان بَطَلَ قول المعتزلة.

أمّا إذا لم يمكنه فظاهر، لأنه حينئذ لا يكون قادراً على معنى أنه إن شاء فعل وإن شاء ترك.

وأمّا إذا أمكنه فحينئذ لا يخلو: إمّا أن لا يفتقر في ترجيح الفعل على الترك إلى مرجّح أو يفتقر.

والأول باطل، لأنه يجوِّز ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح، وإنه محال.

فتعيّن الثاني، وحينئذ ذلك المرجّح لا يخلو: إمّا أن كان من فعل العبد أو من فعل الله.

والأول باطل، وإلا لزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما يكون المرجّح من الله تعالى -وهو القسم الثاني-. والأول ظاهر الفساد. وكذا الثاني، لأن عند حصول ذلك المرجح إمّا أن يمكن أن لا يحصل ذلك الفعل أو لا يمكن.

والأول باطل، لأنه لو كان ممكناً، ولا شكّ في أن حصوله أيضاً منه ممكن، ولو كان كذلك لما لزم من فرض وقوعه محال وقد لزم، لأنّا لو فرضنا ذلك فحينئذ

يحصل الفعل تارة ولا يحصل أخرى، مع أن نسبة ذلك المرجّح إلى الوقتين بالسويّة، فاختصاص أحد الوقتين بالوقوع والوقتِ الآخر بعدم الوقوع يكون ترجيحاً لأحد طرفَي الممكن على الآخر من غير مرجّح، وإنه محال.

ولمّا بطل هذا القسم تعيّن الثاني وهو أن لا يمكن أن لا يحصل ذلك الفعل بل يمتنع، فقد بطل قول المعتزلة بالكليّة، لأنه متى حصل ذلك المرجّح وجب بالفعل بالضرورة، ومتى لم يحصل امتنع الفعل بالضرورة، فلا يكون العبد مستقلًّا بالاختيار حينئذ.

وهذا كلام قاطع لا ريب فيه ولا شكّ.

الثاني: لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: هو أنه لو لم يجب كون الموجد عالماً بما أوجده على التفصيل لا يمكننا إثبات كونه تعالى عالماً، لجواز أن يصدر عنه هذا العالم بما فيه من الموجودات مع عدم علمه بشيء منها. ولأن إيجاد الشيء الجزئي لا بدّ له من القصد الجزئي، لأن القصد الكليَّ نسبته إلى جميع الجزئيات على السواء، فليس حصول بعضها به أَولى من حصول الباقي، فثبت أنه لا بدّ في إيجاد الجزئي من القصد الجزئي، والقصدُ الجزئي مشروط بالعلم الجزئي، فثبت أنه لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها.

وأمّا بطلان التالي وهو أن العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه:

أمّا أولاً: ففي حق النائم، فإنه يصدر عنه أفعال كثيرة مع عدم علمه بشيء منها.

وأمّا ثانياً: فلأن الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الأحيان والحركةَ في بعضها مع أنه لا شعور له بشيء من السكونات.

وهذا فيه نظر، لأن ذلك إنما يلزم إن لو كان البطء بسبب تخلل السكنات في البطيء، وهو ممنوع.

وأمّا ثالثاً: فلأن عند أبي علي الجبَّائيِّ وابنه أبي هاشم مقدورُ العبد ليس نفس التحصيل في الحيّز، بل علّة ذلك التحصيل، مع أنه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلة لا جملةً ولا تفصيلاً. وهذا الوجه إلزامي مختصّ يقابل هذا المذهب.

الثالث: لو كان العبد قادراًوأراد تسكين جسم في زمان معين وأراد اللهُ تحريكه فيه فلا يخلو: إمّا أن لا يقع مراد شيء منهما، أو يقع مراد كل واحد منهما، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، والأقسام الثلاثة باطلة.

أما الأول فلأنه لو لم يقع مراد شيء منهما، والمانع من وقوع مراد كلٍّ واحد منهما وقوع مراد الآخر، فلو امتنع مراد كل واحد منهما لزم وقوع مراد كل واحد منهما، وإنه محال بالضرورة.

وأمَّا الثاني فظاهر الاستحالة، وإلا لزم كون الجسم الواحد في الزمان المعيَّن متحرِّكا وساكناً، وإنَّه محال بالضَّرورة.

وأمّا الثالث فلأن قدرة العبد لّما كانت مساوية لقدرة الله تعالى في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، والشيء الواحد وحدة حقيقية لا تقبل التفاوت بأن يكون بعض أجزائه تتعلّق به قدرة الله تعالى والبعض الآخر تتعلّق به قدرة العبد، فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السويّة، إنما التفاوت بين القدرتين في أمور خارجية عن هذا المعنى، وإذا كان كذلك امتنع ترجيح إحدى القدرتين على الأخرى من غير مرجِّح.

قال الإمام الرازي:

احتج الخصم بالمعقول والمنقول:

أما المعقول: فهو أن فعل العبد لو كان بخلق الله تعالى لما كان متمكناً من الفعل البتة، لأنه إن خلقه الله تعالى فيه كان واجب الحصول، وإن لم يخلقه الله تعالى فيه كان ممتنع الحصول، ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك لكانت أفعاله

جارية مجرى حركات الجمادات، وكما أن البديهة جازمة بأنه لا يجوز أمر الجمادات ونهيها ومدحها وذمها وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد، ولما كان ذلك باطلاً علمنا كون العبد موجداً.

والجواب: أنه لازم عليكم، لأن الأمر إن توجه حال استواء الدواعي ففي تلك الحالة يمتنع الترجيح، وإن توجه حال الرجحان فهناك الراجح واجب والمرجوح ممتنع.

ولأن ذلك الفعل إن علم الله تعالى وجوده فهو واجب، وإن علم الله تعالى عدمه فهو ممتنع.

فثبت أن الإشكال وارد على الكل، وإن الجواب هو أن الله تعالى تعالى لا يُسأل عما يفعل. وبالله التوفيق.

وأما المنقول: فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسألة من عشرة أوجه:

الوجه الأول: ما في القرآن من إضافة الفعل إلى العباد كقوله تعالى ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ﴾ ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾ ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ﴾ ﴿ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ ﴾ ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ﴾ ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ (٢١) ﴾ ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ ﴾.

الوجه الثاني: ما في القرآن من مدح المؤمن على الإيمان وذم الكافر على الكفر ووعد الثواب على الطاعة ووعيد العقاب على المعصية، كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (٢٨) ﴾ ﴿ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ (٣٧) أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (٣٨) ﴾ ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (٩٠) ﴾ ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾ ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي ﴾ ﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ﴾.

الوجه الثالث: الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم، أما التفاوت فكقوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ ﴿ٱلَّذِيٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ والكفر والظلم ليس بحسنٍ، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ والكفر ليس بحق، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ۝٤٦﴾ ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ﴾ ﴿لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ﴾ ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ۝٤٩﴾.

الوجه الرابع: الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي، كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ والإنكار والتوبيخ مع العجز عنه محال، وعندكم أن الله تعالى خلق الكفر في الكافر وأراده منه وهو لا يقدر على غيره، فكيف يوبخه عليه.

واحتجوا في هذا الباب بقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ وهو إنكار بلفظ الاستفهام، ومعلوم أن رجلاً لو حبسَ آخرَ في بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه، ثم يقول له: ما منعك من التصرف في حوائجي؟ كان ذلك منه مستقبحاً، فكذا قوله تعالى: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ﴾ وقوله لإبليس ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾ وقول موسى لأخيه: ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓا۟ ۝٩٢﴾ وقوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٢٠﴾ ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ۝٤٩﴾ ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ وكيف يجوز أن يقول: (لم تفعل)؟ مع أنه ما فعله؟! وقوله: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾.

وقال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا المعنى: كيف يأمر بالإيمان ولم يرده، وينهى عن الكفر وأراده، ويعاقب على الباطل وقدّره، وكيف يصرفه عن الإيمان، ثم يقول ﴿فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ ويخلُق فيهم الإفك ثم يقول: ﴿أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ وأنشأ

فيهم الكفر ثم يقول: ﴿لِمَ تَكۡفُرُونَ﴾ وخلق فيهم لَبْس الحق بالباطل ثم يقول: ﴿لِمَ تَلۡبِسُونَ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ وصدهم عن السبيل ثم قال: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال: ﴿وَمَاذَا عَلَيۡهِمۡ لَوۡ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ﴾ وذهب بهم عن الرشد ثم قال: ﴿فَأَيۡنَ تَذۡهَبُونَ ٢٦﴾ وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال: ﴿فَمَا لَهُمۡ عَنِ ٱلتَّذۡكِرَةِ مُعۡرِضِينَ ٤٩﴾؟!

الوجه الخامس: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد في أفعالهم وتعليقها بمشيئتهم، كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ﴾ ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَتَقَدَّمَ أَوۡ يَتَأَخَّرَ ٣٧﴾ ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ٥٥﴾ ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ١٩﴾ ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ مَـَٔابًا ٣٩﴾ وقد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه وأضافها إلى لله تعالى فقال: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا﴾ وقالوا ﴿لَوۡ شَآءَ ٱلرَّحۡمَٰنُ مَا عَبَدۡنَٰهُمۗ﴾.

الوجه السادس: الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال والمسارعة إليها قبل فواتها كقوله: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ ﴿أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ وَءَامِنُواْ بِهِۦ﴾ ﴿ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ﴾ ﴿فَـَٔامِنُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡ﴾ ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ﴾.

قالوا: وكيف يصح الأمر بالطاعة والمسارعة إليها مع كون المأمور ممنوعاً عاجزاً عن الإتيان بها؟! وكما يستحيل أن يقال للمقعَد العاجز الزَّمِن: قُم، ولمن يرمى من شاهق جبل: احفظ نفسك، فكذا ههنا.

الوجه السابع: الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة كقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ ﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ۝٩٨﴾ ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ﴾ فإذا كان الله تعالى خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعان به؟ وأيضاً يلزم بطلان الألطاف والدواعي، لأنه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد فأي نفع يحصل للعبد من لطف الذي يفعله الله تعالى، لكن الألطاف حاصلة لقوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ ﴿وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾.

الوجه الثامن: الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم وإضافتها إلى أنفسهم، كقوله تعالى حكاية عن آدم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾ وعن يونس عليه السلام: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ۝٨٧﴾ وعن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ وقال يعقوب عليه السلام لأولاده: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ﴾ وقال يوسف عليه السلام: ﴿مِن بَعْدِ أَن نَّزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾ وقال نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ قالوا فهذه الآيات دالة على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم.

الوجه التاسع: الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت منهم، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ إلى قوله ﴿أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ ۝٣٢﴾ وقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ۝٤٢ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ۝٤٣﴾ ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ

سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ ﴾ إلى قوله: ﴿ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا ﴾ وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ إلى قوله: ﴿فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ﴿٣٩﴾﴾.

الوجه العاشر: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجد منهم في الآخرة من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة، كقوله تعالى: ﴿ وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ ﴿٩٩﴾ لَعَلِّىٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا ﴾ ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُواْ رُءُوسِهِمْ ﴾ ﴿أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى ٱلْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِى كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾﴾.

فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

لا يقال، الكلام عليه من وجهين:

الأول: أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ وهو يريد الإيمان، فيكون فاعلاً للإيمان، وإذا كان فاعلاً للإيمان كان فاعلاً للكفر ،لأنه لا قائل بالفرق.

والثاني: وهو أنا وإن نفينا كون العبد موجداً لأفعال نفسه لكنا نعترف بكونه فاعلاً لها ومكتسباً لها.

ثم في الكسب قولان:

أحدهما: أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة فإنه تعالى يخلقها، ومتى صمم العزم على المعصية فإنه يخلقها، وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد، وإن لم يكن موجداً، فلم لا يكفي هذا القدر في الأمر والنهي؟

وثانيهما: أن ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة العبد، فلم لا يكفي هذا في صحة الأمر والنهي؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «واحتجّ الخصم بالمعقول والمنقول..» إلى آخره.

أقول: المعتزلة احتجّوا على أن العبد قادر وموجد لأفعال نفسه بالمعقول والمنقول:

أمّا المعقول: فهو أن فعل العبد لو كان بخلق الله تعالى لما كان العبد متمكّناً من الفعل والترك، ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات، ينتج: لو كان فعلُ العبد بخلق الله تعالى لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات.

أمّا الصغرى فلأن الله تعالى إن خلق الفعل كان واجب الحصول، وإن لم يخلقه كان ممتنعَ الحصول، فلا يكون للعبد تمكّن من الفعل والترك لامتناع كون الواجب والممتنع مقدورين.

وأما الكبرى فظاهرة.

ثم نجعل هذه النتيجة -وهي قولنا: لو كان فعل العبد بخلق الله تعالى لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات- صغرى لقولنا: ولو كانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات لما جاز أمره بشيء ولا نهيُه عن شيء ومدحه وذمّه، للعلم الضروري بأن الجماد وما يجري مجراه استحال أمرُه ونهيه ومدحه وذمّه، ينتج: لو كان فعل العبد بخلق الله تعالى لما جاز أمرُه ونهيه ومدحه وذمّه.

ثم نستثنى نقيض التالي ونقول: لكن اتفق العقلاء على أنه يجوز أمرُ العباد ونهيهم ومدحهم وذمّهم، فبطل كون فعلهم بخلق الله.

وأمّا المنقول: فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسألة بعشرة أوجه، وهي المذكورة في الكتاب، ومعناها ظاهر غنيّ عن الشرح، وكذلك الآيات المذكورة في معارضة هذه الوجوه العشرة.

وأمّا الوجه الثاني وهو قوله: «إنّا وإن نفينا كون العبد موجداً لأفعال نفسه لكنّا نعرف بكونه فاعلاً لها ومكتسباً لها» فاعلم أن هذا إشارة إلى السؤال عن الوجه المعقول لهم، وتوجيهه أن يقال: لا نسلم صدق الكبرى وهي قولكم: لو لم يكن العبد متمكّناً من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن العبد مكتسباً لفعله، وهو ممنوع، فإن الشيخ أبا الحسن الأشعري وإن كان يمنع كونَ العبد موجداً لأفعال نفسه، لكنه يقول إنه فاعل لأفعال نفسه ومكتسب لها، وله في الكسب قولان:

أحدهما: أن العبد متى صمَّم العزم على أنه يفعل الطاعة فالله تعالى يخلق الطاعة بجريان عادته بخلقها عندما صمّم العبد العزم على فعلها، ومتى صمّم العزم على أنه يفعل المعصية فالله تعالى يخلقها بجريان عادته بذلك أيضاً، وعلى هذا التقدير فالعبد وإن لم يكن موجداً لأفعال نفسه لكن يكون كالموجد لها.

فإن قلت: إنّا لا نقول ذلك، بل نقول: لو لم يكن موجداً لأفعال نفسه لاستحال أمرُه ونهيه بالضرورة.

قلنا: لا نسلّم، ولمَ لا يجوز أن يقال إن هذا القَدْر يكفي في كونه مأموراً بأشياء ومنهيّاً عن أشياء؟

والقول الثاني: أن ذات الفعل تحصل بقدرة الله تعالى، ولكن كونه طاعة كالصلاة والزكاة وغيرها من الطاعات وكونه زناً وقتلاً وسرقة وغيرها من المعاصي يقع بقدرة العباد، وإذا كان كذلك فلمَ لا يكفي هذا القدر في أن لا تكون حركته جارية مجرى الجمادات وفي صحّة توجّه الأمر والنهي إليهم؟

قال الإمام الرازي:

لأنا نجيب عن الأول بجواب إجمالي ذكره أبو الهذيل: وهو أن الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لا ليكون حجة لهم، ولو كان المراد من هذه الآيات ما ذكرتَ من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبي عليه السلام: كيف تأمرنا بالإيمان وقد طبع الله على قلوبنا؟ وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى فينا؟ وكان ذلك من أقوى القوادح في نبوته عليه السلام، فلما لم يكن كذلك علمنا أن المراد منها غير ما ذكرت.

وأما الكلام التفصيلي على كل واحد من الآيات ففي المطولات.

وعن الثاني: أن العبد إما أن يكون مستبدّاً بإدخال شيء في الوجود، وإما أن لا يكون، فهذا نفي وإثبات، ولا واسطة بينهما.

فإن كان الأول فقد سلمتم قول المعتزلة.

وإن كان الثاني كان العبد مضطراً، لأن الله تعالى إذا خلقه في العبد حصل لا محالة، وإذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله فيه، فكان العبد مضطراً، فتعود الإشكالات.

وعند هذا التحقيق يظهر أن الكسب اسم بلا مسمى.

قوله: «العبد إذا اختار الطاعة حصلت، وإذا اختار المعصية حصلت».

قلنا: حصول ذلك الاختيار به أو لا به؟ والأول قول الخصم، والثاني لا يدفع الإلزام.

قوله: «كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد».

قلنا: هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة، وهو تسليم لقول المعتزلة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لأنّا نجيب عن الأول بجواب إجمالي ذكره أبو الهذيل..» إلى آخره.

أقول: اعلم أن أبا الهذيل أجاب عن الآيات التي ذكروها في معارضة الآيات التي ذكرها المعتزلة بجواب إجمالي، وهو أنه قال: لو كان المراد بالآيات التي ذكرتموها ما ذكرتم من المعنى لما كان القرآن حجّة للنبي عليه السلام على الكافرين بل حجّة للكافرين عليه، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية هو أن المراد من الآيات المذكورة لو كان ما ذكرتم فإذا أمرهم النبي عليه السلام بالإيمان ونهاهم عن الكفر فلهم أن يقولوا له عليه السلام: كيف تأمرنا بالإيمان وقد طبع الله على قلوبنا؟ وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله فينا؟ إذ الآيات المذكورة تدلّ على ذلك.

وأمّا أن التالي باطل فلوجهين:

أمّا أولاً فلأن الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجّة على الكافرين لا ليكون حجّة لهم علينا.

وأما ثانياً فلأن القرآن لو كان حجّة لهم لا لنا لكان تمسّك العرب بما ذكرتموه من الآيات من أقوى الدلائل القادحة في نبوّته عليه السلام، ولمّا كان ذلك باطلاً علمنا أن المراد منها غير ما ذكرتموه من المعاني.

وأجاب عن الوجه الثاني وهو قولهم: إن العبد كاسب لأفعال نفسه بأن قال: العبد إمّا أن يكون مستبداً بإدخال شيء في الوجود، وإمّا أن لا يكون مستبداً بإدخال شيء منها في الوجود.

فإن كان الأول فقد سلّمتم قول المعتزلة، لأنهم لا يذهبون إلا إلى ذلك.

وإن كان الثاني كان العبد مضطراً، لأن الله تعالى إذا خلق الفعل في العبد حصل لا محالة، وإن لم يخلقه استحال أن يحصل منه الفعل، وإذا كان كذلك كان العبد مضطراً عاجزاً، فتعود الإشكالات المذكورة وهي أنه يكون كالجماد، ولا يصحّ أمرُه ونهيه ومدحه وذمّه.

ثم قال: وعند هذا التحقيق ظهر أن ما ذكرتموه من الكسب اسم لا مسمّى له.

قوله: «العبد إذا اختار الطاعة حصلت، وإذا اختار المعصية حصلت».

اعلم أن هذا القول الأول من القولين اللذين فسَّروا الكسب بهما. وأجيب عنه بأن قالوا: قولكم: «العبد إذا صمّم العزم على الطاعة واختارها فالله تعالى يخلقها» فذلك العزم والاختيار إمّا أن يكون حصوله بقدرة العبد أو ليس بقدرته. فإن كان الأول فقد سلّمتم قول المعتزلة، وإن كان الثاني كان العبد مضطراً، وحينئذ لا يندفع ما ذكرناه من الإشكالات.

قوله: «كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لذات الفعل، وهي واقعة بقدرة الله تعالى».

اعلم أن هذا القول الثاني من القولين اللذين فسّروا الكسب بهما، فأجيب عنه بأن قالوا: إذا اعترفتم بأن العبد مستقلّ بإيجاد صفات الأفعال من الطاعات والمعاصي بقدرته فقد سلّمتم قول الخصم، لأن ذلك اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة، والخصم لا يقول إلا بذلك.

وفيه نظر لأنّا لا نسلّم أن العبد إن كان مستقلًّا بإيجاد شيء فقد سلّمنا قول المعتزلة، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن ذلك الشيء هو تصميمَ العزم على الفعل أو صفة من صفات الفعل. ومِن هذا عُلم ضعف ما قاله على التفسيرين للكسب، لأنّا لا نسلّم أن حصول العزم أو صفة من صفات الفعل لو كان بقدرة لثبت مذهب المعتزلة، وإنما يثبت إن لو كان ذات الفعل أيضاً واقعاً بقدرته، وهو ممنوع.

قال الإمام الرازي:

والجواب: إن هذه الإشكالات واردة على المعتزلة، لأن ما علم الله تعالى أنه يوجد كان واجب الوقوع، وما علم الله تعالى أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع. ولأنه إن لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل، فإن وجد وجب. فكان الإشكال وارداً

عليهم في هذين المقامين. ولقد كان واحد من أذكياء المعتزلة يقول: «هذان السؤالان هما العدوان للاعتزال، ولولاهما لتمَّ الدست لنا».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: أن هذه الإشكالات واردة على المعتزلة..» إلى آخره.

أقول: الإمام كأنه سلّم لزوم جميع ما ذكروه من الإشكالات والإلزامات، وقال بأن هذه كلَّها لازمة عليكم أيضاً من وجهين:

الأول: وهو أنكم تسلّمون أن جميع ما عَلِمَ الله تعالى أنه يوجد فهو واجب الوقوع، وجميعَ ما علم اللهُ تعالى أنه لا يوجد فهو ممتنع الوقوع، لكن الله تعالى عالم بجميع الأشياء، فيعلم أنها توجد وأنها لا توجد، وإذا كان كذلك كان فعل العبد لا يخلو: إمّا أن يعلم أنه يوجد أو يعلم أنه لا يوجد، وعلى التقدير الأول كان واجب الوقوع، وعلى الثاني كان ممتنع الوقوع. وإذا كان جميع ما ذكرتموه من الإشكالات لازماً عليكم فجوابكم عنها هو بعينه جوابنا عما ذكرتموه.

الوجه الثاني: وهو أن الداعيَ إلى الفعل إمّا أن يكون راجحاً على الداعي إلى الترك أو لم يكن راجحاً عليه، فإن كان الأول وجب حصول الفعل لا محالة، وإن كان الثاني امتنع حصول الفعل، لأنه حينئذ تكون داعية الفعل مساوية لداعية الترك أو مرجوحة، وعلى التقديرين امتنع الفعل، لكن الحال لا يخلو عن أحدهما لامتناع الخلوّ عن النقيضين، فالفعل إمّا واجب الحصول أو ممتنع الحصول، وعلى التقديرين لا يكون للعبد تأثير في الفعل والترك، فكان مجبوراً مضطراً.

ولقد كان واحدٌ من أذكياء المعتزلة يقول: هذان السؤالان هما العدوّان للمعتزلة، ولولاهما لتمّ الدست لنا.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: أنه تعالى مريد لجميع الكائنات خلافاً للمعتزلة)

لنا: أنا بينا أنه تعالى خالقها، وقد تقدم أن خالق الشيء مريد لوجوده، ولأنه لما علم أن الإيمان لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالاً كما ظهر، فيكون الله تعالى عالماً بكونه محالاً، والعالم بكون الشيء محالاً لا يريده، فيستحيل أن يريد الإيمان من الكافر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «إنه تعالى مريدٌ لجميع الكائنات، خلافاً للمعتزلة».

أقول: ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أنه تعالى مريد لجميع الكائنات. وذهبت المعتزلة إلى أن الأمر ليس كذلك، بل كل ما أمَرَنا الله تعالى به فقد أراده، وكل ما نهانا عنه فقد كرهه. فعلى هذا الإرادة عندهم توافق الأمر، وأمّا عندنا فالإرادة توافق العِلم، فكل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع، وكل ما علم الله عدمه فهو مراد العدم. فعلى هذا إيمان أبي جهل مأمور به وغير مراد، وكفرُه منهيّ وهو مراد.

واحتجّ الإمام على هذا المطلوب في هذا الكتاب بوجهين:

الأول: أنه سبحانه وتعالى خالق لجميع أفعال العباد، وكل مَن خلق شيئاً لا على سبيل الإكراه والإلجاء فهو مريد لذلك الشيء، ينتج: أنه سبحانه وتعالى مريد لجميع أفعال العبد.

وبيان كل واحد من الصغرى والكبرى قد مرّ.

الثَّاني: أنه تعالى عَلِمَ من الكافر -كأبي جهل مثلاً- أنه لا يؤمن، وعلمُه تعالى بعدم إيمان الكافر مضادّ لوجود الإيمان منه، وعند قيام أحد الضدّين كان الضدّ الثاني ممتنعَ الوجود لذاته، فإذن إيمان الكافر ممتنعُ الحصول مع علمه تعالى بعدم الإيمان منه، وجميع المعلومات معلوم لله تعالى، فيكون الله تعالى عالماً بامتناع وجود الإيمان من الكافر، ومَن كان عالماً بكون الشيء ممتنع الوجود استحال أن يريد

وجودَه، فهذا يدلّ على أن سبحانه وتعالى يمتنع أن يكون مريداً لصدور الإيمان من الكافر مع أنه أمره به، فعُلم أن الإرادة لا توافق الأمر.

قال الإمام الرازي:

احتجوا بأمور:

أحدها: أنه أمر الكافر بالإيمان، والأمر يدل على الإرادة.

وثانيها: إن الطاعة موافَقَة للإرادة، فلو أراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر مطيعاً له بكفره.

وثالثها: إن الرضاء بقضاء الله تعالى واجب، ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به، ولكن الرضا بالكفر كفر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احتجّوا بأنه أمر الكافر بالإيمان..» إلى آخره.

أقول: احتجت المعتزلة على أن الإرادة توافق الأمر بوجوه:

الأول: أنه تعالى أمر الكافر بالإيمان، وكل مَن أمر بشيء فهو مريد لوجود المأمور به، ينتج: إن الله تعالى يريد إيمان الكافر.

الثاني: أن الطاعة موافقة للإرادة لأنها عبارة عن تحصيل مراد المطاع، فلو أراد الله تعالى الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعاً له بكفره، لكن ذلك باطل بالاتفاق.

الثالث: لو كان الكفر بقضاءٍ لوجب الرضا به، لأن الرضا بقضاء الله تعالى واجب، لكن التاليَ محال لأن الرضا بالكفر كفرٌ.

قال الإمام الرازي:

الجواب عن الأول: لا نسلم أن الأمر يدل على الإرادة، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في كتاب أصول الفقه.

وعن الثاني: الطاعة موافقة الأمر، لا موافقة الإرادة.

وعن الثالث: أن الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق القضاء، فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضيِّ.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن الأول: لا نسلّم أن الأمر يدلّ على الإرادة..» إلى آخره.

أقول: أمّا الجواب عن الأول: فلا نسلّم أن كل مَن أمر بشيء فهو مريد لوجود المأمور به، وإنما يلزم ذلك إن لو كان الأمر يدل على الإرادة، وهو أول النِّزاع.

وأمّا الجواب عن الثاني: فإنّا لا نسلّم أن الطاعة موافقة للإرادة، بل هي موافقة للأمر.

وعن الثالث فبأن نقول: أيش تعني بقولك: «لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به»؟ إن عنيتَ به أنه لو كان الكفر نفس القضاء لوجب الرضا به فالشرطية مسلَّمة، وكذلك انتفاء التالي، ويلزم منه أن لا يكون الكفر نفس قضاء الله تعالى، ونحن نقول به.

وإن عنيتَ أن الكفر لو كان مقتضى قضاء الله تعالى لوجب الرضا به فلا نسلّم صدق هذه الشرطية وما ذكرتموه لا يدل عليه، لأن الرضا بالقضاء الذي هو صفة لله تعالى واجب، وأما الرضا بكل ما هو مقتضى لصفة الله تعالى فهو غير واجب، ونحن نرضى بالقضاء لا بالمقتضى.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: إذا حركنا جسماً فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة ذلك الجسم، وهو عندنا باطل)

وهذه هي المسألة المشهورة بالتولد.

لنا: أنه إذا التصق جزء واحد بيد زيد وعمرو ثم جذبه أحدهما حال ما دفعه الآخر فليس وقوع حركته بأحدهما أولى من وقوعها بالآخر، فإما أن يقع بهما معاً، وهو محال، لأنه يلزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان، وهو محال على ما تقدم، أو لا بواحد منهما وهو المطلوب.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «إذا حرّكنا جسماً، فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة ذلك الجسم، وهو عندنا باطل..» إلى آخره.

أقول: هذه المسألة هي المسألة المشهورة بالتولّد، واحتجّ الإمام على إبطالها بأن قال: إن جزءا واحداً إذا التصق بيد زيد وعمرٍو معاً ثم جذبه أحدهما في الحالة التي دفعه الآخر إلى تلك الجهة التي جذبه الأول إليها فلا يخلو: إمّا أن تقع حركته بكل واحد منهما أو لا تقع بشيء منهما أو يقع بأحدهما دون الآخر.

والأول باطل، وإلا لزم أن يجتمع على المعلول الواحد الشخصي علّتان مستقلّتان، وقد فرغنا من بيان استحالته.

والثالث أيضاً باطل، لأنه لمّا كان كل واحد منهما مستقلًّا بالتحريك ليس إضافة الحركة إلى أحدهما أَولى من إضافتها إلى الآخر.

ولمّا بطل هذان القسمان تعيّن القسم الثاني، وهو المطلوب.

ولقائل أن يمنع الحصر لجواز أن يقع بمجوعهما من حيث هو مجموع.

قال الإمام الرازي:

احتجوا بحسن الأمر والنهي بالقتل والكسر.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احتجّوا بحسن الأمر والنهي بالقتل والكسر».

أقول: تقرير هذا السؤال أن يقال: لو لم يكن المحرّك بحركة الجسم هو حركة يدنا لَمَا حَسُن من الشارع أمرُ المخاطَب بشيء من العبادات المشتملة على تحريك الأجسام -كالصلاة مثلاً- ولا نهيُه عن شيء من الأفعال المشتملة على تحريك شيء منها -كالقتل والكسر-، لكن اللازم باطل لانعقاد الإجماع على حسن الأمر والنهي عن القتل والكسر.

قال الإمام الرازي:

والجواب قد تقدم، والزيادة ههنا إن الله تعالى لما أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المباشَر عقيب حصول هذه الأفعال في المباشِر،و صح الأمر والنهي، فلم لا يكفي هذا القدر في حسن الخطاب؟ وبالله التوفيق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب ما تقدّم..» إلى آخره.

أقول: أمّا الذي تقدّم فهو الذي قاله في كسب العبد، وقد عرفتَ توجيهه.

وأما الزيادة هاهنا فتوجيهه أن يقال: لا نسلّم صدق ما ذكرتم من الشرطية، وإنما تصدق إن لو لم تكن عادة الله تعالى جارية بخلق هذه الآثار في المباشر، أي في الجسم الذي حرّكته يدنا عند حصول هذه الأفعال من المباشر، وإذا كان كذلك فلمَ لا يجوز أن يقال: هذا القدر يكفي في حسن الخطاب؟

قال الإمام الرازي:

(مسألة: قالت الفلاسفة: ثبت أنه تعالى واحد محض لا يصدر عنه إلا الواحد على ما تقدم)[1]

(١) في مخطوط: «في تفصيل قول الفلاسفة في ترتيب الممكنات» ثم هذا العنوان.

فمعلوله شيء واحد، وهو إما أن يكون عرضاً أو جوهراً، والأول باطل لأن العرض محتاج إلى الجوهر، فلو كان المعلول الأول عرضاً لكان علة للجوهر فيكون الجوهر محتاجاً إليه، وقد كان محتاجاً إلى الجوهر ولزم الدور.

فهو إذن جوهر، وهو إما متحيز أو غير متحيز. والأول محال، لأن المتحيز مركب من المادة والصورة، ولا يجوز صدورهما معاً عن واجب الوجود، بل لا بد وأن يكون أحدهما أسبق. ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة، لأن المادة قابلة، فلو كان المعلول الأول هو المادة لكانت فاعلة وقابلة معاً، وهو محال. ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة لأن المعلول الأول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علة للمادة، فتكون الصورة في فاعليتها غنية عن المادة، وكل ما كان في فعله غنياً عن المادة كان في ذاته غنياً عن المادة، فلا تكون الصورة صورةً، هذا خلف.

فثبت أن المعلول الأول ليس بمتحيز ولا هيولى ولا صورة، فهو إذن جوهر مجرد.

ولا يجوز أن تكون أفعاله بواسطة الأجسام، لأن المعلول الأول يجب أن يكون علة لجميع الأجسام، وعلة جميع الأجسام لا تكون عليتها بواسطة الأجسام، فالمعلول الأول ليس بنفس، فهو عقل محض.

فثبت أن أول ما خلق الله تعالى العقل.

ثم نقول: إن كان معلوله شيئاً واحداً ومعلول ذلك المعلول شيئاً واحداً أبداً، لزم أن لا يوجد شيئان إلا وأحدهما علة للآخر وهو باطل. فإذن لا بد وأن يوجد شيء يكون معلوله أكثر من واحد، والمعلولان لا بد وأن يستندا إلى كثرة في العلة، ولا يجوز أن يكون الكثرة التي فيها من ذاته البسيطة أو من واجب الوجود، وإلا فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد، فبقي أن يكون له من ذاته شيء ومن واجب الوجود شيء، فإذا ضم ما له من ذاته إلى ما له من غيره حصلت فيه كثرة. لكن الذي له من ذاته الإمكان، والذي له من الأول الوجود، وينبغي أن يجعل الأشرف علة للأشرف، فلا جرم جعلنا إمكانه علة للفلك الأعلى، ووجوده علة للعقل الثاني، ثم

لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل عقل، وذلك إلى أن ينتهي إلى العقل الفعال المدبر لعالمنا.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قالت الفلاسفة: ثبت أنه سبحانه وتعالى واحد محض، والواحد المحض لا يصدر عنه إلا الواحد على ما تقدّم..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الإشارة إلى كيفية صدور الموجودات عن واجب الوجود لذاته على ما ذهب إليه الفلاسفة، قالوا: إنه سبحانه وتعالى واحد حقّ لا تركيب فيه بوجه من الوجوه -على ما مرّ بيانه-، والواحد الحق من جميع الوجوه لا يصدر عنه إلا الواحد -وقد مرّ بيان هذا أيضاً-، ويلزم من صدق هاتين المقدمتين أن يكون الصادر الأول عن الله واحداً. ثم ذلك الواحد إمّا أن يكون عرضاً أو جوهراً.

والأول باطل، لأن العرض يحتاج إلى الجوهر لكونه موجوداً في الموضوع الذي هو جوهر، فلو كان المعلول الأول لله تعالى عرضاً لكان علة لما بعده، فيكون علة للجوهر، فيكون الجوهر محتاجاً إليه، وقد كان العرض محتاجاً إلى الجوهر، فيلزم الدور، وإنه محال.

ولمّا بطل هذا القسم تعيّن القسم الثاني وهو أن يكون المعلول الأول جوهراً، ثم ذلك الجوهر إمّا أن يكون متحيّزاً أو غير متحيز.

والأول باطل، لأن المتحيّز لا بدّ أن يكون مركّباً من المادة والصورة لما بيّنّا من امتناع وجود الجوهر الفرد، ولا يجوز صدور المادة والصورة معاً عن واجب الوجود لما بيّنّا من امتناع كونه مصدر الأمرين، فلا بدّ أن يكون أحدهما سابقاً على الآخر.

ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة لأن المادة قابلة، فلو كان المعلول الأول هو المادة لزم كونها علة أيضاً لكون المعلول الأول فاعلاً وعلة لما بعده، فيكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً، وإنه محال لما بيّنّاه أيضاً.

ولا يجوز أيضاً أن يكون السابق هو الصورة، لأن المعلول الأول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علّةً للمادة لكون المعلول الأول علة لما بعده، فتكون الصورة في فاعليتها غنيّة عن المادة، وكل ما كان في فعله غنياً عن المادة كان في ذاته غنياً عن المادة، فتكون الصورة في ذاتها غنيّة عن المادة، ولو كان كذلك لم تكن الصورة صورة، هذا خلف.

ولمّا بطل هذا القسم تعيّن القسم الثاني وهو أن المعلول الأول جوهر وليس بمتحيّز ولا حالّ في المتحيّز ولا صورة ولا هيولى، فهو إذن جوهر مجرّد عن المادة. وحينئذ لا يخلو: إمّا أن يكون نفساً أو جوهراً آخر.

والأول محال، لأن النفس إنما تفعل أفاعيلها بواسطة الأجسام، والمعلول الأول يجب أن يكون علّة لجميع الأجسام، وعلة جميع الأجسام امتنع أن يكون فعلُه بواسطة الأجسام وإلا لزم الدورُ وتقدُّمُ الشيء على نفسه، فإذن المعلول الأول ليس بنفس، فهو جوهر آخر مجرّد ونسمّيه العقلَ، فثبت أن أوَّل ما خلق الله تعالى العقل.

ثم بعد ذلك إن كان معلول العقل الأول شيئاً واحداً ومعلول ذلك الشيء الواحد أيضاً واحداً وهكذا إلى ما لا نهاية له فيلزم أن لا يوجد شيئان إلا وأحدهما علّة للآخر إمّا بوسط أو بغير وسط وذلك محال. فلا بدّ إذن أن يكون معلول المعلول الأول أكثر من الواحد، ولا يجوز أن تصدر تلك الكثرة عنه من الجهة الواحدة، فلا بدّ أن يكون فيه جهات مختلفة باعتبار إحداها تكون سبباً لشيء وباعتبار الباقي سبباً لشيء آخر، وتلك الجهات المختلفة استحال أن تكون من ذاته البسيطة أو من واجب الوجود وإلا فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد، فإذن إحداها من ذاته والأخرى من واجب الوجود، لكن الذي له من ذاته الإمكان، والذي له من واجب الوجود لذاته الوجود، والوجود أشرف من الإمكان، فينبغي أن يجعل الأشرف علة للأشرف، فلا جرم جعلنا الإمكان الذي له من ذاته علة للفلك الأقصى، والوجود الذي له من واجب الوجود لذاته علة للعقل الثاني، وعلى

هذا الترتيب يصدر عن كل عقل عقلٌ وفلك إلى أن ينتهي إلى العقل الأخير المسمّى بالعقل الفعّال، وهو الذي يدبّر هذا العالم.

قال الإمام الرازي:

واعلم أن هذا باطل، لأنه بناءً على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وقد مر الكلام فيه.

وعلى أن الإمكان مؤثر، وهو محال لأنه لو كان أمراً وجودياً لكان أمراً واجباً، وهو محال. أما أولاً فلأنه صفة الممكن ومحتاج إليه، وأما ثانياً فلأن واجب الوجود واحد. وإن كان ممكناً لزم التسلسل. ولأنه لا بد له من علة وجودية، وعلته إن كانت هي واجب الوجود كان واجب الوجود علة للإمكان وللوجود، فقد صدر عنه أثران. وإن كان غيره فهو محال، لأن ما عدا الواجب إما هو أو معلولاته، ولا هو ولا معلولاته علة له. فثبت أن الإمكان أمر عدمي، فيستحيل أن يكون علة للأمر الوجودي.

ولأن الإمكانات متساوية، فلو كان إمكان العقل الأول علة لوجود فلك فليكن إمكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه، لكن إمكانه لذاته، فإذا كان وجوده لازماً لإمكانه كان واجب الوجود لذاته، فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته، هذا خلف.

وأيضاً في الفلك الواحد موجودات كثيرة، لأن فيه هيولى وصورة جسمية وصورة نوعية فلكية وله من كل مقولة عرض، فإسناد هذه الأشياء إلى الجهة الواحدة وهي الإمكان إسناد الكثرة إلى الواحد، وهو محال.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «هذا باطل لأنه بناءً على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وقد مرّ الكلام فيه..» إلى آخره.

أقول: اعترض على هذا الترتيب الإمام وقال: أولاً: لا نسلّم أن الواحد الحق استحال أن يصدر عنه أكثر من الواحد، وما ذكرتموه في بيانه فقد مرّ ضعفه.

قوله: «وعلى أن الإمكان مؤثر، وهو محال» معناه: وهو أيضاً بناءً على أن الإمكان مؤثر، وهو محال لأنه ليس أمراً وجوديّاً.

وما ذكره في بيان أنه ليس أمراً وجوديّاً ظاهر، لكن يجب أن يُعلم أن الفلاسفة ما جعلوا الإمكان مؤثراً في شيء، بل قالوا: العقل الأول باعتبار كونه ممكناً يصير علة للفلك الأقصى، وهو بعينه باعتبار كونه موجوداً يصير علة للعقل الثاني، ولا امتناع في كون الأمر العدميّ جزءاً من العلة التامة أو شرطاً لها، وإذا كان قولهم ذلك كان ما ذكره الإمام غير وارد عليهم.

هذا إن سلّمنا كون الإمكان أمراً عدميّاً، وأمّا إن منعنا ذلك فلا بدّ من القدح فيما ذكره من الدليل، فنقول: لم لا يجوز أن يكون وجوديّاً وممكناً؟

قوله: «لأنه يلزم التسلسل».

قلنا: لا نسلّم، ولم لا يجوز أن يقال: إمكان الإمكان ليس زائداً عليه، بل نفسه، وعلى هذا التقدير لا يلزم التسلسل.

سلّمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون أمراً وجوديّاً وممكناً وتكون علّته غير واجب الوجود؟

قوله: «لأن ما عدا الواجب إمّا هو أو معلولاته أو لا هو ولا معلولاته يجوز أن يكون علّة له».

قلنا: لا نسلّم، فإن العقل الأول مغايرٌ لواجب الوجود وللإمكان ولمعلولاته، وهو علّة للإمكان عندنا.

قوله: «ولأن الإمكانات متساوية، فلو كان إمكان العقل الأول علّة لوجود فلك، فليكن إمكان ذلك الفلك علّة لوجوده».

قلنا: لا نسلّم تساوي الإمكانات في الماهية، ولِمَ لا يجوز أن يقال: إمكان كل ماهيّة مخالف بالماهيّة لإمكان غيرها من الماهيات؟

سلّمناه، لكن لماذا يلزم من كون إمكان العقل الأول علّة للفلك الأقصى كون إمكانه علّة لوجود نفسه؟ وما الدليل على هذه الملازمة؟ فإنّ مجرّد الدعوى غير مسموع. وإن تمسك بأن المتساويات في الماهية يجب تساويها في الأحكام منعنا ذلك.

قوله: «وأيضاً فالفلك الواحد موجودات كثيرة، لأن فيه هيولى وصورةً جسميّة وصورة نوعية فلكية، وله من كل مقولة عرض، وإسناد هذه الأشياء إلى الجهة الواحدة وهي الإمكان إسناد الكثرة إلى الواحد، وهو محال عندكم».

قلنا: لا نسلّم أنهم جعلوا الإمكان علّة لهذا المجموع، ولم لا يجوز أن يقال: إنهم جعلوا الإمكان علّة لمادة الفلك، ثم تلك المادة مع ذلك الإمكان يصير علّة للصورة الجسمية؟

ولا امتناع في أن يكون القابل للشيء جزءاً من العلة الموجبة له، إذ لا يلزم من ذلك كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً، لأن الفاعل هو المجموع، والقابل هو جزؤه.

ثم إن المركب من المادة والصورة أو منهما ومن ذلك الإمكان يصير علّة للصورة النوعية الفلكية، ثم إن تلك الصورة النوعية وحدها أو مع بعض ما تقدّم عليها يصير علّة لما يلزمها من الأعراض على الترتيب الذي ذكرناه، وعلى هذا الوجه لا يتوجّه ما ذكرتم. لم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون كذلك؟ لا بدّ له من دليل.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: في شرح قولهم في القضاء والقدر)

زعموا أن الموجود إما خير محض كالعقول والأفلاك أو الخير غالب عليه كما في هذا العالم، فإن المرض وإن كان كثيراً لكن الصحة أكثر، ولما لم يعقل إيجاد ما في هذا العالم مبرَّءاً عن الشرور بالكلية، وكان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شراً كثيراً أوجبت الحكمة إيجاده، فلا جرم الخير و الشر مرادان، لكن الخير مرضي به،

والشر مراد بالضرورة ومكروه بالذات. وهذه القاعدة قد تكلمنا عليها في شرح الإشارات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قالت الفلاسفة: إن الموجود إمّا خير محض، كالعقول والأفلاك..» إلى آخره.

أقول: الموجود إمّا أن يكون خيراً محضاً، أو الخيريّة غالبة عليه، أو الخيرية والشريّة متساويتان، أو الشريّة غالبة عليه، أو يكون شراً محضاً. فهذه أقسام خمسة لا مزيد عليها.

أمّا القسم الأول فالحكمة الإلهية التي هي مبدأ الرحمة وينبوع الخير والجود تقتضي حصوله، وهو كالعقول المجردة والأفلاك.

وأمّا القسم الثاني فإن الحكمة تقتضي أيضاً حصوله، وهو كالموجودات في هذا العالم، لأنّا إذا تأمّلنا أحوال العالم وجدنا الخير غالباً على الشرّ، لأنها لو لم تحصل تحرّزاً عن الشرّ لاندفعت تلك الخيرات الكثيرة، وتركُ الخيرِ الكثير لأجل الشرّ القليل شرٌّ كثير، وتحمّل الشرّ القليل لأجل الخير الكثير خير كثير، ولمّا كان كذلك اقتضت الحكمة الإلهية إيجاده. وذكروا كذلك مثالاً بأن قالوا: إن النار مع ما فيها من المنافع العظيمة لا يمكن وجودها وهي على طبيعتها إلا وتكون بحيث قد يتأذّى بها في بعض الأحوال حيوان. وكذلك الإنسان مع ما في وجوده من المصالح والخيرات العظيمة، قد يقع له الخطأ أحياناً في اعتقاد مسائل به يتضرّر في أمر المعاد.

وأمّا الأقسام الثلاثة الباقية فهي غير موجودة، لأنّا إذا تأمّلنا أحوال العالم وجدنا الخير غالباً على الشرّ، فإن المرض وإن كان كثيراً لكن الصحة أكثر.

وعند ذلك ظهر أن الخير والشر مرادان لله تعالى، لكن الخير مراد لذاته، والشرَّ مراد بالعرض لامتناع انفكاكه عن بعض الخيرات، ومكروه بالذات.

واعلم أن الإمام تكلّم على هذه القاعدة في شرحه للإشارات بها هذا معناه، وقال: التقسيم الذي ذكرتموه مبنيّ على تصوّر ماهية الخير والشرّ، فيجب أولاً عن أن يبحث عنه، وقد اشتهر في لسان الفلاسفة أن الخير هو الوجود والشر هو العدم، وما ذكروا على هذه المقدّمة حجّة إقناعية فضلاً عن أن تكون برهانية، بل قنعوا فيها بالمثال.

فإن قالوا: القتل ليس شرّاً من حيث إن القاتل كان قادراً عليه لأن القدرة من الكمالات والخيرات، ولا من حيث إن الآلة كانت قاطعة لأنه خير لأن من كمال السكّين أن تكون كذلك، ولا من حيث إن العضو كان قابلاً للقطع لأن ذلك أيضاً خير، فإنه لو كان جايبيّاً[1] لا يتأثر عن السكّين، بل من حيث إنه أزال الحياة عن ذلك الشخص، وهو أمر عدميّ، فالشرّ ليس إلا هذا القيد العدميّ، وباقي القيود الوجوديّة خيرات.

ثم قال: وهذا الاستدلال ليس بجيّد، لأن من قال: «الخير وجود والشرّ عدم» إن كان غرضه تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشرّ بالعدم فلا حاجة له إلى هذا الاستدلال، لأن لكل أحد أن يفسّر لفظه بما شاء من المعاني. وإن كان غرضه أن يحكم على الخير بأنه موجود وعلى الشرّ بأنه معدوم على أن يكون هاهنا قضيّتان موضوع إحداهما «الخير» ومحمولها «الموجود»، وموضوع الأخرى «الشرّ» ومحمولها «المعدوم» فهذا إنما يتأتّى بعد تصوّر ماهية الخير والشرّ، وكلامنا الآن فيه. ثم بعد النزول عن هذا المقام فهو تعويل على مجرّد المثال. وقد عرفت أن المثال لا يكفي في بيان المقدّمات العلمية.

---

(١) كذا يظهر في ص، ولا يظهر المقصود.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الحسن والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته، وكون الشيء صفة كمال أو نقصان)

وهما بهذين المعنيين عقليان، وقد يراد بهما كون الفعل موجباً للثواب والعقاب والمدح والذم، وهو بهذا المعنى شرعي عندنا خلافاً للمعتزلة.

لنا وجوه:

الأول: أن من صور النزاع قبح تكليف ما لا يطاق، فنقول: لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى، وقد فعله، بدليل أنه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، وعلمه بأنه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالاً. ولأنه كلف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فقد كلفه بأن يؤمن بأن لا يؤمن، وهو تكليف الجمع بين الضدين.

الثاني: لو قبح الشيء لقبح إما من الله تعالى أو من العبد، والقسمان باطلان، فالقول بالقبح باطل. أما أنه لا يقبح من الله فمتفق عليه، وأما أنه لا يقبح من العبد، فلأن ما يصدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار، لما بينا أنه يستحيل صدور الفعل عنه إلا إذا أحدث الله فيه الداعي إلى ذلك الفعل، ومتى أحدث الله الداعي فيه إليه، كان الفعل واجباً، وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء.

الثالث: أن الكذب قد يحسن إذا تضمن تخليص النبي من ظالم.

لا يقال: الحسن هناك التعريض لا الكذب، أو يقول: الكُذَبية تقتضي القبح لكنه قد يتخلف الأثر عن المقتضى لمانع.

لأنا نجيب عن الأول: بأنه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم، لأنه لا كذب إلا ومتى أُضمر فيه شيء صار صدقاً، وعن الثاني: أنه حينئذ لا يمكننا القطع بقبح شيء من الكذب، لاحتمال أن يتخلف الحكم هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه أحد.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته..» إلى آخره.

أقول: قد يراد بالحسن كون الشيء بحيث يكون ملائماً لطباعنا، وبالقبح كونه بحيث يكون منافراً لطباعنا، فإن اللذة وما يؤدّي إليها ملائم، والألم وما يؤدّي إليه منافر. ولا حاجة في معرفة هذه الملائمة والمنافرة إلى الشرع، بل هما معلومان بمجرّد العقل.

وقد يراد بالحسن كون الشيء صفةَ كمال كالعلم، وبالقبح كونه صفة نقص كالجهل. ولا حاجة أيضاً في معرفة ذلك إلى الشرع، بل العقل مستقلّ بمعرفته.

وقد يراد بالحسن كون الفعل موجباً للمدح في الدنيا وللثواب في الآخرة، وبالقبيح كونه موجباً للذمّ في الدنيا وللعقاب في الآخرة. فإنهما بهذا المعنى شرعيّان، أي: ليس كونهما كذلك لأجل صفة عائدة إلى الأفعال، بل هو محض حكم الشرع بذلك أو حكم أهل العُرف به. وعند المعتزلة المؤثّر في هذه الأحكام صفات عائدة إلى الأفعال، وعند ذلك ينقح محلّ النزاع.

إذا عرفت هذا فنقول: احتجّ الإمام على هذا المطلوب بوجوه:

الأول: أن من جملة صور النزاع قبح تكليف ما لا يطاق بأن ذلك عندهم قبيح عقلاً، وعندنا ليس كذلك. والدليل على أنه ليس بقبيح: هو أنه لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا الشرطية فظاهرة.

وأمّا إبطال التالي فلأنه تعالى كلَّف الكافر بالإيمان مع علمه تعالى بأنه لا يؤمن، وعلمِه بأنه متى علمَ أنه لا يؤمن استحال منه الإيمان، فإذن تكليف الكافر بالإيمان تكليف بالمحال، والتكليف بالمحال هو تكليف بما لا يطاق، فعُلم أن الله تعالى فعلَ تكليفَ ما لا يطاق.

وجه آخر في بيان بطلان التالي: هو أن الله تعالى كلّف أبا لهب بالإيمان، والإيمان عبارة عن تصديق الله تعالى بكلّ ما أخبر عنه، ينتج: أن الله تعالى كلّف أبا لهب بتصديق الله بكلّ ما أخبر عنه، لكن من جملة ما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فحينئذ ينتظم قياس هكذا: قولنا: «أبو لهب لا يؤمن» قضية أخبر اللهُ تعالى عنها، وكل قضيّة أخبر الله تعالى عنها فأبو لهب مكلّف بالإيمان به، ينتج: إن قولنا: «أبو لهب لا يؤمن» قضيّة كُلِّف أبو لهب بالإيمان بها، فيلزم أن يكون مكلَّفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن، وهو تكليف بالجمع بين النقيضين، وإنه تكليف ما لا يطاق.

والثاني: أنه لو قَبُح الشيء لقبح إمّا من الله تعالى أو من العبد، والقسمان باطلان، فبطل القول بكون الشيء قبيحاً.

أمّا الشرطية فظاهرة.

وأمّا انتفاء القسم الأول وهو أنه لا يقبح من الله تعالى شيء فمتفق عليه بيننا وبينكم.

وأمّا انتفاء القسم الثاني فلأن العبد مضطرّ في أفعاله، وكل من كان مضطراً في أفعاله فلا يقبح منه شيء بالاتفاق.

أمّا الصغرى فلأنّا بيّنّا أنه يستحيل صدور الفعل عن العبد إلا إذا أحدث الله تعالى فيه داعية إلى ذلك الفعل، فبه كان الفعل واجباً، وإذا كان واجب الوقوع كان هو مضطراً بالضرورة.

وأمّا الكبرى فقد عرفت أنها اتفاقية.

ويلزم من صدق هاتين المقدّمتين أن لا يقبح من العبد شيء البتة.

الثالث: أن الكذب لو كان قبيحاً لوصفٍ لازم له لَما حسن أصلاً، لامتناع أن يكون القبيح الذي قُبحه معلّل بوصف لازم له حسناً، لكن التالي باطل، لأن الكذب قد يكون حسناً، وذلك إذا تضمّن إنجاء النبي عليه السلام عن الظالم، كما إذا

اختفى النبي ﷺ عن ظالم يقصد قتله في دار إنسان، فإذا استخبر الظالم صاحبَ الدار عن مكان ذلك النبي ﷺ وعلم صاحب الدار أنه لو أخبره أقدم على قتله لا محالة، فالعقلاء هاهنا يحكمون بقبح ذلك الصدق وحُسنِ ذلك الكذب.

قوله: «لا يقال: الحسن هناك التعريض لا الكذب» إشارة إلى منع انتفاء التالي مع ذكر المستند. وتوجيهه أن يقال: لا نسلّم حسن الكذب في تلك الصورة، بل الحسن فيها التعريض، وهو يُغني عن الكذب، فإنه إذا سأل الظالم صاحبَ الدار: هل دخل الرسول في هذه الدار أم لا؟ فله أن يقول: ما دخلها، ويعني به رسولَ فلان، وهذا الكلام ممّا يلزمكم الاعتراف به لأن الكذب حرام بالإجماع ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ ٢٨﴾ [غافر:٢٨].

وقوله: «أو نقول:الكذب يقتضي القبح، لكنه قد يتخلّف الأثر عن المقتضى لمانع» بإشارة إلى منع الشرطية القائلة بأن الكذب لو كان قبيحاً لوصف لازم له لَمَا حسن أصلاً، مع ذكر المستند. وتوجيهه أن يقال: لا نسلّم صدق ما ذكرتم من الشرطية، وإنما تصدق إن لو لم يكن هناك مانع يمنع من ترتّب القبح على ذلك الكذب، وهو ممنوع، فإن الكذب وإن كان موجباً للقبح، لكن يتخلّف عنه القبح في بعض الصور لمانع موجود في تلك الصورة.

قوله: «لأنّا نجيب عن الأول بأنه -على هذا التقدير- لا يبقى كذب في العالم..» إلى آخره، إشارة إلى جواب هذين المنعين.

أمّا جواب المنع الأول فتوجيهه أن يقال: الحكم على الشيء بالإنجاء إلى حيث لا يكون التعريض كافياً إمّا أن يكون ممكناً أو لا يكون.

والثاني محال، وإلا لزم أن لا يمكن الحكم على شيء من الأخبار بكونه كذباً، إذ لا كلام إلا ويمكن أن يضمر فيه من الحذف والزيادة ما يصير به صدقاً، ويلزم أيضاً أن لا يمكن التعويل على شيء من ظواهر أخبار الله تعالى ورسوله إلا ويحسن

منه أن يذكره لغرض آخر سوى ما أشعر به ظاهره وإن لم ينبّهنا على أن المراد غير ظاهره، وكل ذلك باطل.

ولمّا بطل هذا القسم تعيّن الأول، فنحن نفرض الكلام في تلك الصورة، وحينئذ يتعيّن أن يكذب صاحبُ الدار حتى يحصل به إنجاء النبي عن ذلك الظالم.

أما جواب المنع الثاني فتوجيهه أن يقال: التخلّف عن العلة التامة إمّا أن لا يكون ممكناً أو يكون.

والثاني محال، وإلا لَمَا أمكننا القطع بقبح شيء من الأقوال الكاذبة، لاحتمال أن يقال: تخلّف الحكم هناك لقيام مانع خفيّ لا يطّلع عليه أحد.

ولمّا بطل هذا القسم تعيّن القسم الأوّل، وحينئذ لو كان الكذب قبيحاً لأمرٍ لازم له لما حسن أصلاً، وإلا لزم تخلّف المعلول عن العلة التامة، وإنه محال حينئذ.

قال الإمام الرازي:

احتجوا: بأن العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الإنعام، ولا يجوز إسناده إلى الشرع لحصوله ممن لا يقول بالشرع.

والجواب: إن أردت به العلم الضروري بحصول الملاءمة والمنافرة الطبيعية فذاك مما لا يأباه أحد، وإن أردت به غيره فممنوع.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احتجّوا بأن العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الإنعام..» إلى آخره.

أقول: لو كان كون الشيء حسناً أو قبيحاً مضافاً إلى الشرع لَمَا حكم بقبح الظلم والكذب وحسن العدل والإنعام مَن لا يقول بالشرع لانتفاء الموجِب لذلك في حقه، لكن التالي باطل، فإن كل أحد سواء كان معتقداً للشرع أو لم يكن معتقداً له يعلم بالضرورة أن الظلم والكذب قبيح وأن العدل والإنعام حسن.

وتوجيه ما ذكره في جواب هذا السؤال أن يقال: لا نسلّم بطلان التالي، وما ذكرتموه من العلم الضروري لكل أحد سواء اعتقد الشرع أو لم يعتقده إن أردت به العلم الضروريَّ بحصول الملائمة والمنافرة الطبيعيّتين فمسلّم، ونحن لا ننازع في ذلك، وإن أردت به غيره فهو ممنوع.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: لا يجب على الله تعالى شيء عندنا البتة، خلافاً للمعتزلة)

فإنهم يوجبون اللطف والعوض والثواب والأصلح في الدين، والبغداديون خاصة يوجبون العقاب ويوجبون الأصلح في الدنيا.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يجب على الله تعالى شيء، خلافاً للمعتزلة..» إلى آخره.

أقول: لا يجب عندنا على الله شيء، خلافاً للمعتزلة فإنهم أوجبوا على الله تعالى اللطف، وهو الشيء الذي يفيد ترجيح الداعية إلى أحد الطرفين على الداعية إلى الآخر من غير أن ينتهي إلى حدّ الإلجاء، ويوجبون العوض والثواب أيضاً عليه، والبغداديون من المعتزلة يوجبون عليه تعالى الأصلح للعباد في الدنيا.

قال الإمام الرازي:

لنا: أن الحكم لا يثبت إلا بالشرع، ولا حاكم على الشرع، فلا يجب عليه شيء.

ولأن اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي إلى حد الإلجاء، فالداعية الواصلة إلى ذلك الحد شيء ممكن الوجود في نفسه، والله تعالى قادر على جميع الممكنات، فوجب أن يكون الله تعالى قادراً على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحد من غير تلك الواسطة.

وأما العوض فلو كان واجباً لكان دفع الألم دفعاً لتلك المنافع العظيمة، فكان يجب أن يقبح دفع الألم عن الغير، كما قبح المنع عن القصد.

وأما الثواب فلله تعالى من النعم على العباد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات، فوجب أن لا توجب الطاعات الثواب كما في الشاهد.

وأما الأصلح في الدنيا فغير واجب، لأن الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معذباً في الدارين، والأصلح أن يخلق عبادَه في الجنة وأن يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة.

وأما العقوبة فلأن العذاب حقه، وليس له في استيفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر، فيحسن إسقاطه كما في الشاهد.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لنا أن الحكم لا يثبت إلا بالشرع، ولا حاكم على الشرع..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا الدليل أن يقال: لو وجب على الله تعالى شيء من الأحكام لوجب عليه بشرع شارع، لامتناع ثبوت الأحكام بدون الشارع، لكن اللازم باطل، لأنه لا شارع على الشرع، وإذا لم يكن على الشرع شارع لا يجب عليه شيء بشرع الشارع ضرورة، فثبت أنه لا يجب على الله شيء من الأحكام.

قوله: «ولأن اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي إلى حدّ الإلجاء» إشارة إلى دليل يوجب إبطال مذهب المعتزلة. وتوجيهه أن يقال: خلقُ الله تلك الداعية الواصلة إلى ما ذكرتم من الحدّ إمّا أن يتوقف على خلقه اللطف أو لا يتوقف.

والأول محال، لأن تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحدّ شيء ممكن الوجود في نفسه، والله تعالى قادر على خلق جميع الممكنات، فيلزم أن يكون الله تعالى قادراً على خلق تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحدّ سواء صدر منه اللطف أو لم يصدر.

ولمّا بطل هذا القسم تعيّن القسم الثاني، ويلزم منه أن لا يجب عليه اللطف، لأن إيجابه عليه حينئذ يكون إيجاباً من غير فائدة، فوجب أن لا يجب عليه.

وأمّا إيجاب الثواب عليه فهو أيضاً باطل، لأنه لو كان واجباً عليه لكان دفع الألم عن العباد دفعاً لتلك المنافع العظيمة، ولو كان كذلك لكان قبيحاً، كما أنه يقبح المنع من القصد لما فيه من المنافع العظيمة، ينتج: لو وجب على الله العوض لكان دفع الألم عن العباد قبيحاً، واللازم باطل، فالمقدّم مثله.

ولأن الثواب لو وجب عليه لكان له هو الطاعة، لكن التالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا الشرطية فاتفاقية.

وأما انتفاء التالي فلأن لله تعالى على العباد من النِّعم السابقة والإحسانات السالفة ما يحسن معه تكليفهم بالعبادات والطاعات له، وكل من له على عباده من النعم السابقة والإنعامات السالفة ما يحسن معه تكليفهم بالعبادات والطاعات له لم يكن تكليفه لهم بالعبادات والطاعات له موجباً لوجوب الثواب عليه.ينتج: تكليف الله تعالى العباد بالعبادات والطاعات له ليس موجباً لوجوب الثواب عليه.أمّا صغرى هذا القياس فظاهرة، وأمّا كُبراه فبالقياس على الشاهد.

وأمّا الأصلح في الدنيا فغير واجب عليه، لأنه لو كان واجباً عليه لَما خلق الكافر الفقير، لأن الأصلح له أن لا يخلقه حتى لا يكون معذباً في الدنيا والآخرة، والتالي ظاهر الفساد.

ولأن الأصلح للعباد لو كان واجباً عليه لخلق العباد في الجنة وأن يُغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

وأمّا العذاب فغير واجب عليه أيضاً، لأن العذاب حقّه وليس له في استيفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر، فيحسن منه إسقاطه كما في الشاهد، وإذا حسن إسقاط العذاب منه لم يكن العذاب واجباً عليه.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: لا يجوز أن يفعل الله تعالى شيئاً لغرض، خلافاً للمعتزلة ولأكثر الفقهاء)

لنا: أن كل من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته.

ولأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاده ابتداءً، فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً.

لا يقال: لا يمكن تحصيله إلا بتلك الواسطة.

لأنا نقول: الذي يصلح أن يكون غرضاً ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد، وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض، خلافاً للمعتزلة وأكثر الفقهاء..» إلى آخره.

أقول: لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه معلّلة بعلة أصلاً، خلافاً للمعتزلة، فإنهم اتفقوا على أن أفعال الله تعالى وأحكامه معلّلة برعاية مصالح العباد، وهو اختيار أكثر المتأخرين من الفقهاء.

لنا وجهان:

الأول: أن كل من فعل فعلاً لأجل تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة كان تحصيل تلك المصلحة ودفع تلك المفسدة أولى بالنسبة إليه من عدم تحصيلها وعدم دفعها، وكل مَن كان كذلك كان مستكملاً بذلك الفعل، وكل مَن كان مستكملاً بغيره كان ناقصاً لذاته، ينتج: كل من فعل فعلاً لأجل تحصيل مصلحة أو دفع

مفسدة فهو ناقص لذاته، والله تعالى ليس بناقص لذاته، فلا يفعل فعلاً لأجل تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة، فلا تكون أفعاله معلّلة البتة، وهو المطلوب.

الوجه الثاني: وهو قوله: «ولأن كل غرض بغرض فهو من الممكنات..» إلى آخره. وتقريره أن يقال: لو فعل الله تعالى فعلاً لغرض فلا يخلو: إمّا أن يمكنه تحصيل ذلك الغرض بدون ذلك الفعل أو لا يمكنه.

فإن كان الأول كان التوسّل إلى تحصل ذلك الغرض بتلك الوسيلة عبثاً، فإن من قدر على بيع متاعه في بلدة بعشرة دراهم، فذهب به إلى بلدة بعيدة وباعه بتلك العشرة كان ذهابه إلى تلك البلدة البعيدة عبثاً من غير فائدة، فكذا ها هنا.

وإن كان الثاني كان ذلك الغرض مشروطاً بتلك الوسيلة، لكن ذلك باطل:

أمّا أولاً: فلأن ذلك الغرض ممكن، والله تعالى قادر على جميع الممكنات، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاده ابتداءً، فلا يكون مشروطاً بتلك الواسطة.

وأمّا ثانياً: فلأن أكثر المقاصد إنما تحصل بعد انقضاء تلك الوسائل، وحصوله بعد عدمها يقتضي عدم اشتراطه بها، لامتناع حصول المشروط بدون الشرط.

وقوله: «لا يقال: لا يمكن تحصيله إلا بتلك الواسطة» إشارة إلى منع مع ذكر المستند. وتوجيهه أن يقال: إن عنيتم بقولكم: «الله تعالى قادر على جميع الممكنات» أنه قادر على إيجاد كل واحد منها ابتداءً فهو ممنوع، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن بعض الممكنات بحالة يمتنع إدخاله في الوجود إلا بعد إدخال شيء آخر. وإن عنيتم به أنه قادر على إيجاد كل واحد منها في الجملة فهو مسلّم، لكن القياس ينتج حينئذ: أن الله تعالى قادر على إيجاد ذلك الغرض في الجملة. وهو حقٌّ، لكن لا يلزم منه أن لا يكون بإيجاده إيّاه مشروطاً بإيجاد تلك الواسطة.

وما ذكره في جوابه وهو قوله: «الذي يصلح أن يكون غرضاً ليس إلا إيصال اللّذة إلى العباد..» إلى آخره، فتوجيهه أن يقال: نحن لا ندّعي ذلك، بل نقول: لو فعل

الله تعالى لغرضٍ فذلك الغرض استحال عوده إلى الله تعالى وإلا لكان محتاجاً إليه، ولو كان محتاجاً إليه لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بذلك الغرض، وإنه على الله محال.

فعوده يكون إلى العبد، والغرضُ الذي يعود إلى العبد ويصلح أن يكون غرضاً لله تعالى ليس إلا إيصال اللّذة إلى العبد، والله تعالى قادر على إيجاده من غير شيء من الوسائط.

وفيه نظر،لأنا لا نسلّم انحصار الغرض في إيصال اللّذة إلى العباد، فلعلّ له غرضاً آخر غير ذلك وإن كنّا لا نطّلع عليه.

ولئن سلّمنا، لكن لا نسلّم كونه قادراً على اتصال اللّذة إلى العباد من غير شيء من الوسائط، وهل المنع إلا ذلك؟ فظهر أن المنع المذكور غير ساقط بهذا الجواب.

قال الإمام الرازي:

احتجوا بأن ما يفعل لا لغرض فهو عبث، والعبث على الحكيم غير جائز.

قلنا: إن أردت بالعبث الفعل الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه، وإن أردت به غيره فبيِّنه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احتجّوا بأن ما يفعل لا لغرض فهو عبث..» إلى آخره.

أقول: تقريره أن يقال: لو كان أفعال الله تعالى وأحكامه لا لغرض لكانت عبثاً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أن أفعاله لو كانت لا لغرض لكانت لا لغرض، وكل من فعل فعلاً لا لغرض فهو عبث، ينتج: أن الله تعالى لو فعل فعلاً لا لغرض كان فعله عبثاً.

وأمّا انتفاء التالي فلأنه تعالى حكيم، بل هو أحكم الحكماء، ومن حاله هذا استحال منه العبث.

وما ذكره في الجواب وهو قوله: «إن أردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه..» إلى آخره، توجيهه أن يقال: لا نسلّم انتفاء التالي.

قولكم: «لأنه تعالى حكيم، والحكيم استحال منه العبث».

قلنا: إن أردتم بالعبث الخالي عن الغرض فلا نسلّم أن الحكيم استحال منه ذلك، بل هو أول المسألة، وإن عنيتم به شيئاً آخر فبيّنوه لننظر في صحّته وفساده.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: قالت المعتزلة: علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فإن التفضُّل بالنعم قبيح)

وهذا عندنا باطل، لأنه بناءً على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى. وبعد تسليمه فلا نسلم أن التفضل بالتعظيم قبيح محال ممن يستحيل عليه النفع والضر.

وبتقدير تسليمه فاستحقاق النعم لا يتوقف على التكليف بالأفعال الشاقة، بدليل أن التلفظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع أن المستحق به أعظم، فلو كان المقصود استحقاق التعظيم لكان من الواجب أن يزيد الله تعالى في قوتنا ثم يكلفنا ما لا يشق علينا ليحصل الاستحقاق من غير المشقة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «قالت المعتزلة: علّة حسن التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم..» إلى آخره.

أقول: ذهبت المعتزلة إلى أن تكليف العباد بالعبادات والطاعات إنما يحسن عند التعريض من المكلِّف لاستحقاقهم التعظيم بسبب ذلك التكليف، فإن التفضّل بالتعظيم قبيح، أي: تعظيمهم بدون استحقاقهم التعظيم قبيح.

وهذا القول باطل عند أصحابنا:

أمّا أولاً: فلأنه بناءً على أن الحسن والقبح عقليّان، وقد عرفتَ فساده.

وأمّا ثانياً: فإنّا إن سلّمنا ذلك لكن لا نسلّم أن التفضّل بالتعظيم قبيح مطلقاً، بل ذلك إن ثبت قبحُه إنما يقبح ممّن يجوز عليه النفع والضرر، وأمّا ممن يستحيل عليه النفع والضرر فلا.

وبتقدير تسليم ذلك فلا نسلّم أن استحقاق التعظيم يتوقّف على التكليف بالأفعال الشاقة، والذي يدلّ على عدم توقّفه عليه هو أن التلفّظ بكلمة الشهادة أسهل من الإتيان بالصلاة والصوم، مع أن التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة أعظم من التعظيم المستحق بالصلاة والصوم.

ولأن المقصود من التكليف لو كان هو استحقاق التعظيم وكان الاستحقاق موقوفاً عليه لكان من الواجب أن يزيد الله تعالى في قوانا ثم يكلّفنا بما لا يشق علينا ليحصل الاستحقاق من غير المشقة، ولمّا كان التالي باطلاً فكذا المقدّم.

قال الإمام الرازي:

احتج نفاة التكليف بأمور:

أحدها: أنه إذا كان الكل بخلقه و إرادته ففيم التكليف؟ والمعتزلة وإن أنكروهما فقد اعترفوا بالعلم، فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع، وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوقوع، ففيم التكليف؟

وثانيها: وهو أن التكليف إن كان عند استواء الداعيتين فهو محال، لأن في هذه الحالة الفعل ممتنع، وإن كان عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع، ففيمَ التكليف؟

وثالثها: أن التكليف بالفعل إما أن يقع حال حضور الفعل أو قبله، والأول محال، لأن إيجاد الموجود محال، فرفعه حال وجوده محال. والثاني أيضاً محال لأن كونه

فاعلاً للشيء لا معنى له إلا حصول المقدور عن القدرة، فعلى هذا يستحيل أن يكون هذا فاعلاً في الحال لفعل لا يوجد في الحال، فلم يكن هو مأموراً في الحال بشيء أصلاً، بل يكون ذلك إعلاما لأنه سيصير في الزمان الثاني مأموراً به.

فإن قلت: كونه فاعلاً للفعل أمر زائد على صدور الفعل عن القدرة.

قلت: فذلك الزائد إما أن يكون مقدوراً للمكلف أو لا يكون مقدوراً له، فإن كان مقدوراً له فإما أن يؤمر بإيقاعه حال وجوده أو قبله، ويعود المحذور المذكور. وإن لم يكن مقدوراً له استحال أن يكون مأموراً به.

ورابعها: أن الأمر بالفعل الشاق إن لم يكن لغرض فهو عبث، وهو غير جائز على الحكيم، وإن كان لغرض فيستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والضرر، ويستحيل عوده إلى العبد لأن ذلك النفع إما في العاجل أو الآجل، والأول باطل، لأن الإنسان يتأذى به في الحال، والثاني محال، لأن ذلك الغرض ليس إلا وصول اللذة، والله تعالى قادر عليه ابتداء، فيكون توسيط التكليف عبثاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احتجّ نفاة التكليف بأمور..» إلى آخره.

أقول: هذا الكلام لا تعلّق له بهذه المسألة، بل هو حكاية أدلّة نفاة التكليف وهي وجوه:

الأول: أن وقوع الأفعال من العباد سواء كانت عبادة أو ليست بعبادة لو كان بقضاء الله تعالى وخَلْقه وإرادته لَمَا كان في التكليف فائدة، لأنه إن أراد اللهُ تعالى وقوع الفعل من العبد كان واجب الوقوع، وإن لم يرده كان ممتنع الوقوع، ولو كان كذلك كان العبد مضطراً فلا يكون في تكليفه فائدة. ولأنه حينئذ استحال توجّه التكليف نحوه، لأن الفعل إذا كان واجب الوقوع منه أو ممتنع الوقوع -وشيء منهما غير مقدور له- فبأي شيء يكون التكليف، لكن المقدّم حق عند الأشعرية، فالتالي مثله.

قوله: «والمعتزلة وإن أنكروهما فقد اعترفوا بالعلم..» إلى آخره، إشارة منه إلى منع مع الجواب عنه، وتوجيه المنع أن يقال: لا نسلّم وقوع المقدّم، فإنا بيّنّا في مسألة خلق الأفعال أن العبد له قدرة وإرادة على الإتيان بأفعال نفسه.

أجاب عنه بأن قال: أنتم وإن منعتم وقوع هذا المقدّم لكن ما ذكرناه من عدم إفادة التكليف لازم عليكم أيضاً من وجه آخر، وهو أن نقول: لو كان ما علم الله تعالى وجوده واجبَ الوقوع وإن عَلِمَ عدمه كان ممتنعَ الوقوع فلا يكون التكليف متوجّهاً نحو شيء له قدرة على الإتيان به، فلا يكون فيه فائدة، لكن المقدّم حق عند المعتزلة، فكذا الثاني.

الوجه الثاني: لو كلَّف الشارع أحداً بشيء من التكاليف فلا يخلو: إمّا أن يتوجّه التكليف نحوه حال استواء الداعيتين، أعني حال ما يكون الداعية إلى الفعل مساوية للداعية إلى الترك، أو حال ما يكون إحدى هاتين الداعيتين راجحة على الأخرى، وكل واحد منهما باطل.

أما الأول: فلأن حالة استواء الداعيتين الفعل ممتنع، والممتنع لا يكون مقدوراً للعبد.

وأما الثاني: فلأن حالة رجحان إحدى الداعيتين على الأخرى كان الطرف الذي الداعية إليه راجحة واجباً والطرف الآخر ممتنعاً، والواجب والممتنع لا يكون مقدوراً.

الوجه الثالث: أنه لو كلّف الشارع أحداً بشيء من التكاليف فتكليفه إيّاه إمّا أن يقع حال حصول الفعل أو قبله، وكل واحد منهما باطل.

أمّا الشرطية فظاهرة.

وأمّا انتفاء القسم الأول فلأن التكليف حال وجود الفعل إمّا أن يكون بإيجاده أو بإعدامه. والأول محال، لاستحالة إيجاد الموجود.والثاني أيضاً محال، لأن إعدام الموجود حال وجوده محال.

وأمّا انتفاء القسم الثاني فلأن كونه فاعلاً لشيء لا معنى له إلا حصول المقدور عن القدرة، وإذا كان كذلك استحال أن يكون فاعلاً في الحال لفعلٍ لا يوجد في الحال، بل في ثاني الحال. فحينئذ لا يكون هو في الحال مأموراً بشيء أصلاً، بل يكون ذلك إعلاماً بأنه سيصير في الزمان الثاني مأموراً به.

قوله: «فإن قلت: كونه فاعلاً للفعل أمر زائد على حصول الفعل عن القدرة» إشارة منه إلى منع قوله: «لا معنى لكون الشيء فاعلاً إلا حصول المقدور عن القدرة». وتوجيهه أن يقال: لا نسلّم أن كون الفاعل فاعلاً عبارة عن حصول المقدور عن القدرة، بل هو أمر زائد على حصول المقدور عن القدرة.

وما ذكره في جوابه فتوجيهه أن يقال: كون الفاعل فاعلاً لشيء إمّا أن يكون نفس حصول المقدور عن القدرة، أو أمراً زائداً عليه.

فإن كان الأول استحال أن يكون مأموراً في الحال بشيء لما مرّ.

وإن كان الثاني فذلك الزائد إمّا أن يكون مقدوراً للمكلّف أو لا يكون مقدوراً له. فإن كان الأول، فإما أن يؤمر بإيقافه حال وجوده أو قبله، ويعود المحذور المذكور. وإن كان الثاني استحال أن يكون مأموراً به، لأن ما لا يكون مقدوراً للمكلّف كان أمره به عبثاً، وذلك على الشارع محال.

الوجه الرابع: أنه لو كلّف الشارعُ المكلّف بالفعل الشاق فذلك التكليف إمّا أن لا يكون لغرض أو يكون لغرض، والقسمان باطلان.

أمّا الشرطية فظاهرة.

وأما انتفاء القسم الأول فلأنه لو لم يكن لغرض كان عبثاً، والعبث على الحكيم غير جائز.

وأمّا انتفاء القسم الثاني فلأن ذلك الغرض إمّا أن يكون عائداً إلى الله تعالى أو إلى العبد.

والأول محال، لأن مَن يستحيل عليه النفع والضرّ مُستغنٍ عن الأغراض.

والثاني أيضاً محال، لأن ذلك النفع إمّا أن يكون في العاجل أو في الآجل.

والأول باطل، لأن الإنسان يتأذى به في الحال، والتأذي به في الحال مع حصول النفع له في الحال محال.

والثاني أيضاً محال، لأن ذلك الغرض ليس إلا حصول اللّذة لما مرّ، والله تعالى قادر عليه أبداً، فيكون توسيط التكليف عبثاً، والعبث على الله تعالى محال.

قال الإمام الرازي:

والجواب عن الكل: أنه مبنيٌ على طلب اللِّمِّيَّة، وهو باطل، لأنه ليس يجب في كل شيء أن يكون معللاً، وإلا لكانت علية تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل. بل لا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللاً البتة، وأولى الأمور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه،فكل شيء صنعه فلا علة لصنعه. والله تعالى أعلم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن الكلّ: أنه مبنيّ على طلب اللِّمِّية، وهو باطل..» إلى آخره.

أقول: الوجوه المذكورة كلها اشتركت في استلزام تكليف الشارع العباد بالأشياء كون ذلك التكليف بغير فائدة، وذلك باطل.

فأجاب عنه بأن قال: لا نسلّم أن ذلك باطل، وإنما يبطل إن لو وجب أن يكون لكل شيء علّة، وهو ممنوع بأنه لو وجب لأنْ يكون لكل شيء علّة لكان لعلّة ذلك الشيء علّة أخرى، والكلام فيه كما في الأول، فيلزم التسلسل، وإنه محال. بل لا بدّ من الانتهاء إلى ما لا يكون معلّلاً البتة. وإذا لم يجب أن يكون لكل شيء علّة كان أولى الأشياء بذلك -أي بما لا يكون له علّة- هو أفعال الله تعالى وأحكامه، لأن كل شيء صنعه، ولا علّة لصنعِه، وإذا كان كذلك فيجوز أن يكلّف الله تعالى العباد بالتكاليف وإن لم يكن لتلك التكاليف علّة.

قال الإمام الرازي:

القسم الرابع

الكلام في الأسماء

اسم كل شيء إما أن يدل على ماهيته أو على جزء ماهيته أو على الأمر الخارج عن ماهيته أو على ما يتركب عنها، والخارج إما أن يكون صفة حقيقية أو إضافية أو سلبية أو ما يتركب عنها.

وهل يجوز أن يكون لماهية الله تعالى اسم أم لا؟ فإن قلنا ماهيته تعالى معلومة للبشر جاز وإلا فلا.

وأما الاسم الدال على جزء ماهية الله تعالى فذلك محال لامتناع التركب في حقيقة ذات الله تعالى.

وأما سائر الأقسام فجائزة.

ولما كانت السلوب والإضافات بسيطة ومركبة غير متناهية لا جرم جاز وجود أسماء لا نهاية لها متباينة. والله أعلم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «القسم الرابع في الأسماء..» إلى آخره.

أقول: المشهور عن أصحابنا أن الاسم هو المسمّى، وعن المعتزلة أنه نفس التسمية، وعن الإمام الغزالي -رحمه الله- أنه مغاير لهما، والذي اختاره الإمام ما أقوله، وهو أن الاسم هو اللفظ الدّال بالوضع على معنى من غير دلالته على زمان ذلك المعنى، والمسمّى هو الذي وُضع ذلك اللفظ بإزائه.

إذا عرفت هذا فنقول: الاسم قد يكون غير المسمّى وقد يكون نفس المسمّى. أمّا الأول فلأنّا نعلم بالضرورة أن لفظة «الجدار» مغايرة لحقيقة الجدار، وكذا السماء

والأرض وغيرهما.وأما الثاني فلأن لفظة «الاسم» اسم للفظ الدالّ على المعنى المجرّد عن الزمان، ومن جملة تلك الألفاظ لفظة «الاسم» فإنها لفظة دالّة على معنًى مجرّد عن الزمان، فيكون الاسم اسماً لنفسه من حيث هو اسم، فهاهنا الاسم والمسمّى واحد.

إذا عرفت هذا فنقول: اعلم أن كلّ اسم يطلق على الشَّيء فإمَّا أن يكون المُسَمَّى بذلك الاسم ذات الشَّيء، أو ما يكون داخلاً فيها، أو ما يكون خارجاً عنها، أو ما يتركّب من ذات الشَّيء والأمر الخارج عنها، أو ما يتركّب من الدَّاخل في ذات الشَّيء والخارج عنها، فإنه لا امتناع في أن يكون العالم موضوعاً بإزاء جسم موصوف بالعلم، أي: بإزاء المجموع الحاصل من الجسم مع قيد كونه عالماً. والخارج عن ذات الشَّيء إمَّا أن يكون صفة حقيقيّة فقط أو إضافيّة فقط أو سلبيّة فقط أو ما يتركّب عنها، أي تكون حقيقيّة مع إضافيّة، أو حقيقيّة مع سلبيّة، أو حقيقيّة مع إضافيّة وسلبيّة، أو إضافيّة مع سلبيّة.

إذا ثبت هذا فاعلم أنّا إن[1] قلنا إن ماهِيّة الله تعالى معلومة للبشر جاز أن يكون لها اسم، وإن قلنا إنها غير معلومة لهم استحال أن يكون لها اسم، لأنَّ وضع الاسم بإزاء المعنى إنما يكون بعد تصوّر ذلك المعنى، والمعنى الذي لا يتصوّر امتنع أن يوضع بإزائه الاسم، أمّا الاسم الدَّالّ على جزء ماهِيَّته تعالى فمحال لامتناعِ أن يكون له جزء لما عرفْتَ من امتناع كونه مركَّباً. وأمَّا سائر الأقسام / [ص: ٢٣٧أ] -أي الأسماء الدَّالة على الصِّفات الحقيقيّة والإضافيّة والسَّلْبيّة والمركَّبة منها- فجائزة، لكن الصِّفات الحقيقيّة المعلومة للخلق ليس إلّا السَّبعة أو الثمانية التي ذكرناها.

وأمَّا السلوب والإضافات سواءٌ كانت بسيطة أو مركَّبة فغير متناهِية، وإذا كان كذلك جاز أن يكون هناك أسماء لا نهاية لها، كلّ واحد منها يدلّ على واحد من تلك الإضافات والسلوب غير المتناهية[2].

(١) ش: «إذا».
(٢) ش: «غير الماهية».

قال الإمام الرازي:

الركن الرابع

من هذا الكتاب في السمعيات، وهو مرتب على أقسام.

القسم الأول في النبوات

(مسألة: المعجز أمرٌ خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة)

وإنما قلنا: أمر، لأن المعجز قد يكون إتياناً بغير المعتاد، وقد يكون منعاً من المعتاد. وإنما قلنا: خارق للعادة، ليتميز به المدعي عن غيره. وإنما قلنا: مقرون بالتحدي، لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضي حجة لنفسه، وليتميز عن الإرهاص والكرامات. وإنما قلنا: مع عدم المعارضة، ليتميز عن السحر والشعبذة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الركن الرَّابع من هذا الكتاب في السَّمْعيّات، وهو مُرتَّب على أقسام: القسم الأوَّل في النبوّات..» إلى آخره.

أقول: المعجز عبارة عن أمر خارق للعادة مقرون بالتّحدِّي، أي: بالدعوى مع عدم المعارضة.

وإنما قلنا: إنَّهُ «أمر» ليدخل فيه قسما المعجِز وهما الإتيان بغير المعتاد، والمنع من المعتاد، فإن المعجز قد يكون إتياناً بغير المعتاد وقد يكون منعاً من المعتاد.

وإنَّما قيدناه بكونه «خارقاً للعادة» ليحصل به الامتياز من الأمر الذي يفعله المدَّعِي للنُّبوّة والذي يفعله غير المدَّعِي، فإنَّ كلّ واحد منهما يفعل أمراً لكن الذي يفعله المدَّعِي للنُّبوّة يجب أن يكون خارقاً للعادة، وإِلَّا لم يبق الامتياز بينهما.

وإنما قلنا: «مقرون بالتّحدِّي» لِئَلَّا يتَّخذ[1] الكاذب معجزَ من مضى من الأَنْبِيَاء حُجّة لنفسه، فإنَّا لما اشترطنا أن يكون إظهار الأمر الخارق للعادة مقروناً

---

(١) ك: «يتخذنّ».

بالتّحدِّي لا يمكن للكاذب أن يجعل معجزة الأَنْبِيَاء الماضية حُجّة لنفسه لكونها غير مقرون إظهارها بالتّحدِّي. ولتتميّز أيضاً عن الإرهاص، وهو الأمور التي تظهر على يد الأَنْبِيَاء قبل البعثة، كالأحوال التي ظهرت على محمد -ﷺ- قبل بعثته، وكالنُّور الذي كان يظهر في جبين أبيه، وليتميّز أيضاً عن الكرامات.

وإنما قلنا: «مع عدم المعارضة» ليتميّز عن السحر والشعبذة، فإنَّ كلّ واحد منهما أمر خارق للعادة مقرون بالتّحدِّي، لكن وجد له معارضة، وعند تقيّده بالقيود المذكورة صار ما ذكرناه من الحدّ منطبقاً على المعجز.

قال الإمام الرازي

(مسألة: محمد ﷺ رسول الله، خلافاً لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية)

لنا وجوه ثلاثة:

الأول: وعليه التعويل، أنه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده، وكل من كان كذلك فهو نبي ورسول. وإنما قلنا: إنه ادعى النبوة للتواتر، وإنما قلنا: أنه ظهر المعجز على يده، لثلاثة أوجه:

أحدها: أنه أتى بالقرآن، والقرآن معجز. أما أنه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فبالتواتر. وأما أنه معجز فلأنه تحدى الفصحاء بمعارضته فعجزوا عنه، وذلك يدل على كونه معجزاً.

وثانيها: أنه نقل عنه معجزات كثيرة، نحو إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، ونبوع الماء من بين أصابعه، ومكالمة الحيوان العجم، وكل واحد منها وإن لم يبلغ مبلغ التواتر لكن التواتر يدل على صحة واحد منها، وأي واحد منها صح حصل الغرض.

وثالثها: أنه أخبر عن الغيوب، والإخبار عن الغيب معجز.

وإنما قلنا: أن من ادعى النبوة وظهر المعجز على يده كان رسولاً لأن الرجل إذا قام في المحفل العظيم وقال: إني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال: يا أيها الملك إن كنت صادقاً في مقالتي فخالف عادتك وقم عن مكانك، فمتى قام الملك اضطر الحاضرون إلى صدقه، فكذا ههنا.

الطريق الثاني: في إثبات نبوته ﷺ الاستدلالُ بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره، فإن كل واحد منها وإن كان لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يُعلُمُ قطعاً أنه لا يحصل إلا للأنبياء. وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال».

الطريق الثالث: إخبار الأنبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته ﷺ.

فهذا مجامع أدلة نبوته ﷺ، والاستقصاء فيها مذكور في المطولات.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «محمد ﷺ رسول الله خلافاً لليهود والنَّصارى والمجوس وجماعة من الدّهريّة..» إلى آخره.

أقول: تقرير الوجه الأوَّل أنْ يُقالَ: إنَّهُ ﷺ ادَّعَى النُّبوّة وظهر على يده المعجز[1]، وكلّ من كان كذلك كان نبياً.

وإنما قلنا: إنَّه ادَّعَى النُّبوّة / [ص: ٢٣٧ب] فبالتَّواتُر.

وإنما قلنا: إنَّه ظهر المعجز[2] على[3] يده فلثلاثة أوجه:

أحدها: أن القرآن ظهر عليه، وهو معجز.

---

(١) ش: «المعجزة».
(٢) ش: «المعجزة».
(٣) ك: «عن».

وإنما قلنا: إن القرآن ظهر عليه للتواتر[1].

وإنما قلنا: إن القرآن معجز لأنَّه ﷺ تحدَّى العرب الذين هم الغاية في الفصاحة بالقرآن، وهم عجزوا عن معارضته، وكلّ ما كان كذلك كان معجزاً.

وإنما قلنا: إنَّهُ ﷺ تحدّاهم بالقرآن لأنَّه منقول بالتَّواتُر[2]، وهو مشتمل على الآيات الدَّالة على ذلك، كقوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء:٨٨]، (و[قد] قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ [مُفْتَرَيَٰتٍ]) وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [هود:١٣].

وقال تعالى: ﴿[وَ] إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [البقرة:٢٣]، ثم قال: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ ﴾ [البقرة:٢٤] نفى القدرة بقضيّة قاطعة وحكم واجب من غير إدراج لفظة «لو»، فدلت هذه الآيات على أن التّحدِّي مرّة بالقرآن، ومرة بعشر سور، ومرة بسورة واحدة، وذلك هو النِّهاية في التّحدِّي.

وإنما قلنا إنهم عجزوا عن معارضته لأنَّ دواعيهم كانت متوفرة على الإتيان بالمعارضة وما كان لهم مانع يمنعهم عن الإتيان بها، ثم إنهم ما أتوا بها، وذلك يدلّ على عجزهم عنها.

وإنما قلنا: إن دواعيهم كانت متوفرة على الإتيان بها لأنَّه ﷺ كلَّف العرب بترك أديانهم ورياستهم، وأوجب عليهم ما يتعب أبدانهم وينقص أموالهم، وطالبهم بعداوة أصدقائهم وصداقة أعدائهم بسبب الدِّين، ولا شَكَّ أن كلّ واحد

---

(١) ك: «التواتر».

(٢) ش: «منقول على التواتر».

من هذه الأمور ممَّا يشقّ على النَّفس، لا سيَّما على العرب الذين كانوا أكثر الأمم حميّة، ولا شَكَّ أن الإنسان إذا منعه غيره عن رياسته ويدعوه إلى طاعته فإنَّه يحاول إبطال أمره بكلِّ طريق يقدر عليه، ولمّا كانت معارضة القرآن بتقدير وقوعها مبطلة لأمر النَّبيّ ﷺ عَلِمْنَا توفُّر دواعيهم عليها.

وإنما قلنا: إنَّهُ ما كان لهم مانع يمنعهم عنها لأنَّه ﷺ ما كان في أوَّلِ الأمر بحيث يُخاف عن قهره كلّ العرب، بل هو الذي كان يَخاف منهم.

وإنما قلنا: إنهم لم يعارضوا لأنَّهم لو عارضوه / [ص: ٢٣٨أ] لكان اشتهار تلك المعارضة أولى من اشتهار القرآن، لأنَّ القرآن حينئذٍ يصير كالشُّبهة وتلك المعارضة كالحُجّة، ومتى كان كذلك وكانت الدواعي متوفرة على إسقاط مرتبة هذا المدَّعِي وإبطال رونقه كان اشتهار المعارضة أولى من اشتهار الأصل، وحيث لم تشتهر عَلِمْنَا عدم المعارضة.

وإنما قلنا: إن من توفرت دواعيه إلى الشَّيء ولم يوجد منه مانع ثم لم يكن منه فهو عاجز لأنَّه لا معنى للعاجز إلّا ذلك. وبهذا الطَّريق تعرف عجز كلّ أحد عن كلّ ما يعجز عنه.

فثبت بما ذكرنا أن القرآن معجز.

الوجه الثَّاني: أنَّه قد جاءت الأخبار الكثيرة عن سائر معجزات النَّبيّ ﷺ، نحو إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، ونبوع الماء من بين أصابعه، ومكالمة الحَيَوانات العُجم، وانشقاق القمر. وهذه الأمور وإن كان كلّ واحدٍ منها من باب الآحاد لكنْ واحد منها بلغ إلى حدّ[1] التَّواتُر، لأنَّ مجموع الرُّواة بلغوا في الكثرة إلى حدّ التَّواتُر.

---

(١) ش: «بلغ حدًّا».

ولا شَكَّ أنَّه لم يعارضها أحد وإلَّا لظهرت تلك المعارضة، وكلّ ذلك يدلّ على صحّة واحدٍ منها، وأيّ واحد منها صحَّ حصل الغرض.

الوجه الثَّالث: أنَّه عليه السلام أخبر عن الغيوب، والإخبار عن الغيب معجز. وإنما قلنا: إنَّهُ أخبر عن الغيوب لأنَّ القرآن مشتمل عليه، كما في قوله تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ الآية [النور:٥٥]، والمراد منه الصحابة بدليل قوله: ﴿مِنكُمْ﴾، وبدليل قوله تعالى: ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾، وكانوا هم الخائفين في صدر[1] الإسلام.

وقوله: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ﴾ [الروم:١-٣]، وكان كما أخبر.

وقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [الفتح:٢٧]، وكان الأمر كما أخبر.

وأمَّا في غير القرآن فإخباره عليه السلام عن الغيوب كثيرة، وتشتمل عليها كتب الحديث.

وإنما قلنا: إن الإخبار عن الغيب معجز لأنَّ الواحد منّا لو حاول ذلك لا يَتمكّن منه، وخصوصاً إذا كان المخبر عن الغيب هو الذي لم يمارس صناعة ما مثل أحكام النجوم وعلم الرمل، وعدم ممارسة محمد عليه السلام هذه الصنائع معلوم بالضَّرورة.

وإنما قلنا: إن كلّ من ادَّعَى النُّبوّة وظهر المعجز عليه فهو نبي لأنَّ إظهار المعجز قائم مقام التَّصديق، وكلّ من صدّقه الله تعالى فهو صادق.

وإنما قلنا: إن إظهار المعجز قائم مقام التَّصديق لأنَّ مَلِكاً إذا جلس على سرير مملكته في محفلٍ عظيم، فقام واحد وزعم أنَّه رسول ذلك الملك / [ص: ٢٣٨ب] إليهم، ثم قال: [يا] أيها الملك إن كنتُ صادقاً في دعواي فخالف عادتك في القيام

---

(١) ش: «صدور».

والقعود. فإذا خالف الملك عادته وقام عن سرير مملكته اضطرّ الحاضرون إلى أن الملك قد صدق ذلك المدَّعِي، وإذا ثبت ذلك في الشَّاهد فكذلك في الغائب.

وإنما قلنا: إن من صدَّقه الله تعالى فهو صادق لأنَّ الكذب محال، أمَّا على مذهبنا فلذاته، وأمَّا على مذهب المُعْتَزِلة فلأنَّه قبيح، وفعل القبيح يدلّ على الجهل أو الحاجة المحالَين على الله تعالى، وما يلزم منه المحال فهو محال.

فثبت بمجموع ما ذكرنا أن محمداً ﷺ صادق في دعواه النُّبوّة، وعلى هذا الوجه التَّعويل والاعتماد.

وأمَّا الوجهان الآخران المذكوران لإثبات نبوّته فظاهران.

قال الإمام الرازي:

فإن قيل: لا نسلم أنه ظهر المعجز على يده. قوله في الوجه الأول: إن القرآن ظهر على يده وهو معجز.

قلنا: الاستقصاء في الأسئلة والأجوبة على هذا الوجه مذكور في كتاب النهاية.

قوله في الوجه الثاني: «أشبع الخلق الكثير من الطعام القليل».

قلنا: هذه الأشياء لو وجدت لنقلت إلينا نقلاً متواتراً لأنها أمور عجيبة،والدواعي متوفرة على نقل العجائب. فلما لم تنقل نقلاً متواتراً علمنا أنها ليست صحيحة. سلمنا سلامتها عن هذا الطعن، ولكن لا نزاع في أنها لم تنقل إلينا نقلاً متواتراً، بل إنما نقلت على سبيل الآحاد، ورواية الآحاد لا تفيد العلم.

قوله: «مجموع رواة المعجزات بلغوا حد التواتر، وذلك يدل على صحة واحد منها، وأيها صح حصل الغرض».

قلنا: لا نسلم أن رواة الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حد التواتر، فإنه ليس كل ما يذكر في كتب دلائل النبوة مما يصح الاستدلال القطعي

به على الرسالة، إنما الذي يصح الاستدلال به على ذلك أمور قليلة نحو نبوع الماء من بين أصابعه وأمثاله، ولا نسلم أن رواة أمثال هذه الأشياء بلغوا إلى حد التواتر.

قوله في الوجه الثالث: أخبر عن الغيب، قلنا: أخبر عن الغيب على وجه يخالف العادة أو يوافقها؟ الأول: ممنوع والثاني مسلَّم.

بيانه: أن العادة جارية بأن الرؤساء إذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة خصومهم وعدوهم يخبرون بأن اليد لهم والدولة راجعة إليهم، فقوله تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾ من هذا الباب. وأيضاً الرجل المعتَقَدُ فيه قد يخبر عن أمور كلية على سبيل الإجمال، فإن وقع شيء من ذلك جعله حجة على صدقه، وإن لم يقع قال: أنا ما عينت هذا الوقت بل سيقع بعد ذلك، فقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ﴿٢﴾ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ ﴾ من هذا الباب.

سلمنا أنه أخبر عن الغيب على سبيل التفصيل فلم قلت إنه معجز، والدليل عليه أن المحدثين رووا في كتاب دلائل النبوة أن قُسّاً وسطيحا أخبرا عن أحوال محمد بن عبد الله ﷺ مع أنهما ما كانا من الأنبياء، فعلمنا أن الكاهن قد يخبر عن الغيب، وكذا المعبرون قد يخبرون عن الغيوب المفصلة بناءً على الرؤيا، وكذا المنجمون وأصحاب العزائم، وإذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزاً.

ثم نقول: إن كان ما ذكرتموه دالاً على ظهور المعجز على يده، فمعنا ما يدل على أنه ممتنع، وبيانه هو أنه لو جاز انخراق العادة عن مجاريها لجاز أن ينقلب الجبل ذهباً إبريزاً والبحر دماً عبيطاً، وإن ينقلب ما في البيت من الأمتعة أناساً فاضلين، ومعلوم أن تجويزه يقدح في البديهيات.

سلمنا ظهور المعجزة على يده فلم قلت: أن كل من كان كذلك كان رسولاً؟

تقريره: أن الاستدلال بظهور المعجز على الرسالة يتوقف على مقامات ثلاثة: أحدها أنه فعل الله تعالى. وثانيها :أن الله تعالى فعله لأجل التصديق. وثالثها: أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق.

أما المقام الأول ففيه النزاع من وجوه:

أحدها: أنّا إن أثبتنا النفس الناطقة، فلعل نفس النبي مخالفة بالماهية لنفس غيره، فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره. وإن لم نقل بالنفس الناطقة فلا بد وأن يكون الإنسان عبارة عن البدن المخصوص، فلعله كان لمزاج بدنه خصوصية لم تحصل تلك الخصوصية لسائر الأبدان، فلا جرم قَدَرَ على ما لم يقدر عليه غيره.

وثانيها: أن النبي ﷺ لعله وجد جسماً نباتياً أو حيوانياً له خاصة عجيبة مستعقبة لتلك الآثار الغريبة التي أظهرها النبي ؏، ولما لم يقع ذلك الجسم في يد آخر لا جرم عجز الكل عن معارضته.

وثالثها: لعل الجن والشياطين أعانوه عليه وما أعانوا غيره عليه. أو الأرواح الفلكية أعانته عليه. أو الملائكة أعانوه عليه. بل هذا ظاهر، لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يحيلون أكثر الأشياء على الملائكة، ونحن إنما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الأنبياء عليهم السلام، فقبل العلم بصدقهم جوزنا عدمهم وعدم عصمتهم، وذلك كافٍ في تحقق الاحتمال.

وأما المقام الثاني ففيه النزاع من وجهين:

أحدهما: لا نسلم أنه خلق المعجز لأجل التصديق، فإن المعجز لا شك أنه ليس نفس التصديق، فلو لم يكن الغرض منه التصديق لم يبق للمعجز دلالة على التصديق، لا سيما وقد بيَّنتم أن الله تعالى لا يجوز أن تكون أفعاله معللة بالغرض.

ومما يحقق هذا، أن الفعل بدون الداعي إما أن يكون جائزاً وإما أن لا يكون، فإن كان جائزاً لم يمكن القطع بأن الله تعالى فعل المعجز لأجل التصديق، بل لعله فعله لا لأمر أصلاً، فإن لم يجز توقفُ فِعْلِنَا للقبائح على داع يخلقه الله تعالى، فيكون الله تعالى فاعلاً لما يوجب القبيح، وإذا جاز ذلك من الله تعالى فلم لا يجوز أن يضل عباده؟ وإذا جاز ذلك منه بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق.

الثاني: سلمنا أنه تعالى فعل المعجز لمقصود، لكن لم قلت أن ذلك المقصود ليس إلا التصديق؟ فلعله تعالى فعله لغرض آخر، وعليكم بيان الحصر.

ثم إنا على سبيل التبرع نذكر أموراً أخر:

أحدها: أنه يفعله ليكون ابتداءَ عادةٍ. وثانيها: أن يكون تكريراً لعادةٍ متطاولة، فإن الفلك الثامن لا يستكمل الدورة إلا في ست وثلاثين سنة، فيكون وصوله إلى أول الحَمَل في مثل هذه المدة عادة لها، فلعل هذا يكون من هذا الباب. وثالثها: أن يكون ذلك كرامة لولي أو معجزة لنبي آخر في طرف آخر من أطراف العالم. ورابعها: أن يكون ذلك إرهاصا لنبي آخر يأتي بعد ذلك، كالأحوال التي ظهرت على محمد عليه السلام قبل بعثته، وكالنور الذي يُحكى أنه كان يظهر في جبين آبائه. وخامسها: أن يكون ذلك امتحاناً لعقول المكلفين، كما أنزل المتشابهات امتحاناً لعقولهم.

المقام الثالث: سلمنا أن الله تعالى صدَّقه، لكن لم قلت: أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق؟ فإن عندكم الله تعالى خالق الكفر والفواحش، فإذا لم يقبح ذلك من الله تعالى، فلم لا يحسن منه أيضا تصديق الكاذب -وهذا السؤال الأخير مختص بنا دون المعتزلة-؟

ثم نقول: هب أنا لم نذكر شيئاً من هذه الاحتمالات، فلم قلت أن كل من ظهر على يده المعجز كان رسولاً صادقاً؟ والمرجع فيها إلى المثال، وهو ضعيف، لأنا لا نقطع في ذلك المثال بصدق المدعي، لأنه ربما قام الملك في ذلك الوقت لحدوث ألم في بطنه، أو شاهد شيئاً فخاف، أو تذكر أمراً فقام طالبا له.

وبالجملة فليس ههنا إلا الدوران، وهو أنه قام عند التماس المدعي، وما قام قبل ذلك، والدوران لا يفيد إلا الظن الضعيف. كما يحكى أن واحداً كان يجلس في المسجد وكل ما دخل المؤذن وأذن قام ذلك الإنسان وخرج، فقال له المؤذن: ما لي أراك كلما أذنتُ خرجتَ؟ فقال: لا، بل كلما هممت بالخروج أذنت، وهذا يدل على أن دلالة الدوران على العلية ضعيفة.

ثم إن سلمنا دلالة ذلك الفعل على التصديق، فلم قلت: إنه في حق الله تعالى كذلك؟ وستعرف أن القياس المؤيد بالجامع لا يفيد إلا الظن، فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع؟

فهذا هو الاعتراض على الدليل الأول على النبوة.

أما الدليل الثاني -وهو الاستدلال بمحاسن أحواله على نبوته- فضعيف، لأن غاية ما في الباب أنها تدل على كون ذلك الإنسان متميزاً عن سائر الناس بمزيد الفضيلة، ولكن من أين تدل على النبوة؟ وكيف وقد حُكِيَ عن أفاضل الحكماء في الأخلاق أمور عجيبة جعلها الناس قدوة لأنفسهم في الدنيا والآخرة، مع ما بقي عنهم من العلوم الدقيقة.

وأما الدليل الثالث -وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والإنجيل على نبوة محمد عليه السلام- فالاعتراض عليه أنكم إما أن تقولوا: إنه جاء في هذه الكتب صفة محمد عليه السلام على سبيل التفصيل، بمعنى أنه تعالى بيَّن أنه سيجيء في السنة الفلانية رجل في البلدة الفلانية وصفته كذا وكذا فاعلموا أنه رسولي، وإما أن لا تقولوا كذلك، بل تقولوا إنه تعالى بيَّن ذلك بياناً مجملاً من غير تعيين الزمان والمكان والوصف.

فإن ادعيتم الأول فهو باطل، لأنا نجد التوراة والإنجيل خالين عنه.

لا يقال: اليهود والنصارى حرفوا هذين الكتابين، لأنا نقول هذان كتابان مشهوران في المشارق والمغارب، ومثل هذا مما لا يصح تطرق التحريف إليه كما في القرآن.

وإن ادعيتم الثاني فبتقدير المساعدة عليه لا يدل ذلك على النبوة، بل إنما يدل على ظهور إنسان فاضل شريف، وإن دل على النبوة، لكن لا يدل على نبوة محمد عليه السلام، إذ ربما كان المُبشر به إنسانا آخر.

سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على النبوة لكن هنا ما يدل على القدح فيها وهو من وجوه:

الأول: شبهة الدهرية، وهي بالقدح في الفاعل المختار، وإنكار كون الصانع قادراً عالماً بالجزئيات مريداً.

وثانيها: شبهة منكري التكليف، فإنهم يقولون: الأنبياء إنما جاؤوا من عند الله تعالى بالتكليف لكن القول بالتكليف محال على ما تقدم كلامهم فيه.

وثالثها: شبهة البراهمة، وهي من وجهين:

الأول: أن ما جاء به الرسول إن علم حسنه بالعقل كان مقبولاً سواءٌ ورد به الرسول أو لم يرد. وإن علم قبحه بالعقل كان مردوداً سواء ورد به الرسول أو لم يرد. وإن لم يعلم لا حسنه ولا قبحه، فإن كان في محل الحاجة حَسُنَ الانتفاع به، سواء ورد به الرسول أو لم يرد، لما تقرر في العقل أن كل ما ينتفع به الإنسان وكان خالياً عن أمارة الضرر ظاهراً كان الانتفاع به حسناً. وإن لم يكن في محل الحاجة قبح الانتفاع به سواء ورد به الرسول أو لم يرد، لأنه إقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلاً.

الثاني: أن دلالة النبوة ليست إلا المعجزة بالاتفاق، لكنا بينا أن المعجز لا يدل البتة عليه، فامتنع الجزم بالصدق.

ورابعها: شبهة اليهود وهي من وجهين:

الأول: أن الله تعالى لما شرع شريعة موسى عليه السلام فإما أن يكون قد بين فيها أنها باقية إلى يوم القيامة، أو بين فيها أنها باقية إلى الوقت الفلاني فقط، أو بين الشرع فقط ولم يتعرض لبيان التأبيد والتأقيت.

فإن قلنا: إنه تعالى بين التأبيد. لم يجز نسخه، أما أولاً: فلأنه تعالى لما أخبر أن هذا الشرع ثابت أبداً فلو لم يبقَ ثابتاً أبداً كان ذلك كذباً، وهو غير جائز على الله تعالى. وأما ثانياً: فلأنه لو جاز أن ينص الله تعالى على أن شرع موسى عليه السلام ثابت أبداً ثم إنه لا يبقى ثابتاً أبداً، فلم لا يجوز أن ينص الله على أن شرع محمد ﷺ ثابت أبداً، ثم لا يبقى ثابتاً أبداً؟ فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم.

وأما ثالثاً: فلأنه لو جاز أن يخبر الله تعالى بالتأبيد مع أن التأبيد لا يحصل، ارتفع الأمان عن كلامه ووعده ووعيده، وذلك باطل بالاتفاق.

وأما إن قلنا: إنه تعالى بين في شرع موسى عليه السلام أنه ثابت إلى الوقت الفلاني، كان هذا من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله، فوجب أن ينقل ذلك التوقيت نقلا متواتراً، والنقل المتواتر لا يجوز الإطباق على إخفائه، فكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى عليه السلام وانتهاء شرع عيسى عليه السلام عند مبعث محمد ﷺ معلوماً بالضرورة للخلق، وأن يكون المنكر له منكراً للتواتر، وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحمد عليهما السلام على دعواهما. فلما لم يكن الأمر كذلك، علمنا فساد هذا القسم.

ولأنه لو جاز أن لا يُنقل هذا التوقيت نقلاً متواتراً لجاز أن يقال إنَّ محمداً ﷺ حوَّل الصومَ من رمضان إلى شوال، والقبلةَ من الكعبة إلى غيرها، وأنه ﷺ قال إن شرعي يبقى مؤبداً إلى الوقت الفلاني، مع أنه لم ينقل شيء من ذلك، وتجويزه قدح في شرع محمد ﷺ.

وأما إن قلنا: أنه تعالى بين في شرع موسى أنه ثابت ولم يبين التأبيد ولا التوقيت فهذا محال لما بينا في كتاب أصول الفقه أن الأمر لا يفيد إلا وجوب الفعل مرة واحدة، ومعلوم أن شرع موسى عليه السلام لم يكن كذلك، فإن التكاليف كانت متوجهة بذلك الشرع إلى الخلق إلى زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق، فلما ظهر فساد هذين القسمين الأخيرين ثبت الأول، ويلزم من صحته امتناع النسخ.

والثاني: أن اليهود والنصارى على كثرتهم وتفرقهم في المشارق والمغارب يخبرون عن موسى وعيسى عليهما السلام أن كل واحد منهما أخبر أن شريعته باقية إلى يوم القيامة، وخبر التواتر يفيد العلم، وإلا لما أمكنكم إثبات وجود محمد ﷺ فضلاً عن نبوته، فإذا صح ذلك عنهما فلا شك أن قولهما حجة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قيل: لا نسلِّم أنه ظهر المعجزة[1] على يده.

قوله في الوجه[2] الأوَّل: إنَّ القرآن ظهر على يده، وهو معجز.

قلنا: الاستقصاء في الأسئلة والأجوبة على هذا الوجه مذكور في كتاب النِّهاية».

أقول: الاعتراض عليه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أنَّه ادَّعَى النُّبوّة. وأمَّا التَّواتُر فإنْ عنيتم به عدداً مخصوصاً يفيد إخبارهم العلم فذلك باطل، لأنَّه لا عدد معيّن إلّا ويمكن تواطؤهم على الكذب. وإن عنيتم به عدداً يحصل العلم بقولهم فيكون تفسير الخبر المتواتر أنَّه الذي يحصل به العلم، وحينئذٍ لا يُعلم كونه متواتراً إلّا بعد أن يعلم حصول العلم به، وأنتم بنيتم حصول العلم به على كونه متواتراً، فيلزم الدَّوْر. وإن عنيتم به شيئاً آخر فبيّنوه لنتكلّم عليه.

سلَّمناه[3]، لكن لا نسلِّم أنَّه يفيد العلم، وظاهر أنَّه لا يفيد، لأنَّ قول كلّ واحد من المجتهدين غير مفيد للعلم، فوجب أنْ لا يكونَ قول المجموع مفيداً له، كما أنَّه إذا كان لكلّ واحد من الحوادث أوَّل وجب أن يكون للكُلِّ أول. ولِأنَّ المجموع ليس إلّا الآحاد، فإذا لم يكن قول كلّ واحد موجباً للعلم فكذلك قول المجموع.

سلَّمنا أنَّه يفيد العلم في الجملة، لكن لا نسلِّم إفادته إيّاه بالنِّسْبة إلى الأمور المتقادمة، وظاهر أنَّه لا يفيد، لأنَّ الخبر عن الأمور المتقادمة لا يفيد العلم إلّا إذا علمنا حال الرُّواة في كثرتهم وامتناع اتِّفاقهم على الكذب في جميع الأزمنة كحالهم في هذا الزَّمان، وهذا الشَّرط غير معلومٌ تحقّقه.

---

(١) ش: «المعجز».

(٢) ش: «على الوجه».

(٣) ش: «سلمنا».

سلَّمناه، لكن لا نسلِّم ظهور المعجز[1] عليه.

قوله: «القرآن ظهر عليه وهو[2] معجز».

قلنا: لا نسلِّم أن القرآن ظهر عليه، بيانه: أنَّه من المحتمل أنْ يُقالَ: / [ص: ٢٣٩أ] الله تعالى أنزل القرآن على نبيّ آخر، وذلك النَّبيّ قد اتَّفق له أن دعا محمداً أولاً إلى دينه وإلى هذا الكتاب، فأخذ محمد ﷺ هذا الكتاب منه وقتله، فلا جَرَمَ لم يظهر اسم ذلك النَّبيّ وبقي هذا الكتاب في يد محمد ﷺ.

ولَئِن سلَّمنا ظهوره عليه بمجموعه، أمَّا بمجموعه مع آحاد الآيات فممنوع، إذ يحتمل أنْ يُقالَ: إنَّهُ ﷺ طالع كتب من تقدّمه فانتخب منها أجودها، ثم ضمّ البعض إلى البعض، فيكون المؤلّف لهذا المجموع هو محمد ﷺ وإن كان مفردات الآيات والأعشار والأخماس موجودة قبله. أو يحتمل أنْ يُقالَ: إنَّهُ ﷺ كان يترصَّد كَلِمَات النَّاس، وكلّما وجد فيها من الكَلِمَات الجيدة والنُّكت الفائقة انتخبها ورتّبها[3] وجمعها قرآناً.

ولَئِن سلَّمنا ظهور القرآن عليه بمجموعه وآحاد آياته، لكن لا نسلِّم أنَّه معجز، وأمَّا تحدِّي العرب به فممنوع.

وأمَّا المتواتر فهو أصل القرآن لا تفصيل ما فيه من الآيات، فإنَّه نُقل أنَّه لم يحفظ القرآن بالكُلِّيّة من أصحاب رسول الله ﷺ إلّا ستّة نفر أو سبعة، وإذا لم يبلغ الحفّاظ في عهده مبلغ التَّواتُر لا يستحيل تواطؤهم على التّحريف، وإذا كان كذلك لم يكن القرآن منقولاً بالتَّواتُر على سبيل التّفصيل. وكيف فإنَّ الرُّواة اتَّفقوا على أن ابن مسعود كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن، وبقي على هذا الإنْكار إلى

---

(١) ش: «المعجزة».

(٢) ش: «وإنه معجز».

(٣) ش، ك: «وزينها».

زمان أبي بكر وعمر وعثمان، وإنهم ما منعوه عن ذلك، بل كانوا معظّمين له معترفين بعلوّ درجته في الدِّين.

ولِأنَّ الصحابة اختلفوا في المصاحف، وزيّف كلّ واحد منهم مصحف الآخر، ثم اشتهر أن عثمان حرق مصحف ابن مسعود.

واختلفوا أيضاً في أن ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ هل هو من القرآن أم لا. وأيضاً فإنَّ ابن مسعود أثبته في أوَّلِ سورة براءة، ولم يثبته أبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت.

ولأنَّه روي: أن عمر حين ألّف المصحف كان يؤتى إليه بالآية والآيتين، فإن عرفها أو كان الرَّاوي ثقة أثبتها وإِلَّا طالبه بالبيّنة على ذلك، فإذا أقام الرَّاوي الشَّاهدَ قبِلها، وكلّ ذلك يقدح في كون آحاد الآيات من القرآن منقولة بالتَّواتُر.

سلَّمنا أنَّه وقع التّحدِّي بالقرآن، ولكن بحيث [وصل] إلى كلّ العالمين، أو إلى بعضهم؟

والأوَّل ممنوع، لأنَّا نعلم بالضَّرورة أن أهل الهند والصين والروم وسائر الأطراف ما كانوا يعلمون وجود محمد ﷺ في زمانه فضلاً عن أنْ يُقالَ إنهم علموا تحدِّيه بالقرآن.

والثَّاني مسلّم، ولكن ذلك لا يكفي في كون التّحدِّي معجزاً، وإلّا لَكان الحاذق /[ص: ٢٣٩ب] في بعض الحِرَف إذا تحدَّى أهل قرية أو بلد بحرفته فعجزوا عنها كان نبياً، وذلك ظاهر الفساد.

لا يقال: نحن نعلم أنَّه وصل التَّحدِّي إلى العرب وإنهم أقدر على معارضته من غيرهم، فلمّا عجزوا عنها كان عجز غيرهم أولى.

لأنَّا نقول: لا نسلِّم أنَّه وصل التَّحدِّي إلى كلّ العرب، فإنَّه من المحتمل أنْ يُقالَ إن بعض الأعراب الفصحاء قد اتَّفق له أن سافر إلى بعض البلاد البعيدة التي

لم يصل إليها خبر محمد ﷺ، وهو بحيث لو سمع ذلك التَّحدِّي لقدر على المعارضة، ومع هذا الاحتمال لا يبقى اليقين.

سلَّمنا أنَّه وصل التَّحدِّي إلى كلّ الخلق، ولكن لِمَ قلتم بأنهم عجزوا عن المعارضة؟

قوله: «لأنَّ دواعيهم إلى المعارضة كانت متوفرة[1] والموانع مرتفعة، ثم إنهم لم يأتوا بها، وذلك يوجب عجزهم».

قلنا: لا نسلِّم أن دواعيهم كانت متوفّرة عليها.

قوله: «إنَّهُ ﷺ كلّفهم بما يشقّ على قلوبهم وأبدانهم، فهم لا بُدَّ أن يكونوا مريدين لها».

قلنا: لا نسلِّم أنَّه كلّفهم بما يشقّ على قلوبهم، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: إنّ أفاضل العرب وعلماءهم حاولوا طلب المُلك والرياسة على سائر الأمم، وعلموا أن ذلك ممَّا لا يتمّ إلّا بحيلة، فعيّنوا محمداً ﷺ للرياسة في السرّ وجعلوا الحيلة في ترويجها أن أظهروا العداوة العظيمة معه، ثم أظهروا عجزهم عن معارضة القرآن ليصير ذلك حُجّة عند النَّاس على نبوَّته ويَتمكَّنون بذلك من تحصيل مقصودهم الذي هو الرئاسة؟

ولَئِن سلَّمنا أنَّه ﷺ كلّفهم بما يشقّ على قلوبهم وأبدانهم[2]، ولكن ذلك يدلّ على توفُّر دواعيهم على إبطال أمره بالجملة، فأمَّا أن يدلّ على إبطاله بطريق خاصّ وهو معارضة القرآن فلا.

ولَئِن سلَّمنا أن دواعيهم كانت متوفّرة على المعارضة ولكن لا نسلِّم أن الموانع كانت مرتفعة، فإنَّه يحتمل أنْ يُقالَ: إنَّهُ ﷺ منعهم عن المعارضة بالحروب،

---

(١) ك: «إلى المعارضة متوفرةٌ».

(٢) ك: «على قلوبهم في أبدانهم».

أو[1] امتنعوا خوفاً من أصحابه وأنصاره، لأنَّ الدولة واجتماع الكلمة ممَّا يمنع من ذلك، ألا ترى أن الواحد من الملوك والعظماء لو صنَّف كتاباً رديئاً فاسداً فإنَّ أهل بلدته يخافون من إظهار ما فيه من الرَّداءة والفساد؟ فكذا ها هنا.

على أنَّا نقول: أحد الأمرين لازم، وهو إمَّا عدم وجوب (حصول) / [ص: ٢٤٠أ] توفُّر[2] الدواعي وارتفاع الموانع في حقّ العرب، أو عدم وجوب الفعل عَقِيبَ توفُّر الدواعي وارتفاع الموانع، وأيّاً ما كان بطل مقدّمة من مقدّمات دليلكم.

وإنما قلنا إن أحد هذين الأمرين لازم لأنَّ توفّر الدواعي وارتفاع الموانع إن كان من فعل العبد كان قادراً على أن لا يفعله، وإذا جاز ذلك لم يمكن القطع بحصول توفُّر الدواعي وارتفاع الموانع في حقّ العرب، لأنَّ ما قدر العبد على أن لا يفعله استحال القطع من جهة العقل على أنَّه يفعله، وهو الأمر الأوَّل.

وإن كان ذلك من فعل الله تعالى فإنْ كان حصول الفعل عَقِيبَه واجباً لزم الجبر، وإنَّهُ باطل. وإن لم يكن واجباً لم يمكن القطع بحصول الفعل عَقِيبَ توفُّر الدواعي وارتفاع الموانع والصَّوَارف، وهو الأمر الثَّاني.

ولَئِن سلَّمنا وجوب المعارضة عند توفُّر الدواعي وارتفاع الموانع، فلِمَ قلتم بأنها لم توجد؟

قوله: «لو[3] وجدت لظهرت وانتشرت، فلمَّا لم تنتشر علمنا أنها لم توجد».

قلنا: لا نسلِّم أنها لو وجدت لظهرت.

قوله: «إنها من الأمور العظيمة».

---

(١) ش: «و».

(٢) ش: «توفير».

(٣) ك: «قوله: ولو».

(قلنا: مسلَّم، ولكن لا نسلّم وجوب انتشار الأمور العظيمة)، فإنَّ الخلاف في أن الفاتحة من القرآن أم لا حين خالف ابن مسعود فيه من الأمور العظيمة، وكذلك القول في التَسمية، وكون الإمامة[1] فرادى أو مثناة[2] من الأمور العظيمة مع أن شيئاً منها لم ينتشر، وأيضاً فالنَّصّ الجليّ على إمامة عليّ بن أبي طالب (رضي الله عنه) بتقدير صحّته، وكيفيّة وضعه بتقدير فساده من الأمور العظيمة، وشيء منها لم يشتهر.

ولَئِن سلَّمنا أن الأمور العظيمة يجب اشتهارها لكن لا مطلقاً، بل بِشَرْطِ أنْ لا يكونَ هناك مانع من الاشتهار، ووجود المانع هاهنا محتمل، إذ يحتمل أنْ يُقالَ: إن القادر على معارضة القرآن ما كان إلّا واحداً أو اثنين، ثم إن ذلك الواحد لّما أتى بالمعارضة عَرَضها على النَّبيّ عليه السلام قبل أن عَرَضها على غيره، فهو أو بعض الصحابة[3] قتل[4] ذلك المعارض وأخفَوا تلك المعارضة. ويحتمل أيضاً أنْ يُقالَ: إن الذين قدروا على المعارضة كان جمعاً قليلين، مثل لَبيد وكعب بن زهير وغيرهما، ثم إنَّهُ عليه السلام قبل منهم أنهم لو أخفوا المعارضة أو تركوها وأظهروا من أنفسهم العجز لأعطاهم المال الكثير والمُلك العظيم فلذلك اعترفوا بالعجز عن المعارضة.

ويحتمل أيضاً أنْ يُقالَ: إنَّهُ استتبع القوم بطريق / [ص: ٢٤٠ب] آخر، ثم إن أعوانه وأنصاره كانوا يخوّفون من أظهر المعارضة، فلا جَرَمَ انكتمت المعارضة، وكيف لا نقول ذلك؟! فإنَّ كلّ من حاول المعارضة في زمان من الأزمنة، كان خائفاً على روحه، ومع هذا الخوف الشديد كيف تمكِنُ المعارضة.

سلَّمنا أن المعارضة لو وجدت لاشتهرت، ولكن لِمَ قلتم بأنها لم تشتهر؟ بيانه: أن العرب عارضوه بالقصائد السَّبع، وعارضه مُسيلمة بكَلِمَاته، وعارضه بعضهم

---

(١) ش: «الإقامة».

(٢) ش، ك: «مثنى».

(٣) ش: «وبعض أصحابه».

(٤) ش: «قبل».

بذكر أخبار ملوك العجم، وكلّ ذلك وقع في زمانه، وعارضه بعد ذلك ابن المقفّع وقابوس بن وشمكير والمعرّي.

ولَئِن سلَّمنا أن المعارضة لم توجد مع توفُّر الدواعي وارتفاع الموانع فلِمَ قلتم بأنَّه يكون معجزاً؟ فإنَّه يحتمل أنْ يُقالَ: إنما عجزوا عن معارضته لأنَّه كان أفصح منهم فقدر على ما لم يقدروا عليه، ألا ترى أنَّه قد يوجد في الحِرْفة المعيّنة من لا يوجد في زمانه من يساويه فيها، مثل صانع، أو[1] نقاش، أو ديباجي، ثم إن ذلك لا يدلّ على كون حرفته وصنعته معجزاً؟ فكذلك ها هنا.

ويحتمل أيضاً أنْ يُقالَ: إنَّهُ ﷺ تفرَّغ لجمع القرآن مدّة مديدة ودهراً طويلاً، وصبر على المشاقِّ في تلك المدّة الطَّويلة ولم يقدر غيره على مثل ذلك الصبر، فلا جَرَمَ تأتَّى له ما لم يتأتّ لغيره.

ويحتمل أيضاً أنْ يُقالَ: إن العرب وإن كانوا قادرين على مثل فصاحة القرآن وعلى نظمه ولكنَّهم ما كانوا عالمين بذات الله تعالى وصفاته وبما يجب ويجوز ويستحيل عليه، وبالملائكة والجنّ والنَّار وأحوال السَّماوات والأرض، وبتاريخ الأَنْبِيَاء المتقدّمين، وإنَّهُ ﷺ كان عالماً بهذه الأشياء، وكان يطلب منهم معارضة القرآن لا في الفصاحة والنَّظم أو فيهما فقط، بل كان يطلب منهم كتاباً مشتملاً على هذه المعاني وفصاحته ونظمه مثل فصاحة القرآن ونظمه، فإنَّ المعارضة لا تحصل إلّا بالإتيان بالمثل، والمثليّة إنما تحصل عند التَّساوي في مجموع هذه الأمور. ثم إن العرب لّما لم يكونوا عالمين بهذه الأشياء لا قليلاً ولا كثيراً لا جَرَمَ استعظموا أمر القرآن وعجزوا عن معارضته.

ويحتمل أيضاً أنْ يُقالَ: إنما عجزوا عن معارضته لأنَّه ﷺ ما كان يطلب منهم مثل القرآن كيف كان، بل كان يطلب منهم أن يأتوا بمثل القرآن من عند الله،

---

(١) ك: «و».

على ما قال تعالى[1]: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [القصص:٤٩]، / [ص: ٢٤١أ] والعرب لمّا لم يقدروا على الإتيان بمثله لا جَرَمَ عجزوا.

هذا جملة الكلام على الوجه الأول.

قوله في الوجه الثَّاني: «أشبع الخلق الكثير من الطعام القليل».

قلنا: لا نسلِّم وقوع مثل هذه الأشياء، فإنها لو وجدت لنقلت نقلاً متواتراً لأنَّها من الأمور العجيبة، والدواعي متوفرة على نقل العجائب، فلمَّا لم تنقل نقلاً متواتراً علمنا أنها لم توجد.

ولَئِن سلَّمنا سلامتها عن هذا الطعن، لكن لا نزاع في أن آحادها لم تنقل نقلاً متواتراً، بل إنما نقلت على سبيل الآحاد، ورواية الآحاد لا تفيد العلم.

قوله: «مجموع الرُّواة بلغوا حدّ التَّواتُر، وذلك يدلّ على صحّة واحد منها، وأيها صحَّ حصل الغرض».

قلنا: لا نسلِّم بلوغ المخبرين عن مجموع تلك الأشياء حدّ التَّواتُر وإذا لم يبلغوا حدّ التَّواتُر لم يمتنع تواطؤهم على الكذب.

ولَئِن سلَّمنا بلوغ المخبرين عن تلك الأشياء حدّ التَّواتُر، [و] لكن ليس كلّ تلك الأشياء بالغة إلى حدّ الإعجاز حتى يستدلّ بها على الرسالة، بل الذي يمكن الاسْتِدْلال بها هو الأشياء الغريبة منها، مثل نبوع الماء من بين أصابعه وأمثاله، ولا نسلِّم بلوغ رواية[2] أمثال هذه الأشياء الغريبة حدّ التَّواتُر.

قوله في الوجه الثَّالث: «إِنَّهُ أخبر عن الغيب».

قلنا: لا نسلِّم كون الأخبار الدَّالة على إخباره عن الغيوب متواترة، وتقريره ما مضى في الآيات الدَّالة على التَّحدِّي.

---

(١) ش: «من عند الله تعالى على ما قال».

(٢) ش: «رواة».

ولَئِن سلَّمنا كونها متواترة، ولكن لا نسلِّم أن التَّواتُر يفيد العلم على ما مرَّ.

ولَئِن سلَّمنا أنَّه أخبر عن الغيب، لكن على وجه يخالف العادة أم على وجهٍ يوافقها؟

والأوَّل ممنوع ولا يمكن دعواه، فإنَّ الغيوب التي أخبر عنها النَّبيّ ﷺ إنما أخبر عنها على سبيل الإجمال، أو إن كان على سبيل التَّفصيل لكن كان ذلك من الواضحات.

أمَّا الذي على سبيل الإجمال فمثل قوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [الفتح:٢٧]، ولم يخبر عن كيفيّة الدخول، فإنَّه يكون بالصلح أو بالقهر، وأن ذلك الدخول في أي وقت يكون، وأن الدَّاخل كلّهم أو بعضهم، ومثل هذا الخبر قلَّما يحتمل الكذب، لأنَّ الظَّاهر أنَّه يدخل المسجد الحرام واحد منهم في بعض الأوقات.

وأمَّا الخبر عن الواضحات فمثل قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة:٩٥] فإنَّ الظَّاهر من حال الإنسان أنَّه لا يتمنى الموت، فكان الإخبار / [ص: ٢٤١ب] عن ذلك إخباراً عن أمر جليّ.

والثَّاني مسلّم، لكن لا دَلالة له على النُّبوّة، فإنَّ عادة الرُّؤساء إذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة خصومهم وعدوِّهم جارية بأنْ يخبروهم بأنَّ اليد لهم والدولة راجعة إليهم، ثم قد يقع ذلك وقد لا يقع، وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [النور:٥٥] من هذا القبيل.

وأيضاً الرجل المعتقد فيه قد يخبر عن أمور كُلِّيّة على سبيل الإجمال، فإن وقع شيء من ذلك أضافَه إلى نفسه وجعله حُجّة على صدقه، وإن لم يقع شيء منها(١) قال: أنَّا ما عنيت الوقت، بل سيقع بعد ذلك، وقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ

(١) ك: «من ذلك».

﴿ ٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ٣﴾ [الروم:١-٣] من هذا القبيل.

سلَّمنا أنَّه عليه السلام أخبر عن الغيب على سبيل التَّفصيل، فلِمَ قلتم بأنَّه معجز؟ وظاهر أنَّه ليس كذلك، فإنَّ المحدثين رووا في كتب دلائل النُّبوّة أن قُسّاً وسَطيحاً وسُويد بن قارٍ وغيرهم كانوا من الكاهنين لا من الأَنْبياء عليهم السَّلام مع أنهم كانوا يخبرون عن الغيوب، فإنَّه قد صحّ في الأخبار أنهم أخبروا عن أحوال محمد عليه السلام ونبوته، فعلمنا أن الكاهن قد يخبر عن الغيب. وكذا المعبّرون يخبرون عن الغيوب المفصّلة بناءً على الرؤيا[1]، وكذا المنجّمون وأصحاب العزائم.

وإذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزاً، فلا يمكن الاسْتِدْلال به على نُبُوّة المخبر.

ثم نقول: ولَئِن سلَّمنا أن ما ذكرتموه يدلّ على ظهور المعجزة على يده عليه السلام، ولكن ها هنا ما يمنع منه، وبيانه: وهو أن المعجز هو الفعل الخارق للعادة، ولو جاز انخراق العادة[2] لزم السَّفْسَطة، لأنَّا لو جوّزنا تغيير العادات عن مجاريها لا يمكننا القطع باستمرارها في شيء من الأحوال، وحينئذٍ يجوز أن ينقلب الجبل ذهباً إبريزاً والبحر دماً عبيطاً، وأن ينقلب ما في البيت من الأمتعة أناساً فاضلين مدققين في العُلُوم الهندسيّة والحكمِيّة، ومعلوم أن تجويز ذلك يقدح في البديهيّات، وهو عين السَّفْسَطة.

ولَئِن سلَّمنا أن محمداً عليه السلام ادَّعَى النُّبوّة وظهر المعجز على يده، ولكن لِمَ قلتم بأنَّ كلّ من كان كذلك كان نبياً؟

ونحن نضبط مداخل الاعتراض على هذه المقدّمة أولاً، ثم نرجع إلى الاعتراض على المقامات الثَّلاثة التي ذكرها الإمام، فطريق الضبط أن نقول: الفاعل

---

(١) ك: «الرؤى».
(٢) ش: «العادات».

لهذه المعجزات إمَّا أن يكون هو ذلك النبيُّ، وهو الذي تقوله الفلاسفة، [ص: ٢٤٢أ] فإنهم يقولون بأنَّ المبدأ لحدوث هذه الأفعال الغريبة والأشياء العجيبة هو قُوّة نفس ذلك النَّبيّ، وإمَّا أن يكون غيره، وذلك الغير إمَّا أنْ لا يكونَ حياً، وهو الذي يقوله بعضهم: إن مبدأ حدوث تلك المعجزات هو شيء من خَوَاصّ الأجسام، كخاصّيّة المغناطيس في جذب الحديد، وإمَّا أن يكون حيّاً، وذلك الحيّ إمَّا أن يكون جسماً، وهو الذي يقوله (بعضهم) من أن الأفلاك والكواكب أحياناً ناطقة، وهي التي تفعل هذه الأفعال العجيبة.وإمَّا أنْ لا يكونَ جسماً، وهو إمَّا أن يكون غير الله عز وجل، وهو الذي يقوله بعضهم من أن الفاعل لهذه المعجزات هو الجنّ والشياطين أو الملائكة -وهذا على قول من لا يجعل هذه الأشياء أجساماً، أمَّا من جعلها أجساماً فهي داخلة في القسم الذي قبله-.

وإمَّا أن يكون هو الله تعالى، ولا يخلو: إمَّا أن يكون فعله لهذه المعجزات لا لغرض التَّصديق، بل إمَّا لا لغرض، أو لغرض آخر معلوم، وهو أن يكون ابتداء عادة، أو تكرير عادة متطاولة، أو معجزة لنبيّ آخر، أو إرهاصاً لنبيّ آخر يأتي بعد ذلك، أو كرامة لوليّ، أو لغرض مجهول لا طريق لنا إلى العلم به. وإمَّا أن يكون لغرض تصديقه، وعند ذلك يجب بيان أن من صدّقه الله تعالى فهو صادق، وذلك إنما يتم ببيان كونه تعالى فاعلاً مختاراً وعالماً بكل المعلومات قادراً على كلّ المقدورات، وأَنَّهُ يمتنع الكذب عليه.

فهذه مراحل الاعتراضات على هذه المقدّمة، ونحن نعود إلى ما قاله الإمام: أمَّا توقّف الاسْتِدْلال بظهور المعجزة على النُّبوّة على المقامات الثَّلاثة فظاهر، وأمّا تقرير الاعتراضات على كل واحد من المقامات الثلاثة المذكورة فنقول:

أمَّا المقام الأوَّل: وهو أن هذه المعجزات فعل الله تعالى فالنِّزَاع فيه من وجوهٍ ثلاثة:

أحدها: هو أن النَّاس اختلفوا في حَقِيقة الإنسان، فمنهم من زعم أنَّه عبارة عن هذه البنية المحسوسة، ومنهم من قال: إنَّهُ مركَّب من هذه البنية المحسوسة ومن

نفس هي ليست بجسم ولا جسمانيّة، وهي التي يعبّر عنها بالنَّفس النَّاطقة. فإن كان الحقّ هو[1] الثاني فلم لا يجوز أن يقال: إن النفس الناطقة التي للنبيّ ﷺ مخالفة بالماهِيّة لنفوس غيره؟ فلذلك قدر على الإتيان بهذه المعجزات ولا يقدر عليها غيره/ [ص: ٢٤٢ب] لأنَّ نفسه مخالفة بالحَقِيقة لنفس النَّبيّ ﷺ.

وإن كان الحق هو الأوَّل فلِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: إن النَّبيّ ﷺ وقع له مِزَاج مخصوص لم تحصل تلك الخصوصية لسائر أبدان النَّاس؟ فلا جَرَمَ قدر على ما لا يقدر عليه غيره.

وثانيها: أنَّه لا شَكَّ للأجسام الحَيَوانيّة والنباتية والمعدنيّة خَوَاصّ، فإنَّ حجر المغناطيس من خاصّيته أن يجذب الحديد، والحجر المُسَمَّى باغض الخلّ إن أرسل على إناء فيه خلّ لم ينزل على عمود، بل ينحرف عنه حتى يسقط خارجاً عن الإناء، والزمرُّد الفائق يسيِّل عين الأفعى، والحجر الجالب للأمطار والثلوج مشهور فيما بين الترك، والسمكة المعروفة بالرعّادة تخدر منها يد الصياد، وعود الصليب نافع للمصروع شرباً وتعليقاً، وزُبد الزيت الملقى على الشوك نافع من القولنج. وإذا كان كذلك فلَعَلَّ النَّبيّ ﷺ وجد جسماً نباتيّاً أو حيوانيّاً أو معدنيّاً له خاصيّة[2] عجيبة مستعقبة لتلك الآثار الغريبة التي أظهرها النَّبيّ ﷺ، ولما لمْ يقع ذلك الجسم في يد أحد سواه، لا جَرَمَ عجز الكُلّ عن معارضته.

وثالثها: أن من المشهور بين النَّاس أن الجنّ والشياطين يعينون النَّاس على الإتيان بالأشياء، وكذلك الأرواح الفلكيّة والملائكة، وإذا جاز ذلك فلَعَلَّ الجنّ والشياطين أعانوا النَّبيّ على الإتيان بتلك الأشياء الغريبة الخارقة للعادات، أو الأرواح الفلكيّة أعانوه على ذلك، أو الملائكة أعانوه عليها، بل إضافة تلك الأشياء إلى الملائكة أولى، لأنَّ الأَنْبِيَاء -عليهم السَّلام- يحيلون أكثر الأشياء على الملائكة،

---

(١) ص: «فإن كان الجوهر» تحريف.

(٢) ك: «خاصة».

وإنَّا إنما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الأَنْبِيَاء، فقبل العلم بصدقهم جوّزنا عدم وجودهم وعدم عصمتهم، وهذا القدر كافٍ في تحقّق الاحتمال.

وأمَّا المقام الثَّاني: وهو أن الله تعالى فعل هذه المعجزات لأجل التَّصديق، ففيه النِّزَاع من وجهين:

أحدهما: لا نسلِّم أنَّه تعالى خلق هذه المعجزات لأجل التَّصديق، فإنَّ المعجز ليس نفس التَّصديق، وذلك ظاهر، فلا يخلو: إمَّا أن يكون الغرض من خلقها التَّصديق، أو لا يكون الغرض منه ذلك. فإنْ كان الثَّاني لم يبق للمعجز دَلالة على التَّصديق البتّة، وإن كان الأوَّل كان أفعال الله تعالى معلّلة بالأغراض، /[ص: ٢٤٣أ] وقد بيَّنَّا استحالته.

ومما يؤكد ذلك ويحقّقه: أن ترجيح القادر الفعل على التَّرك إمَّا أن لا يتوقّف على مُرجِّح أو يتوقّف.

فإنْ لم يتوقّف جاز أن يفعل الله تعالى الفعل لا لعِلة ولا لغرض، وحينئذٍ لا يمكن الاسْتِدْلال بفعل المعجز على التَّصديق، بل لعلّه فعله لا لغرض ولا لأمر أصلاً.

وإن توقّف استحال منا فعل بعض ما يصحّ صدوره منا إلّا لُمرجِّح، وذلك المُرجِّح إن كان فعلاً لنا افتقرنا في فعلنا له إلى مُرجِّح آخر، ولزم التَّسلسُل، وإنَّهُ محالٌ. وإن كان فعل[1] الله تعالى فعند وجود المرجِّح يجب الفعل، وحينئذٍ يكون الله تعالى فاعلاً لشيءٍ عنده يجب حصول الفعل من العبد، فتكون القبائح الصَّادرة عنهم في الحَقِيقة مستندة إلى الله تعالى، وإذا جاز عليهم فعل القبيح سقط الاسْتِدْلال بالمعجز على التَّصديق.

(١) ك: «قول».

الثَّاني: سلَّمنا أنَّه تعالى فعل المعجز لمقصود وغرض، فلِمَ قلتم بأنَّ ذلك المقصود ليس إلّا التَّصديق؟ وعليكم الدَّلالة على انحصار الغرض في تصديق ذلك المدَّعى.

ثم إنَّا على سبيل التَّفضل والتَّبرّع نذكر طرقاً أخر:

أحدها: أنَّه قد فعل ذلك ليكون ابتداء لعادة.

وثانيها: أن يكون تكرير العادة متطاولة[1]، فإنَّ العادات قد تكون عائدة في كلّ يوم كطلوع الشَّمس من مشرقها، وقد تكون عائدة في كلّ شهر كاستهلال الشهر، وقد تكون عائدة في كلّ سنة مثل تغيرات الفصول، وقد تكون عائدة في كلّ ثلاثين سنة كحركة زُحَل إلى نقطة بعينها، وقد تكون عائدة في كلّ ستة[2] وثلاثين ألف سنة مثل الفلك الثَّامن، فإنَّه لا يستكمل الدَّوْرة[3] إلّا في ستة[4] وثلاثين ألف سنة، فيكون وصولها إلى أوَّل الحَمَل في مثل هذه المدّة عادة لها، وإذا كان كذلك فلَعَلَّ هذا الحادث وإن كان خارقاً للعادة بحسب زماننا فهو موافق للعادة بحسب ذلك الدَّوْر، وكيف فإنَّ الخارق للعادة بالنِّسْبة إليه هو عدم وقوعه لا وقوعه. أو نقول: يحتمل أن يكون وصول الفلك الثَّامن إلى أوَّل الحمل أو إلى جزء معيّن من أجزاء تلك البروج يقتضي أمراً غريباً عجيباً، فحدوث هذا الحادث يقتضي[5] ذلك.

وثالثها: أن يكون ذلك كرامة لوليّ أو معجزة لنبيّ آخر في طرف من أطراف العالم.

---

(١) ك: «مطاولة».

(٢) ص، ك: «ست».

(٣) ش: «القدرة».

(٤) ص، ك: «ست».

(٥) ص، ك: «مقتضي».

ورابعها: أن يكون ذلك إرهاصاً لنبيّ يأتي بعد ذلك، / [ص: ٢٤٣ب] كالأحوال التي ظهرت على محمد ﷺ قبل بعثته، وكالنُّور الذي كان يظهر في جبين آبائه.

وخامسها: أن يكون ذلك امتحاناً لعقول المكلّفين كما أنَّه تعالى أنزل المتشابهات امتحاناً لعقولهم، فإنَّ المتشابهات لّما كانت بظواهرها موهمة للخَطَأ، والمكلّف لا يمكنه الاحتراز عن ذلك الخَطَأ إلّا بتحمّل المشقة من النَّظر والتَّأمُّل فلا جَرَمَ يصير مستحقّاً للثواب بسبب ذلك، فكذا هاهنا، لّما كان موهماً كون المدَّعِي صادقاً فالمكلّف لا يمكنه أن لا يجزم إلّا بعد النَّظر الدقيق والتَّأمُّل الكبير، فإنَّ الله تعالى يفعل هذه الحوادث الغريبة ابتلاءً وامتحاناً لعقول المكلّفين ليستحقّوا بما تلقَّوا من المشقة والتَّعب الثواب العظيم.

وأمَّا المقام الثَّالث: سلَّمنا أن الله تعالى صدَّقه، لكن لِمَ قلتم بأنَّ كلّ من صدّقه الله تعالى فهو صادق.

فإنْ قُلْتَ: لو لم يكن صادقاً لكان كاذباً، فتصديق الله تعالى إيَّاهُ يكون تصديقاً للكاذب، وتصديق الكاذب كذب، والكذب على الله محال.

قلنا: لا نسلِّم استحالة الكذب على الله تعالى عندكم، فإنَّكم تُجَوِّزُونَ كون الله تعالى خالقَ الكفر والقبائح والفواحش، فإذا لم يقبح ذلك من الله تعالى فلِمَ لا يحسن منه أيضاً تصديق الكاذب؟

وقوله: «هذا السؤال الأخير مختصّ بنا دون المُعْتَزِلة» معناه: أن المنع الذي ذكرناه في جواب هذا السؤال لا يرد على المُعْتَزِلة لأنَّ الكذب عندهم قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح. وأمَّا عند الأَشعَريّة فلمّا كان جائزاً عليه لكونه خالقاً وموجداً لكلِّ أفعال العباد لا جَرَمَ توجّه عليهم.

ثم نقول: هبْ أنَّا لم نذكر شيئاً من هذه الاحتمالات، فلِمَ قلتم بأنَّ كلّ من ظهر عليه المعجزة كان رسولاً؟ والتَّمسك بالمثال المذكور ضعيف، لأنَّا لا نقطع في

ذلك المثال بأنَّ الملك إنما قام لأجل تصديق ذلك المدَّعِي، إذ يحتمل أنْ يُقالَ إنَّهُ ربما قام في ذلك لأنَّه حدث في بطنه ألم أو شاهد شيئاً فخاف منه فقام أو تذكر أمراً فقام طلباً لحصول ذلك المتذكَّر. وبالجملة فعليكم أن تثبتوا أن قيام الملك من سرير مملكته في ذلك الوقت لا يحتمل إلّا لتصديق ذلك المدَّعِي، وليس / [ص: ٢٤٤أ] لكم على ذلك برهان إلّا الدوران، وهو أنَّه قام عند التماس المدَّعِي وما قام قبله ولا بعده، لكن الدوران لا يفيد إلّا الظَّنّ الضعيف، فإنَّه يحكى: أن واحداً كان يجلس في مسجد، فكلّما دخل المؤذّن وأذَّن فقام ذلك الإنسان وخرج، فقال له المؤذن: ما لي أراك كلّما أذَّنتُ خَرجتَ؟ فقال: لا، بل كلّما هَمَمْتُ بالخروج أَذَّنتَ، وهذا يدلّ على أن دَلالة دوران على العلّيّة ضعيفة.

ثم ولَئِن سلَّمنا دَلالة ذلك الفعل -أي قيام الملك من سرير مملكته- على تصديق ذلك المدَّعِي، فلِمَ قلتم بأنَّه في حقّ الله تعالى كذلك؟ وإنَّما يكون كذلك إن لو بيَّنتم أن فعل الله تعالى لا يحتمل إلّا التَّصديق حتى يكون مساوياً للمثال المذكور في الشَّاهد، فإن بيَّنتم ذلك بقياس الغائب على الشَّاهد قلنا: القياس المؤيّد بالجامع لا يفيد الظَّنّ على ما هو مبيَّن في أصول الفقه، فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع؟

فهذا مجموع الاعتراضات الواردة على الدَّليل الأوَّل من الدلائل المذكورة على النُّبوّة، وأمَّا ما ذكر على الوجهين الأخيرين من الاعتراض فظاهر.

ثم نقول: ما ذكرتم من الدلائل الثَّلاثة وإن دلَّ على نُبُوّة محمد ﷺ، ولكن ها هنا وجوه أُخَر توجب القدح في نبوته:

أحدها: شبهة الدّهريّة، وهي أنْ يُقالَ: لو بعث الله تعالى شخصاً إلى الخلق بطريق الرسالة لكان الله تعالى فاعلاً مختاراً قادراً عالماً بالجزئيّات مريداً، لامتناعِ بعثته ذلك الشَّخص عند انتفاء أحد هذه الأمور، لكن التَّالي باطل، لِمَا مرَّ في المسائل المتقدّمة.

وثانيها: شبهة منكري التَّكاليف، فإنهم يقولون: لو جاء[1] نبيّ من عند الله (تعالى) فمجيئه إنما يكون لتكليفنا[2] بالتَّكاليف، لكن القول بالتَّكليف محال، على ما تقدَّم كلامهم فيه.

وثالثها: شبهة البراهمة وهي من وجهين:

الأوَّل: أنَّه لا فائدة في بعثة الأَنْبِيَاء، وكلّ ما لا فائدة فيه كان عبثاً، والعبث على الله محال.

أمَّا الصُّغْرَى فلأنَّ ما جاء به الرَّسول فالعقل لا يخلو: إمَّا أن يستقلّ بمَعْرِفة حسنه وقبحه أو لا يستقلّ بشيء منهما.

فإنْ كان الأوَّل: فإنْ علم حسنه بالعقل كان مقبولاً سواء ورد به الرسل أو لم ترد، وإن علم قبحه بالعقل كان مردوداً سواء / [ص: ٢٤٤ب] ورد به الرسل أو لم ترد.

وإن كان الثَّاني فلا يخلو: إمَّا أن يكون في محلّ الحاجة أو ليس في محلّ الحاجة.

فإنْ كان الأوَّل حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسل أو لم ترد، لِما تقرّر في العقل أنّ كلّ ما ينتفع به النَّاس وكان خالياً عن إثارة الضرر كان الانتفاع به حسناً.

وإن كان الثَّاني قبح الانتفاع به سواء ورد به الرسل أو لم ترد، لأنَّه إقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلاً.

وأمَّا الكُبْرى فظاهرة.

الثَّاني: أن دَلالة النُّبوّة ليست إلّا المعجزات بالاتِّفاق، ودلالتها عليها إمَّا أن تكون ضروريّة أو نظريّة؛ والأوَّل ظاهر الفساد. والثَّاني أيضاً باطل لما بيَّنَّا أنَّه يجوز

---

(١) ك: «جاز» تحريف.

(٢) ك: «تكليفاً».

حصول الفعل الخارق للعادة مع عدم صدق المدَّعِي. فإذن لا دَلالة لها البتّة على النبوّة[1]، وكلّ ما لا دليل عليه لا يمكن الجزم بثبوته، فامتنع الجزم بصدق النَّبيّ ﷺ.

ورابعها: شبهة اليهود، وهي من وجهين، وكلاهما ظاهران غنيّان عن الشرح.

قال الإمام الرازي:

لا يقال: شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة، وهذا مفقود في ذلك المعنى وهو النقل، أما اليهود فلأن بختنصر قتلهم حتى لم يبقَ منهم إلا عدد يسير دون عدد التواتر. وأما النصارى فلأنهم كانوا قليلين في ابتداء الأمر.

لأنّا نقول: أما قتل اليهود فضعيف، لأن اليهود كانوا أمة عظيمة، وكانوا متفرقين في شرق الأرض وغربها، وفي البلاد المتباعدة جداً، فمن المستحيل قتل هذه الأمة العظيمة إلى حيث لا يبقى منهم على وجه الأرض عدد التواتر. وأما حديث النصارى فضعيف أيضاً، لأن ذلك يوجب القدح في رسالة عيسى ﷺ قبل مبعث محمد ﷺ، وذلك مما لم يقل به أحد.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يقال: شرط التَّواتُر استواء الطَّرَفين والواسطة[2]، وهذا مفقود[3] في ذلك النَّقْل..» إلى آخره.

أقول: شرط التَّواتُر أن يقول أهل التَّواتُر في عصرنا: إنَّا سمعنا من أهل التَّواتُر أنهم قالوا: إنا سمعنا من أهل التَّواتُر أنهم قالوا: (إنا) سمعنا من أهل التَّواتُر[4]... وعلى هذا التَّرتيب إلى أن يصل إلى قوم هم من أهل التَّواتُر وقالوا: إنَّا

---

(١) ك: «على البعثة».

(٢) ك: «والواسط».

(٣) ش: «مقصود».

(٤) كرر المكرر للمرة الرابعة في ك.

شاهدنا الأمر الفلاني. وإذا كان كذلك كان شرط التَّواتُر استواء الطَّرَفين والواسطة[1] أي: يكون المخبرون في عصرنا من أهل التَّواتُر، والذين يخبرون هم عنهم أيضاً من أهل التَّواتُر، والذين يخبرون هم عنهم أيضاً من أهل التَّواتُر، وهكذا إلى المخبرين الذين أخبروا عن المشاهدة. وهذا الشَّرط لم يوجد في التَّواتُر الذي يحْتَجّ به اليهود والنصارى، فإنهما أخبرا أن شرعهما باقٍ إلى يوم القيامة لما ذكره الإمام.

وقوله: «وأمَّا حديث النَّصارى فضعيف..» إلى آخره، معناه: أنَّا لو جوّزنا كون النَّصارى في ابتداء الأمر أقَلّ من أهل التَّواتُر لم يكن إخبارهم عن ادعاء عيسى عليه السلام النُّبوّة مفيداً، ولو لم يكن مفيداً لم تثبت نبوته، وحينئذٍ /[ص: ٢٤٥أ] يلزم القدح في نُبُوّة عيسى قبل مبعث محمد عليهما السَّلام، وذلك ممَّا لم يقُلْ به أحد.

قال الإمام الرازي:

والجواب: أن المعتمد في رسالة محمد ﷺ ظهور القرآن عليه، وسائر الوجوه إنما تذكر للتتمة والتكميل.

قوله: «لو جاز انخراق العادات لارتفع الأمان عن البديهات».

قلنا: هذا لازم على الفلاسفة لاحتمال أن يحدث شكل فلكي غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم.

قوله: «يجوز أن يكون حدوث المعجز لا من الله تعالى، وإن كان منه لكن الغرض منه شيء آخر سوى التصديق».

قلنا: المعتزلة عولوا في الجواب عنه على حرف واحد، وهو أنه لو كان المدعي كاذباً لوجب على الله تعالى أن يمنع من ظهور ذلك المعجز منعاً للعباد من الوقوع في الضلال. وهذا الجواب ضعيف، لأنه يقال: إنما يجب على الله تعالى كشف الحال فيه

---

(١) ك: «والواسط».

لو لم يحتمل ظهورُ المعجز وجهاً آخر سوى دلالته على تصديق الله تعالى لذلك المدعي، وأما لَّما احتمل ذلك واحتمل غيره فلو قطع المكلف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التقصير من قِبل العبد لا من قِبل الله تعالى، وفي مثل ذلك لا يجب على الله تعالى كشف الحال. ألا ترى أنه لم يقبح إنزال المتشابهات من الله تعالى لما أنها محتملة غير قاطعة، فكذا ههنا.

وأيضاً فإنه سبحانه وتعالى يعين الكفرة على المسلمين ويمكنهم من قتل أوليائه، والمسلمون يجتهدون في الدعاء وسؤال المعونة على الكفار وقد لا يجيب دعاءهم، ولا يعطيهم مُناهم، والكفار يقولون في دعائهم: اللهم انصر أحب الفئتين إليك، وإن لم ترض ما نحن فيه من تكذيب مدعي النبوة والمخالفة له ولأصحابه فاسلب عنا ما أعطيتنا من القوى والتمكن، والرب تعالى قد لا يفعل ذلك. فيجب أن يكون هذا موهماً لتصديق الكفرة، فلما لم يلزم هذا فكذا ما قالوه.

والجواب الحق أنه مبني على مقدمة، وهي أن تجويز الشيء لا ينافي القطع بعدمه، فإنا نجوز أن يخلق الله تعالى إنساناً شيخاً في الحال من غير الوالدين، وأن يقلب الأنهار دماً والجبال ذهباً، ثم إنّا مع هذا التجويز نقطع بأنه لم يوجد، ولأن من واجه غيره بالشتم فعَبَّس المشتوم وجهه ونظر إلى الشاتم شزراً عُلم بالضرورة غضبه، وكذلك القول في حمرة الخجل وصفرة الوجل، مع أن حصوله ابتداء بدون الغضب ممكن، وهذا أيضاً لازم على الفلاسفة على ما قررناه.

وإذا ثبت هذا فنقول: إنما علمنا أن المحدث لهذا المعجز هو الله تعالى، لما قدمناه من أن جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى.

وإنما قلنا إنها دالَّة على التصديق لما أنا رأينا النبي عليه السلام يقول: يا إلهي إن كنت صادقاً في دعواي الرسالة فسود وجه القمر مثلاً، فلما قال النبي عليه السلام ذلك اِسْودّ وجه القمر، صرنا مضطرين إلى العلم بأنه تعالى صدقه في تلك الدعوى، ولذلك فإن كل من أقرَّ في القرون الماضية بأن هذه المعجزة من فعل الله تعالى أقرَّ بصدق المدعي ولم

يبقَ له فيه شكٌّ. وتجويز سائر الأقسام بحسب العقل مما لا يقدح في هذا العلم الضروري كما ضربناه في المثال.

وأما شبهة الدهرية ونفاة التكليف فقد تقدم الجواب عنها.

وأما شبهة البراهمة فهي مبنية على الحسن والقبح وقد تقدم القول فيه.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: أن المعتمد في رسالة محمد ﷺ ظهور القرآن عليه..» إلى آخره.

أقول: قوله على الوجه الأوَّل: «أيش تعني بالخبر المتواتر؟».

قلنا: نعني به خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث يحصل العلم بقولهم.

قوله: «فإذن لا نعلم الخبر المتواتر إلّا إذا علمنا حصول العلم به، فلو عللنا حصول العلم به بكونه متواتراً لَزِمَ الدَّوْرُ».

قلنا: لا نسلِّم لزوم الدَّوْر، فإنَّا لا نستدلّ على ثبوت العلم الحاصل عند الأخبار المتواترة بشيء حتى يلزم ما ذكرتموه من الدَّوْر، فإنَّ ذلك العلم ضروريّ، والعُلُوم الضَّروريّة لا يُحتاج في إثباتها إلى دليل.

قوله: «إذا لم يكن قول كلّ واحد من المخبرين مفيداً للعلم، وجب أنْ لا يكونَ قول المجموع مفيداً له».

قلنا: لا نسلِّم، وما الدَّليل على صدق هذه الملازمة؟

فإنْ قلتَ: لأنَّ كلّ واحد من الحوادث لمّا كان له أوَّل كان للكُلِّ أوَّل، وكلّ واحدٍ من الزنج لمَّا كان أسود كان الكُلّ أيضاً أسود.

قلتُ: الأمثلة المعيّنة لا تفيد الحكم الكلّيّ، فكيف فإنَّ هاهنا أمثلة تناقض ما ذكرتموه:

أوَّلها: أن المجموعيّة غير حاصلة لكلّ واحد من الآحاد، وحاصلة للمجموع.

وثانيها: أن كلّ واحدة من مقدّمتي القياس لا تنتج النَّتيجة، ومجموعهما ينتج.

وثالثها: أن كلّ واحد من الجوهر والعَرَض لا يصحّح العلم، ومجموعهما يصحّحه.

قوله: «لا نسلِّم إفادة الخبر المتواتر العلم بالنِّسْبة إلى الأمور المتقادمة، وإنَّما يفيد إن لو علمنا أن حال الرواة في كثرتهم وامتناع اتِّفاقهم في جميع الأزمنة على الكذب كحالهم في هذا الزَّمان، وهو غير معلوم».

قلنا: إنَّا لا نجعل العلم الحاصل بوجود محمد وموسى وعيسى[1] عليهم السَّلام وادعائهم النُّبوّة عَقِيبَ الخبر المتواتر مستفاداً من العلم بأنَّ الرُّواة في كلّ الأزمنة كانوا بالغين إلى حدّ يمتنع اتِّفاقهم على الكذب، بل نقول: ذلك العلم ضروريّ خلقه الله تعالى فينا ابتداءً من غير موجب وجعل ذلك حُجّة على عباده في مَعْرِفة أنبيائه، وهو مثل العلم بأنَّ زيداً الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه بالأمس، فإنَّه علم ضروريّ حصل ابتداءً وقد جعله الله تعالى حُجّة على عباده في الفرق بين المحسن والمسيء والمُسْتحقّ وغير المستحقِّ.

قوله: «لا نسلِّم أن / [ص: ٢٤٥ب] القرآن ظهر على محمد ﷺ، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: الله تعالى أنزل القرآن على إنسان آخر، ثم إن ذلك الإنسان عَرَضه أولاً على محمد ﷺ ودعا به إلى دينه، فقتله محمد ﷺ ونسب ذلك الكتاب إلى نفسه»؟

قلنا: كلّ عاقل إذا أنصف ورجع إلى نفسه عَلِمَ بالضَّرورة أن هذا الأمر ما وقع، وإذا كان العلم الضَّروريّ حاصلاً بفساده كان ساقطاً، ومع ذلك فإنَّ في القرآن آيات كثيرة تدلّ على أنَّه ﷺ هو المختصّ به دون غيره:

---

(١) ش: «وعيسى وموسى».

منها: أنَّه قد وردت الرواية بأنَّه عليه السلام كان يخطب يوم الجمعة وقد أقبلت إبل دحية الكلبي ومعها من يضرب بالطبل، فتفرّق النَّاس عنه عليه السلام وتركوا الصَّلاة لينظروا إليها، وبقي عليه السلام في عدّة، قليلة فنزل قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا ۚ قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ ۚ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿١١﴾ ﴾ [الجمعة:١١].

ومنها قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا ﴾ [التحريم:٣]، إلى آخر الآية، سبب نزولها أنَّه عليه السلام أسرَّ إلى إحدى زوجاته حديثاً، فأظهرت عليه صاحبة لها من الأزواج أيضاً، وفشا[1] ذلك السرّ من جهتها، فأطلع اللهُ تعالى النَّبيّ عليه السلام على فعلها، فعاتب النَّبيّ المبتدئة[2] بإظهار ذلك، فأجابته بما هو مذكور في الآية.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٨﴾ ﴾ [المنافقون:٨]، وروي: أن القائل هو عبد الله بن أبيّ ابن سلول.

وفي القرآن آيات كثيرة مختصّة بحكاية أحوال النَّبيّ عليه السلام مثل قِصّة زيد وغيرها، لكنَّا اكتفينا بهذه الآيات الثَّلاث.

ولِأنَّ هذه الوقائع التي ذكرناها وغيرها ممَّا هو مذكور في القرآن العزيز، لو كانت واقعة لنبيّ آخر غير نبينا لوجب أن يعلمه العرب الذين كانوا في زمان محمد عليه السلام، لأنَّ ذلك النَّبيّ مع كثرة أوليائه وأصحابه وأعدائه وحروبه يستحيل أن يخفى أمره على أهل زمانه، ولو كان كذلك لقالت العرب لنبيِّنا محمد عليه السلام: هذا الكتاب أخذته من نبيّ آخر. ولـمّا لم يجزْ شيء من ذلك قطعنا بفساد هذا الاحتمال.

---

(١) ك: «وفساد» تحريف.

(٢) كذا رُسمت في الأصول الثلاثة الهمزة على الألف.

ولِأنَّ من يقتل غيره ظلماً أو مغالبة فإنما يقتله طلباً للدنيا وطمعاً في حطامها،/ [ص: ٢٤٦أ] فلو أنَّه ﷺ فعل ما قالوه لكان يظهر حاله في طلب الدُّنيا حين عظم أمره وكثر تبعه، ومعلومٌ أنَّه لم يظهر إلّا كدّ نفسه في العبادات ومنع النَّاس عن طلب الدُّنيا.

قوله: «لِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: إنَّهُ كان يطالع الكتب أو يترصّد ما يسمعه من كَلِمَات النَّاس، ثم يختار منها أجودها، ثم كان يجمعها ويرتّبها قرآناً»؟

قلنا: لو كان الأمر كذلك لوجب اشتهاره فيما بين النَّاس، ألا ترى أن الكاتب لما قال: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ۝١٤﴾ [المؤمنون:١٤]، (و)قال له النَّبيّ ﷺ: «اكتب فهكذا نزل»فإنَّ هذه القضيّة انتشرت وعرفها أصحاب الأخبار؟ فلو كان الأمر في سائر الآيات كذلك لكان الحال في اشتهارها كاشتهار تلك القضيّة.

قوله: «لا نسلِّم أن القرآن معجز، وأمَّا تحدِّي العرب به فممنوع، فإنّ[1] المتواتر أصل القرآن لا تفصيل ما فيه من الآيات».

قلنا: لا شَكَّ أن آيات التَّحدِّي موجودة في القرآن، والقرآن بكليّته منقول بالتَّواتُر، فتلك الآيات أيضاً تكون منقولة بالتَّواتُر.

قوله: «التَّواتُر أصل القرآن لا تفصيل ما فيه من الآيات».

قلنا: القرآن منقول بجملته وتفصيله بالتَّواتُر، والدَّليل عليه: أنَّا نعلم بالضَّرورة أن[2] في هذا الزَّمان[3] لو حاول أحد أن يُدخل فيه حرفاً ليس منه أو يُخرج منه حرفاً هو منه لوقف على موضع الزِّيادة والنُّقصان كلّ الصبيان فضلاً عن العقلاء والعلماء. ثم إنَّا نعلم بالضَّرورة أن حال النَّاس في التَّشدد من المنع من تغيير القرآن

---

(١) ك: «وإن».

(٢) ك: «بأن».

(٣) ش: «في هذا القرآن».

في عهد الصحابة إن لم يكن أقوى من التَّشدد في المنع منه في زماننا هذا فإنَّه ما كان أقَلّ ممَّا في زماننا، وذلك يقتضي القطع بعدم تطرّق التّغيُّر إلى القرآن في جميع الأزمنة.

قوله: «الحُفَّاظ في عهد رسول الله ﷺ كانوا قليلين، يمكن اتِّفاقهم على الكذب».

قلنا: لا نسلِّم أنهم كانوا قليلين، وما الدَّليل عليه؟

ولَئِن سلَّمناه[1] ، ولكن الذين كانوا يحفظون من القرآن مواضع كثيرة كانوا كثيرين، وإذا كان كذلك فلا آية إلّا ويحفظها جمع عظيم تقوم الحُجّة بنقلهم، وذلك ممَّا يكفينا في المطلوب.

قوله: «إن ابن مسعود أنكر كون الفاتحة من القرآن».

قلنا: الرواية عن ابن مسعود بذلك رواية الآحاد، فلا يصير معارضاً للتواتر الذي بيَّنَّاه.

قوله: «كلّ واحد من الصحابة زيَّف /[ص: ٢٤٦ب] مصحف غيره فدلَّ على اختلاف مصاحفهم».

قلنا: المصاحف المشهورة ثلاثة: مصحف ابن مسعود، ومصحف أبيّ بن كعب، ومصحف زيد بن ثابت، فأمَّا مصحف ابن مسعود فإنَّه قرأ القرآن بمكّة وعَرَضه على رسول الله ﷺ هناك، وأمَّا أبيّ بن كعب فإنَّه قرأه[2] عليه بعد الهجرة وعَرَضه عليه في ذلك الوقت، وأمَّا زيد بن ثابت فإنَّه قرأه على رسول الله ﷺ بعدهما، وكان عَرْضه القرآن عليه متأخّراً عن الكُلّ، وكان آخر العَرْض عَرْض زيد، وبه كان يقرأ النَّبيّ [ﷺ] ويصلي به إلى أن انتقل إلى جوار رحمة الله تعالى، ومن

(١) ك: «سلمنا».
(٢) ك: «قرأ».

المعلوم أنَّه ما كان يقرأ الآية الواحدة بالأحرف المختلفة، ولمّا كان كذلك أخذ المسلمون آخر العَرْض لاختيار النَّبيّ ذلك لنفسه.

ولِأنَّ ابن مسعود لمّا كان أقدم الثَّلاثة كان السَّامعون لحرفه أقَلّ من السَّامعين لحرف أبيّ بن كعب، والسَّامعون لحرف أبيٍّ أقَلّ من السَّامعين لحرف زيد، ولا شَكَّ أن الحرف كلَّما كان أكثر استفاضة كان أولى بالقبول، فلأجل ذلك اتَّفقوا على اختيار حرف زيد.

ثم إن سائر الحروف وإن كانت حقة صحيحة إلّا أنهم خافوا من وقوع الاختلاف في روايات القرآن، فرأوا أن الأصوب حمل النَّاس على ذلك الحرف ومنعهم من سائر الحروف لِئَلَّا يقع في القرآن اختلاف. وبعضهم رأى بالقراءة بسائر الحروف ولا مضرّة في ذلك، فلأجل ذلك تكلّم بعضهم على مصحف غيره، وذلك مما لا يقتضي القدح في القرآن.

قوله: «اختلف النَّاس في أن (بسم الله الرحمن الرحيم) هل هو من القرآن أم لا».

قلنا: نعم ولذلك ذهب القاضي إلى أنها ليست بآية من أوائل السور.

قوله: «إن عمر رَضِيَ الله عَنْهُ (حين) اشتغل بتأليف القرآن، فكان يأتيه الرجل بالآية، فإنْ كان عدلاً قبل منه وأثبتها، وإِلَّا كان يطلب منه البيّنة».

قلنا: هذا كذب صريح، بل القرآن قد تولى جمعه النَّبيّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بنفسه، والدَّليل عليه أمران:

أحدهما: أنهم أجمعوا على أن أوَّل ما أنزل الله من القرآن قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق:١]، وأوَّل ما أنزل الله بالمدينة سورة البقرة، وآخر ما نزل سورة براءة، ولو أنهم كانوا رتّبوا السُّوَر (بالرأي)[1] والاجتهاد لقدَّموا في المصحف المقدّم

---

(١) ك: «كالرأي».

وأخَّروا المؤخَّر، ولَمَّا لم يفعلوا ذلك دلَّ على / [ص: ٢٤٧أ] أنهم ما رتَّبوها، لا سيَّما هذا التَّقدُّم والتَّأخّر ممَّا لم يجرَّ إليهم نفعاً ولا يدفع عنهم ضرراً.

وثانيهما: إجماعهم على أن ﴿ مُدْهَآمَّتَانِ ﴿٦٤﴾ ﴾ [الرحمن:٦٤]، و ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ ﴾ [الإخلاص:٣]، و﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ﴾ [الفتح:٢٩] كلّ واحد منها آية، وإجماعهم على أن قوله تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ ﴾ إلى آخر السورة [البقرة:٢٨٥-٢٨٦]، وآية الكرسيّ [البقرة:٢٥٥] كلّ واحد منهما آية واحدة مع أن كلّ واحد من ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ ﴾ وآية الكرسي أضعاف كلّ واحد من الآيات الثَّلاث الأُول، فلولا أنهم أخذوا القرآن من النَّبيّ ﷺ مرَتَّباً وإلَّا لما أجمعوا على هذه التَّعبّدات التي لا يُعقل معناها .

قوله: «وصل خبر التَّحدِّي إلى كلّ العالمين أو إلى بعضهم»؟

قلنا: لا شَكَّ أنَّه وصل إلى فصحاء العرب وذلك كافٍ في تحقّق المعجز[1]، لأنَّ المعارضة لو كانت ممكنة لكان العرب الفصحاء أقدر عليها من غيرهم.

قوله: «لَعَلَّ واحداً من فصحاء العرب سافر بعيداً، ولم يصل خبر التَّحدِّي».

قلنا: هذا لم يثبت بالدَّليل بل هو مُجَرَّد احتمال، ومُجَرَّد الاحتمال لا يقدح في العلم الحاصل بنُبُوّة محمد ﷺ كما في العاديَّات، ولِأنَّ كلام ذلك العربيّ الغائب إمَّا أن يكون مقارباً لكلام العرب الحاضرين في الفصاحة أو لا يكون؛ فإنْ كان، ثم إن كلام سائر الفصحاء الحاضرين لم يصلح للمعارضة فكذا كلام ذلك الرجل الغائب. وإن لم يكن كلامه مقارباً لكلام الحاضرين بل كان التَّفاوت بين كلامه وبين كلامهم منتهياً إلى حدّ الإعجاز فمن المعلوم بالضَّرورة أن مثل هذا الإنسان يجب أن يكون مشهوراً فيما بينهم، لأنَّه هو الذي يقدر على معارضة القرآن، ولو كان كذلك لقالت العرب للنبيّ ﷺ: «إن فلاناً كان كلامه مثلاً لِما جئتنا به مع أنَّه ما كان نبياً».

---

(١) ك: «المعجزات».

وعلى هذا التَّقدير يلزم سقوط حُجّة النَّبيّ ﷺ عنهم، فلمّا لم يذكروا شيئاً من ذلك علمنا فساد هذا الاحتمال.

قوله في القدح في توفُّر دواعيهم على المعارضة: «لِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: إن أفاضل العرب طلبوا الرياسة على غيرهم، فعيّنوا محمداً ﷺ للرياسة في السر، وجعلوا الحيلة في ترويج رياسته أن أظهروا العداوة العظيمة معه، ثم أظهروا العجز عن معارضة القرآن ليتم ذلك حُجّة عند النَّاس على نبوته».

قلنا: هذا باطل من / [ص: ٢٤٧ب] وجوه:

الأوَّل: أنَّا نعلم أن وجوه الفصحاء أعداءٌ له ﷺ وإن اختلفت أحوالهم، لأنَّ منهم من مات على كفره كالأعشى، وهو في الطبقة الأولى. ومنهم من دخل في الإسلام بعد أن كان على نهاية العداوة له ﷺ والقدح في أمره مثل كعب بن زهير، فإنَّه أسلم بعد أن كان أشدّ النَّاس عداوة له حتى أباح دمه، وهو في الطبقة الثَّانية. ومنهم من أسلم بعد أن كان عدواً له وإن لم ينته إلى عداوة كعب، ثم لمَّا دخل الإسلام لم يحصل له من المنزلة ما يقتضي المواطأة بينه وبين الرَّسول ﷺ، كلَبِيد بن ربيعة والنَّابغة الجعدي، وهما في الطبقة الثَّالثة. وإذا كان كذلك بطل ما قالوه.

الثَّاني: لو صحّ ما ذكروه لكان عند حصول الدولة واستقرارها عليه أن أعطى لأولئك الفصحاء ما كان يليق بسعيهم في تحصيل دولته ووجب أن يظهر ذلك لأعدائه، فحينئذٍ كان من الواجب أن يقولوا له ﷺ: إنَّك قد ضممت الفصحاء إلى نفسك وأعطيتهم من الأموال ما لأجلها سكتوا عن معارضتك، وذلك ممَّا يقدح في حجّتك. وإن لم يعطهم ذلك بل أعطاهم من المال والجاه ما كان غير لائق بسعيهم في تحصيل دولته، فحينئذٍ كان من الواجب أن يشافهوه بذلك وأن يقولوا له: إنما أظهرنا العجز عن أنفسنا في ترويج أمرك لتعطينا المال العظيم والجاه العريض، وإذ قد حرمتنا الآن عنها فنحن الآن نعارضك ونبيِّن أن اعترافنا بعجزنا كان كذباً. ولمّا لم يحصل شيء من ذلك علمنا أن الأمر لم يكن كما ذكروه.

فإنْ قالوا: «إن أولئك الفصحاء بعد استحكام دولته خافوا عن ذكر ذلك».

قلنا: هذا باطل، لأنَّ النَّبيّ ﷺ ما ملك العرب بالكُلِّيّة مدّة حياته، وكان من الواجب على أولئك الفصحاء أن يسافروا إلى موضع آخر ويظهروا فيها بين النَّاس ذلك التَّرويج والتَّزوير، ولمَّا لم يجرِ[1] شيءٌ من ذلك علمنا فساد هذا القول.

الثَّالث: أن تلك المواطأة إن حصلت بينه وبين جميع فصحاء العرب وجب أن تشتهر، لأنَّ مثل هذه المواضعة ممَّا يستحيل كتمانها في العادة، وإن حصلت بينه وبين بعضهم فقد حصل مقصودنا، لأنَّ تكليفه أولئك البعض على إظهار المعجز لأجل الحيلة بقبول دينه /[ص: ٢٤٨أ] وشريعته كان شاقّاً عليهم، وذلك ممَّا يقوي دواعيَهم في إبطال أمره.

قوله: «سلَّمنا أن ما ذكرتموه يدلّ على توفُّر دواعيهم في إبطال أمره، لكن من أين يدلّ على توفّر دواعيهم على إبطال أمره بطريق خاصّ وهو المعارضة»؟

قلنا: الشَّيء إذا كان إلى تحصيله طرق مختلفة إلّا أن واحداً منها يكون أسهلها وأفضاها إلى المقصود فكل من حاول تحصيل ذلك الشَّيء ثم علم تلك الطرق وعلم منها ما يكون أسهلها وأفضاها إلى المقصود فإنَّه لا بُدَّ أن يختار في تحصيل ذلك الشَّيء الطَّريق الأسهل الأفضى، ونحن نعلم بالضَّرورة أن أسهل الطرق في دفع من يدعي فضيلة عظيمة معارضتها بمثلها إن كانت المعارضة ممكنة، ونعلم بالضَّرورة أن هذا العلم الضَّروريّ حاصل لكلِّ العقلاء، بل للصبيان أيضاً، فإنَّ صبيّاً إذا ادَّعَى على سائر الصبيان طفرَ نهر أو رمي غرض فإنهم يتسارعون إلى معارضته بمثل دعواه.

وهذه الجملة تفيد القطع بتوفُّر دواعي العرب على إبطال أمر النَّبيّ ﷺ بمعارضة دعواه.

---

(١) ش: «ولمّا لم يكن».

قوله: «سلَّمنا توفُّر دواعيهم، لكن لا نسلِّم ارتفاع الموانع، لاحتمال أنْ يُقالَ: إنَّهُ ﷺ شغلهم بالحروب عن المعارضة».

قلنا: هذا باطل من وجوه:

الأوَّل: أن الحرب لا تمنع من الكلام، ألا ترى أنهم كانوا يتمثّلون بالأشعار بل ينشئونها في الحال، ولا تمنعهم الحرب من ذلك؟ والمعارضة ليست إلّا كلاماً مخصوصاً، فكيف يصحّ أنْ يُقالَ: إن الحرب تكون مانعاً منها، ولا تكون مانعاً عَمَّا يجري مجراها؟

الثَّاني: هب أن الحرب تكون مانعاً (منها)، إلّا أن الحرب ما كانت دائماً، وكان من الواجب أن يشتغلوا بها عند فراغهم من الحروب.

الثَّالث: أن النَّبيّ ﷺ ما كان يحارب كلّ العرب، والفصحاء القادرون على المعارضة كانوا قليلين، وكان من الواجب على الشجعان أن يتكلّفوا أمر الحروب ويشتغل أولئك الفصحاء بالمعارضة.

الرَّابع: أنَّه ﷺ ما حاربهم قبل الهجرة، مع أنهم لم يشتغلوا بالمعارضة.

الخامس: أنَّه كان يجب على القوم أن يقولوا للنبيّ ﷺ: إنَّك أشغلتنا بالحرب عن المعارضة، فاترك الحرب حتى نقدر على المعارضة.

قوله: «إن أصحاب النَّبيّ ﷺ / [ص: ٢٤٨ب] كانوا يخوِّفون مَن اشتغل بالمعارضة».

قلنا: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنهم لمّا لم يكونوا خائفين من إظهار الهجاء والشتم والقذف والحروب، فكيف يقال: إنهم خافوا من المعارضة؟

الثَّاني: أنَّه ﷺ مدّة مقامه بمكة كان هو الخائف، وبعد الهجرة وإن كان غير خائف منهم لكنَّه ما ملك جملة العرب، وكان من الواجب أن يعارضوا القرآن كيف

شاؤوا وأرادوا في أوَّلِ الأمر وفي بلدانهم التي ما ملكها في حال القُوّة والتَّمكّن، ولمّا لم يكن كذلك بطل ما قالوه.

قوله: «لو كان حصول الفعل عند توفُّر الدواعي وارتفاع الموانع واجباً لزم الجبر، وإنَّهُ باطل».

قلنا: إن عنيتم بالجبر وجوب ترتب الفعل على حصول الدواعي وارتفاع الموانع، فلِمَ قلتم: إنَّهُ محال؟ بل هو عين مذهبنا.

وإن عنيتم به شيئاً آخر فأبرزوه لنتكلّم عليه.

قوله: «لِمَ قلتم بأنَّ المعارضة لم توجد»؟

قلنا: لأنَّها لو وجدت لظهرت، لأنَّ الذي يدعو إلى نقلها هو أن يدفعوا بها نُبُوّة محمد عليه السلام ويبطلوا حجّته، وهذا الغرض بعينه يقتضي إشاعتها، وذلك لأنَّه ليس غرض القوم من فعل المعارضة أن يعلم الله تعالى منهم ذلك، بل أن يُبطلوا احْتِجاج النَّبيّ عليه السلام بالقرآن ويزول من القلب اعتقاد عجز القوم عن الإتيان بمثله، وهذا المقصود لا يحصل إلّا مع إظهار المعارضة.

وإنما قلنا إنها لو وُجدت لنُقلت إلينا بالتَّواتُر لأنَّ الدواعي إلى فعلها متوفرة والموانع مرتفعة.

وإنما قلنا إن الدواعي متوفرة لأنَّا نعلم بالضَّرورة أن لمخالفي الدِّين من اليهود والنَّصارى وأصناف الملحدين من الحرص على الطعن في الدِّين، حتى أدى ذلك الحرص بهم إلى السبّ والهجاء في حَقِّه، ونقل الكلام الركيك عنه الدَّالّ على ضعف عقله.

وإنما قلنا إن الموانع مرتفعة لأنَّ المانع ليس إلّا الخوف من المضرّة، وتلك المضرّة إمَّا دينيّة أو دنيويّة.

والأوَّل باطل، لأنَّهم يعتقدون أنَّه باطل، فكلّ[1] ما يكشف عن بطلانه فهو حقّ، وكشف الحقّ لا يكون سبباً للمضرّة الدِّينيّة.

والثَّاني باطل، لأنَّ المانع /[ص: ٢٤٩أ] حينئذٍ يكون هو الخوف من المسلمين، وهو باطل:

أمَّا أولاً: لِمَا مرَّ من الجواب عن خوف إظهار المعجزة.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ الخوف لا يوجب انقطاع النَّقْل بالكُلِّيّة، إذ لو جاز لجاز أنْ يُقالَ إنَّهُ ظهر في زمان محمد ﷺ رسول آخر أكثر معجزات منه، وإنَّهُ لم ينقل أمره للخوف.

وأمَّا ثالثاً: فلأنَّ الخوف لو منع من نقل المعارضة لمنع أيضاً من نقل السبّ والهجاء، لأنَّ كلّ أحد يعلم ببديهة عقله أن السبّ والهجاء مُجَرَّد إيذاء لا فائدة فيه.

وأمَّا المعارضة فإنها بالحَقِيقة إظهار إبطال المبطل، وإذا لم يمنع الخوف من الشتم والهجاء فلَأَنْ لا يمنع من المعارضة كان أولى.

وأمَّا رابعاً: فلأنَّ الخوف لو جاز أن يمنع معارضة القرآن لجاز أن يمنع من ظهور معجزات موسى وعيسى عليهما السَّلام، ولجاز أنْ يُقالَ: إن فرعون عارض جميع معجزات موسى ﷺ ولم يُظهر للخوف، ولمّا كان ذلك باطلاً فكذا هاهنا.

وأمَّا الصُّور التي ذكرها للنقض مثل كون الفاتحة من القرآن أم لا؟ وغيرها فالجواب عنها أن نقول: الفرق بين ما ذكرناه وبين هذه الصُّور ظاهر معلوم بالضَّرورة، لأنَّ شدّة الحاجة إلى مَعْرِفة نُبُوّة محمد ﷺ وإلى إبطالها لا نِسْبة لها إلى الحاجة إلى مَعْرِفة هذه المسائل، لأنَّ حرص الأعداء إلى فعل المطاعن في نبوته ﷺ لا نِسْبة له إلى حرص المختلفين في هذه المسائل إلى نقل ما يقدح في مذهب صاحبه، فَكَيْفَ يُمْكِنُ إيراد هذه الصُّور نقضاً على ما ذكرناه؟

---

(١) ك: «وكل».

ولأنّ تلك الصور إنما تتوجّه علينا نقضاً إن لو ادَّعَيْنَا أن الوقائع العظيمة لا بُدَّ أن تنقل نقلاً على وجه لا يقع فيه الخلاف، ونحن ما ادَّعَيْنَا ذلك، بل نقول: إن الوقائع العظيمة لا بُدَّ أن تنقل نقلاً متواتراً في الجملة، سواء كان النَّقْل متَّفقاً عليه أو مختلفاً فيه، وتلك الصُّور لما كانت من الوقائع العظيمة نُقلت نقلاً مع الاختلاف، وإذا كان كذلك فالمعارضة لو وُجدت لنقلت وإن لم يكن متَّفقاً عليه[1]، فلما لم تُنقل أصلاً علمنا أنها لم توجد.

قوله: «لِمَ[2] لا يجوز أنْ يُقالَ: إن واحداً منهم أتى بتلك المعارضة، إلّا أنَّه عليه السلام أو بعض أصحابه قتل ذلك الرجل، وأخفى تلك المعارضة»؟ / [ص: ٢٤٩ب].

قلنا: الجواب عنه ما مرَّ عن قولهم: «لَعَلَّ واحداً من فصحاء العرب قد سافر إلى بلاد بعيدة، ولم يصل إليه خبر التَّحدِّي».

قوله: «لعلَّه دَفَعَ[3] إلى القادرين أموالاً كثيرة حتى سكتوا عن المعارضة».

قلنا: قد بيَّنَّا أن الفصحاء الذين كانوا قادرين على المعارضة مثل الأعشى وكعب بن زهير ولَبيد والنَّابغة منهم من مات على الكفر ومنهم من كان في غاية العداوة، ثم إنَّهُ بعد الإسلام ما وجد من النَّبيّ لا مالاً ولا جاهاً، فعلمنا فساد الاحتمال الذي ذكروه.

قوله: «لَعَلَّ أنصار النَّبيّ عليه السلام وأعوانه كانوا مانعين من ظهور المعارضة».

قلنا: قد سبق الجواب عنه.

قوله: «العرب عارضت القرآن بالقصائد السَّبع، وعارضه مسيلمة بكَلِمَاته، وبعضهم بذكر أخبار ملوك العجم».

---

(١) ك: «وإن لم تكن متفقاً عليها».
(٢) ك: «قوله: ولم».
(٣) ص، ك: «دفعه»!

قلنا: نحن نعلم بالضَّرورة أن شاعراً لو تحدَّى بشعره وجاء إنسان وذكر في مقابلته خطبة فإنَّه لا يعدّ ذلك معارضة، بل لو ذكر شعراً من بحر آخر على قافية أخرى فإنَّه ربما لا تُعَدُّ معارضة، وإذا كان كذلك فكيف يكون إيراد القصائد السَّبع معارضاً للقرآن؟

وأمَّا كَلِمَات مسيلمة فإنها ليست بمعارضة، لأنَّ مِنْ شَرْطِ المعارضة أن تكون بحيث [يمكن أن] يدور في خيال عاقل مشابهته الكلام الأوَّل أو قريبة من مشابهته، والكَلِمَات المنقولة عن مسيلمة دَالة على قلة عقله، فَكَيْفَ يُمْكِنُ جعلها معارضة للقرآن؟

وأمَّا معارضتهم بأخبار الفرس فغير واردة أيضاً، لأنَّ من أنشأ قصيدة ووصف فيها أحوال مَلِك فلو أن إنساناً آخر جاء وذكر حكاية ملك آخر فكل عاقل يعلم بالبديهة أن هذه الحكاية لا تكون معارضة لذلك الشعر، فكذا هاهنا.

وأمَّا معارضة ابن المقفع وقابوس بن وشمكير والمعري فنقول: إنَّهُ ليس مِنْ شَرْطِ دَلالة المعجز على الصِّدق أنْ لا يُوجَدَ مثلها في مستقبل الزَّمان فقط، وإذا كان كذلك فبطل ما ذكروه.

قوله: «لَعَلَّهم إنما عجزوا عن معارضته لأنَّه عليه السلام كان أفصح من غيره فقدر على ما لم يقدر عليه / [ص: ٢٥٠أ] غيره».

قلنا: هذا باطل؛

أمَّا أولاً: فلأنَّه قد يوجد في كلّ زمان في كلّ حرفة من يكون فائقاً زائداً على أقرانه في العلم بدقائقها وأسرارها، فامتياز القرآن عن كلام العرب إما أن يكون كامتياز الصانع الفائق عن صناعة غيره، وإمَّا أنْ لا يكونَ كذلك بل كان منتهياً إلى حدّ الإعجاز.

فإنْ كان الأوَّل لم يكن ذلك القدر من الامتياز منتهياً إلى حدّ الإعجاز، فكان من الواجب أن تقول العرب له: هذا القدر من الامتياز الذي أنت مخصوص به غير مخالف للعادة، ولم يكن اختصاصك به دليلاً على نبوتك.

وإن كان الثَّاني كان ذلك اعترافاً بكونه معجزاً، لأنَّ حاصله يرجع إلى أن الله تعالى آتاه من العلم بالفصاحة ما كان معجزاً، وهو المطلوب.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ الأفصح وإن امتنع مساواته لغيره في جميع كلامه فإنَّ مساواته في البعض غير ممتنعة، وبهذا جرت العادة، ألا ترى أن من كان في الطبقة الأولى من الشعراء وإن كان قد فاق سائر الطبقات فإنَّه لا بُدَّ أن يوجد في كلام من تأخّر عنه ما يساوي كلامه، بل ربما زاد عليه؟ وكيف فإنَّ التَّحدِّي إنما وقع بسورة مطلقة من القرآن، وإذا كان كذلك وجب أن توجد معارضة سورة واحدة من السور، وأن لا يمنع نقص غيره عنه في الفصاحة من المعارضة.

قوله: «لَعَلَّه عليه السلام تفرَّغ لجمع القرآن مدّة مديدة، وتحمل مشاقّاً عظيمة، فلا جَرَمَ قدر على ما لم يقدر عليه غيره».

قلنا: إنَّهُ عليه السلام تحدّاهم (بالقرآن) في ثلاث عشرة[1] سنة ولم يحاربهم في هذه المدّة قَطُّ، فكان من الواجب أن يتفرَّغوا لمعارضة القرآن في تلك المدّة الطَّويلة.

قوله: «العرب وإن كانوا قادرين على مثل الفصاحة لكنَّهم ما كانوا عالمين بالأمور المذكورة في القرآن، وهي شرح ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الملائكة والجنّ والجنّة والنَّار».

قلنا: بعد تسليم أن العرب ما كانوا عالمين بذلك لكن اليهود والنَّصارى كانوا حاضرين، فكان من الواجب أن يتعلموا هذه الأمور منهم ثم يعبّروا عنها بألفاظ

---

(١) ص، ك: «ثلاثة عشر»، خطأ.

فصيحة، بل اليهود والنَّصارى كانوا أعراباً فصحاء / [ص: ٢٥٠ب] فكان يجب أن يتولوا[(١)] أمر هذه المعارضة بأنفسهم.

قوله: «النَّبيّ كان يطلب منهم إتيان مثل القرآن من عند الله تعالى فلا جَرَمَ عجزوا عنها».

قلنا: هذا باطل، لأنَّهم لمّا كانوا يقدحون في كون القرآن من عند الله تعالى، فكيف يسلّمون وجوب إتيان المعارضة من عند الله؟ فإنهم لو سلَّموا ذلك لتمّت نبوته، وإذا كان كذلك فالواجب عليهم أن يأتوا بالمعارضة. فلو قال لهم النَّبيّ ﷺ: هذه المعارضة ليست من عند الله تعالى. لقالوا له: لِمَ قلت بأنَّ القرآن من عند الله تعالى؟ ولا يمكنه إثبات ذلك بنفس القرآن وإِلَّا لزم إثبات الشَّيء بنفسه، فلمَّا لم يأتوا بها عَلِمنا أنهم كانوا عاجزين عن المعارضة.

قوله: «لا نسلِّم ظهور شيء ممَّا ذكرتم من الغرائب عنه ﷺ».

قلنا: لأنَّا نعلم من حيث العادة أنّ مَن لم يظهر عليه شيء من الغرائب والعجائب أصلاً استحال أن يجتمع[(٢)] الجمعُ العظيم على إسنادها إليه كذباً، لأنَّ الذين ينسبون تلك الأكاذيب إليه إمَّا الأعداء أو الأصدقاء. والأوَّل ظاهر الفساد. وكذا الثَّاني، لأنَّ المسلمين يعلمون بالضَّرورة أن محمداً ﷺ كان يحرِّم الكذب في تعظيم شأنه ﷺ، فهم مع علمهم الضَّروريّ بهذا لو اجتمعوا على إسناد تلك الأحاديث الكاذبة إليه لعلموا أنهم بسبب ذلك يستحقُّون عذاباً عظيماً، وهو ممَّا يمنعهم عن ذلك.

قوله: «لا نسلِّم بلوغ المخبرين عن الغرائب مبلغ التَّواتُر».

(١) ك: «أن يقولوا».
(٢) ك: «يجمع».

قلنا: هذا منع مكابرة، فإنَّ كون المجموع بحيث بلغوا حدّ التَّواتُر متواتراً لا يمكن منعه.

قوله: «لا نسلِّم كون الأخبار الدَّالة على إخباره عن الغيوب متواترة، وتقريره[1] ما مضى في باب التَّحدِّي».

قلنا: قد مرَّ الجواب عنه أيضاً في باب التَّحدِّي وعن قوله: «لا نسلِّم أن التَّواتُر يفيد العلم».

قوله: «إنَّهُ أخبر عن الغيوب على وجه يخالف العادة أم يوافقها»؟

قلنا: على وجه يخالف العادة على ما نقرّره الآن.

قوله: «أخبر عن الغيوب على سبيل الإجمال أو على سبيل التَّفصيل»؟

قلنا: على سبيل التَّفصيل، لأنَّه أخبر عن الغيوب الماضية وعن الغيوب المستقبلة، أمَّا عن الماضية فما ذكره من قصص الأَنبِيَاء عليهم السَّلام مع أممهم، نحو قِصّة موسى وهارون مع فرعون، وما / [ص: ٢٥١أ] جرى عليه بعد الولادة إلى أن يبلغ مبلغ النُّبوّة، وكيفيّة بعثته ودعوته لفرعون إلى أن أغرقه الله تعالى وقومه، ونحو قِصّة يوسف مع إخوته وما جرى عليه إلى آخر الأمر، وكقِصّة إبراهيم ونوح وغيرهم من الأَنْبيَاء، كلّ ذلك قصص مفصّلة طويلة، مع أن المعلوم من حاله ﷺ أنَّه ما كان يعرف الكتابة ولا القراءة ولا تلمذ لأحد من أهل الكتاب.ثم إنَّهُ ذكر هذه التَّفاصيل الطَّويلة، ومخالفوه من أهل الكتاب كانوا يسمعون ممَّا يذكره من كتابهم، ولم ينقل عنهم أنهم خطّؤوه في شيء من هذه القصص، ومعلوم أن إضافة هذه التَّفاصيل لمن لا شروع له في شيء من العُلُوم لا يكون إلّا من عند الله تعالى، وقد نبَّه الله تعالى على أن ذلك من معجزاته، حيث قال بعد تمام قِصّة يوسف: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ﴾ [هود:٤٩].

---

(١) ص: «وتقريرها».

وأمَّا إخباره عن الغيوب المستقبلة فكثيرة، منها في القرآن ومنها في إخباره ﷺ.

أمَّا القرآن: فقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ إلى آخر الآية [البقرة:٢٣]، فالقرآن إن لم يكن ناقضاً للعادة فالعادة تقتضي أن يأتوا بمثله لما بيَّنَّا من توفُّر دواعيهم إلى ذلك.

وقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾ إلى قوله: ﴿[وَ] يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝٤ بِنَصْرِ ٱللَّهِ يَنصُرُ مَن يَشَآءُ﴾، ثم قال: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ﴾ [الروم:١-٦]، هذا في قِصّة الروم والمجوس، لأنَّ هرقل وكسرى تقابلا فغُلب الروم، وكان هوى المسلمين أن يَغْلِبَ النَّصارى لأنَّهم من أهل الكتاب، وكان هوى المشركين أن يغلب المجوس، فأخبر الله تعالى المسلمين أن الروم ستَغْلِبُ بعد كونهم مغلوبين فأنكر ذلك المشركون، وكان الأمر فيه على ما أخبر عنه.

وقوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ۝١﴾ [النصر:١]، يعني بذلك ما وعده الله بفتح مكة، ثم أنجز الله تعالى ما وعده.

وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ إلى آخر الآية [النور:٥٥]، وكان كما أخبر.

وقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ [فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا۟]﴾ [الفتح:٢٧].

وقوله[١] (تعالى): ﴿[هُوَ] ٱلَّذِيٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى / [ص: ٢٥١ب] ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ۝٩﴾ [الصف:٩].

(١) ص، ك: «فقوله».

وقوله تعالى: ﴿ وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَٰذِهِۦ ﴾ [الفتح:٢٠].

وأمَّا الأخبار فكتب الحديث مشحونة بها، منها قوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه: «تقاتل بعدي النَّاكثين والقاسطين والمارقين»، والمراد بالنَّاكثين: النَّاقضين للعهود، وبالقاسطين: الجائرين، وبالمارقين: الخوارج. واشتقاقه من: مرقَ السهم من الرميّة مُروقاً، أي: خرج من الجانب الآخر، وبه سمّيت الخوارج مارقة لقوله عليه السلام: «يمرقون من الدِّين كما يمرق السهم من الرميّة».

ومنها قوله عليه السلام لعمار: «ستقتلك الفئة الباغية».

كلّ هذه أخبار تفصيلية عن الحوادث المستقبلة، ولا شَكَّ أنها خارقة للعادة، لأنَّ أهل النجوم وأصحاب العزائم[1] والكهنة والمعبّرين وإن كان قد يتّفق لهم الصِّدق في بعض الأوقات لكن لا يكون ذلك إلّا في الأخبار الإجماليّة، وأمَّا في الأخبار التَّفصيليّة فلا. وأيضاً فإنهم إلى أن يتّفق لهم الصِّدق في خبر واحد يتّفق لهم الكذب في عشرة، ومعلوم أنه عليه السلام لم يتفق له الكذب في شيءٍ منها وإلَّا لاشتهر، بل القوم كانوا متّفقين مع شدّة عداوتهم له عليه السلام على أنَّه صادق اللهجة. لكن يجب أن يعلم أن إخباره عليه السلام عن الغيوب المستقبلة لم يمكن أن يكون هو الدَّليل على نبوته، لأنَّه كيف يكلّف النَّاس بالاعتراف بنبوته مع أن مُخبَرات هذه الأخبار لم تكن واقعة؟ بل إنها تكون بعد وقوعها مؤكدة للأَدِلة الماضية.

قوله: «لو جاز انخراق العادات لزم القدح في البديهيّات».

قلنا: هذا الإشكال -وهو لزوم القدح في البديهيّات- لازم على الفلاسفة لأنَّ ما ذكرتم من الملازمة لا شَكَّ في صحّتها، والفلاسفة قالوا بوقوع ملزومها، وهو جواز انخراق العادات في مواضع:

---

(١) ك: «وأهل العزائم».

أوَّلها: أن المبدأ لحدوث هذه الحوادث في العالم هو التَّشكُّلات الفلكيّة عندهم، وتلك التَّشكُّلات لا نهاية لها، فيجوز أن يحدث شكل فلكيّ غريب يوجب هذه الغرائب التي هي خارقة للعادات.

وثانيها: أنهم جوّزوا حدوث الإنسان على سبيل التَّولُّد لا على سبيل التوالد، وعلّلوا ذلك بأنْ قالوا: لا شَكَّ أن البدن الإنساني إنما يكون لاجتماع / [ص: ٢٥٢أ] العناصر على كَمِّيّة مخصوصة وكيفيّة مخصوصة، واجتماعها على ذلك الوجه خارج الرحم ممكن، لأنَّ حصول تلك الأجزاء العنصرية على القدر الواجب من الكَمِّيّة لا أزْيد ولا أنقص ممكن، ثم تصغر أجزاء كلّ واحد منها على الوجه المعتبر في البدن الإنساني واختلاط تلك الأجزاء المنصغرة، وبقاء ذلك الاختلاط مقداراً من الزَّمان يتمّ فيه تفاعلها ممكن، ومتى حصل ذلك التفاعل كان البدن الإنساني ممكناً، ومتى تم تكوُّنه كان فيضان النفس عليه واجباً، فإذن تكوُّن الإنسان على سبيل التَّولُّد أمر ممكن.

وثالثها: أن البدن الإنساني إذا كان إنما يتولّد عن العناصر الأربعة بِشَرْطِ أن يكون لكلٍّ واحد منها إلى الآخر نِسْبة مخصوصة في المقدار، فلو وقعت أجزاء صغيرة جدّاً من العناصر الأربعة بحيث تكون نِسْبة بعضها إلى البعض كنِسْبة أجزاء العناصر التي في بدن الإنسان بعضها إلى بعض، يلزمنا القول بتولّد إنسان بالمقدار الذي تقتضيه تلك الأجزاء، لكن وقوع تلك الأجزاء على الوجه المذكور ممكن، فإذن يجوز أن يتولّد إنسان أصغر من البَقة بحيث يكون أفضل من كلّ من مضى من العلماء في جميع العُلُوم الدقيقة، فهذا التَّجْوِيز قائم مع أنَّا نعلم بالضَّرورة بأنها لا توجد.

ورابعها: أن الموادّ العنصريّة مطيعة للتحريكات الفلكيّة، فنحن إذا غمضنا العين فمن الجائز أنْ يُقالَ: إنَّهُ حدث شكل فلكيّ اقتضى انقلاب ماء جيحون دماً عبيطاً، ثم إن ذلك الشكل في الحال اقتضى أن صار ماء جيحون مرّة أخرى ماءً كما كان، فهذا التَّجْوِيز قائم لا يمكن منعه ببرهان قاطع، مع أنَّا نعلم بالضَّرورة أنَّه ما كان الأمر كذلك.

فثبت بهذه الوجوه أن تجويز انخراق العادات يقول به جميع العقلاء، فَكَيْفَ يُمْكِنُ القطع بعدم وقوعه؟

قوله: «لِمَ قلتم بأنَّ كلّ من ادَّعَى النُّبوّة وظهرت المعجزة عليه كان نبياً»؟

قلنا: لما مضى.

قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون لأجل قُوّة نفسانيّة، أو لِمِزَاج خاصّ، أو لخاصيّة[1] بعض الأجسام الحَيَوانيّة والنباتيّة، أو للاستعانة بالأرواح الفلكيّة، أو بالجنّ والشياطين»؟

قلنا: المُعْتَزِلة عوَّلوا في الجواب عن هذه الاحتمالات الأربعة على حرف واحد، وهو أن المدَّعِي لو كان كاذباً لوجب على الله تعالى أن يمنع من ظهور المعجز على يده منعاً للعباد من الوقوع في الضلال.

قال الإمام: هذا الجواب ضعيف، لأنَّا / [ص: ٢٥٢ب] لا نسلِّم صدق ما ذكرتم من الشَّرطيّة، وإنَّما تصدق إن لو وجب على الله كشف الحال في هذه المعجزات، وإنَّما يجب عليه كشف الحال فيها إن لو لم يحتمل ظهور المعجزة وجهاً آخر سوى دلالتها على تصديق الله تعالى ذلك المدَّعِي، وإنَّهُ ممنوع، فإنَّ ظهور المعجزة وإن احتمل تصديق الله تعالى ذلك المدَّعِي لكن يحتمل وجوهاً أُخر غيره، فلو قطع المكلف بأحد الاحتمالات دون الباقي كان التقصير من قبل العبد لا من قبل الله تعالى. وفي مثل ذلك لا يجب على الله كشف الحال، ألا ترى أنَّه لم يقبح منه إنزال المتشابهات لما أنها محتملة غير قاطعة؟ فكذا هاهنا.

وأيضاً فإنَّه سبحانه وتعالى يعين الكفرة على المسلمين ويمكّنهم من قتل أوليائه، والمسلمون يجتهدون في الدعاء وسؤال المعونة ولا يعطيهم مناهم، والكفار يقولون في دعواتهم: اللَّهُمَّ انصر أحب الفئتين إليك، وإن لم ترض ما نحن فيه من

---

(١) ك: «لخاصة».

تكذيب مدَّعِي النُّبوّة والمخالفة له ولأصحابه فاسلب عنا ما أعطيتنا من القوى والتمكّن، والربّ قد لا يفعل شيئاً من ذلك، فيجب أن يكون هذا موهماً لتصديق الكفرة، ولمَّا لم يكن ذلك، فكذا ما قالوه.

ثم قال: والجواب الحقّ مبْنيّ على مقدّمة واحدة، وهي أن تجويز الشَّيء لا ينافي القطع بعدمه، فإنَّا نجوز أن يخلق الله تعالى إنساناً شيخاً في الحال من غير الوالدين وأن يقلب الأنهار دماً والجبال ذهباً، ثم إنَّا مع هذا التَّجْوِيز نقطع بأنَّه لم يوجد، ولِأنَّ من واجه غيره بالشتم فعبّس المشتوم وجهه ونظر إلى الشَّاتم شزراً عُلم بالضَّرورة غضبه، وكذلك القول في حمرة الخجل وصُفرة الوجل، مع أن حصول هذه الأمور -أعني عبوس الوجه والنَّظر إلى الشَّاتم شزراً وحمرة الخجل وصفرة الوجل- ممكن ابتداءً بدون الغضب والخجالة والوجل، والفلاسفة أيضاً يقولون بهذه المقدّمة على ما قرّرناها قبل.

وإذا ثبت هذا فنقول: إنَّا قدْ بيَّنَّا أن المُؤَثِّر في جميع الممكنات هو قدرة الله تعالى، فيكون جميع الممكنات واقعاً بقدرته، وإذا كان كذلك كان المحدث لهذه المعجزات هو الله تعالى جزماً، وما ذكرتموه من الاحتمالات لا ينافي هذا العلم الضَّروريّ لِمَا مرَّ من المثال.

قوله: «لو خلق الله تعالى هذه المعجزات لأجل التَّصديق لكان أفعال الله تعالى معلّلة بالأغراض، وإنَّهُ محالٌ» / [ص: ٢٥٣أ].

قلنا: إن أردتم به أنَّه يلزم أن يكون إيجاد الله تعالى المعجزات لأجل دلالته على التَّصديق فالشَّرطيّة مسلّمة، ولِمَ قلتم بأنَّ كون أفعال الله معلّلة بالأغراض على هذا التفسير محال؟ وإن أردتم به شيئاً آخر فاذكروه لنتكلّم عليه.

قوله: «سلَّمناه، لكن لِمَ قلتم بأنَّ ذلك المقصود والغرض ليس إلّا التَّصديق؟ وعليكم الدَّلالة على الحصر. ومع هذا فإنَّ هاهنا طرقاً أُخَر يمكن أن يكون خلقه لها لأجل أحد تلك الطرق».

قلنا: العلم الضَّروريّ حاصل بأنَّه تعالى لم يخلق هذه المعجزات إلّا لأجل التصديق، لأنَّ كلّ نبيّ ظهر مُعجِزُه[1] فكل من حاول القدح في نبوته ادَّعَى أن تلك المعجزات ليست من الله تعالى، بل هي من السحر والطِّلّسمات والاستعانة بالجنّ والشياطين، وكلّ من سلّم أنها من فعل الله تعالى سلّم دلالتها على التَّصديق، ولم يتَّفق لقوم[2] نبيّ من الأَنْبِيَاء أن يسلم أن المعجز الذي ظهر عليه من فعل الله تعالى ثم نازع بعد ذلك في دلالته على الصِّدق، ولولا أن العلم الضَّروريّ حاصل بأنَّ الله تعالى لا يفعل الفعل الخارق للعادة إلّا لأجل تصديق المدَّعِي وإلَّا لما استمرّت[3] هذه العادة.

وما ذكرتموه من الجواز العَقْلِيّ في أن يكون إيجاده تعالى المعجز لا يكون لأجل التَّصديق لا يقدح في هذا العلم الضَّروريّ، كما ضربناه من الأمثلة، وهي أن حُمرة الخجل وصفرة الوجل يفيدان العلم الضَّروريّ بحصول الخجالة والوجل، مع جواز حصولهما بدون الخجالة والوجل. أمَّا على مذهب من أسند الحوادث الحادثة في عالمنا إلى الفاعل المختار فظاهر، وأمَّا على مذهب من أسندها إلى عِلة موجبة فلاحتمال حدوث شكل غريب سماويّ اقتضى تلك الحمرة والصفرة في ذلك الشَّخص من حصول معنى الخجالة والوجل فيه.

قوله: «لِمَ قلتم بأنَّ كلّ من صدّقه [اللهُ] تعالى فهو صادق»؟

قلنا: لأنَّا لّما رأينا النَّبيّ ﷺ يقول: يا إلهي، إن كنتُ صادقاً في دعواي الرسالة فسوِّد وجه القمر، مثلاً، فكما قال النَّبيّ ﷺ اسودَّ وجه القمر، فإنَّا صرنا مضطرين إلى العلم بأنَّ الله تعالى صدقه في تلك الدعوى. وسائر الاحتمالات لا تقدح في هذا العلم لِمَا مرَّ من الأمثلة غير مرة.

---

(١) ش: «أظهر معجزةً».

(٢) ك: «كقوم».

(٣) ك: «استمر».

وقوله في الكتاب بعد هذا الكلام: «وكذلك فإنَّ من أقرَّ من القرون الماضية بأنَّ هذه المعجزات من فعل الله تعالى أقرَّ بصدق المدَّعِي ولم يبق له شكّ فيه، وتجويز سائر الأقسام / [ص: ٢٥٣ب] بحسب العقل لا يقدح في هذا العلم الضَّروريّ كما ضربناه من المثال» إشارة إلى ما ذكرناه جواباً عن المنع الثَّاني على المقام الثَّاني.

وأمَّا شبهة الدّهريّة وهي القدح في الفاعل المختار فقد بيَّنَّا أن الباري تعالى فاعل بالاختيار، فبطل ما ذكرتموه.

وأمَّا شبهة نفاة التكليف وهي قولهم: «لو صحّت النُّبوّة لصحّ التكليف، لكن القول بالتكليف باطل، فلا تصحّ النُّبوّة».

قلنا: لا نزاع في الشَّرطيّة، ولكن لِمَ قلتم بأنَّه لا يصحّ التكليف؟ وجميع الوجوه التي ذكرتموها[1] في عدم صحّة التكليف إنما تصحّ إذا قلنا: يقبح من الله تعالى أن يكلّف عباده بما لا يكونون متمكّنين منه أو بما لا فائدة فيه، وكلّ ذلك إنما يتوجّه على مذهب المُعْتَزِلة، وأمَّا على مذهبنا فشيء منه غير وارد، وقد عرفْتَه.

وأمَّا شبهة البراهمة فالوجه الأوَّل منها[2] مبْنيّ على الحسن والقبح، وقد بيَّنَّا أنَّه باطل.

ولَئِن سلَّمنا، لكن من الجائز أن يكون الغرض من الأشياء التي جاء بها الرَّسول عليه السلام تعليم حُسْنِ ما لا يكون العقل مستقلًّا بمَعْرِفة حسنه، وكذلك القول في جانب القبح.

وأمَّا الوجه الثَّاني فنختار أن دَلالة المعجزة[3] على النُّبوّة نظريّة، ولا يلزم من صحّة حدوث المعجز عقلاً للدَلالة على النُّبوّة أن لا يكون له دَلالة عليها لما بيَّنَّا أن دلالته عليها دَلالة عاديّة.

---

(١) ك: «ذكرتموه».

(٢) ص، ك: «منهما».

(٣) ش: «المعجز».

قال الإمام الرازي:

ولنذكر فوائد البعثة على التفصيل فنقول:

قد عرفت أن الأمور قسمان: منها ما يستقل العقل بإدراكه، ومنها ما لا يستقل.

والأول: كعلمنا بافتقار العالم إلى الصانع الحكيم، وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تأكيد العقل بدليل النقل، وقطع عذر المكلف من كل الوجوه، على ما قال تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ ﴿١٣٤﴾﴾، فبين تعالى أن بعثة الرسل لقطع الحجة، والعلماء ذكروا وجوهاً ثلاثة في تلك الحجة:

الأول: أن يقولوا: إنَّ الله تعالى إن كان خلقنا لنعبده فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدها منا، أنها ما هي، وكم هي، وكيف هي، فإنه وإن وجب أصل الطاعة في العقل، ولكن كيفيتها غير معلومة لنا، فبعث الله تعالى الرسل لقطع هذا العذر، فإنهم إذا بينوا الشرائع المفصلة زالت أعذارهم.

وثانيها: أن يقولوا: إنك رَكّبْتَنا تركيب سهو وغفلة، وسلَّطت علينا الهوى والشهوات، فهلا أمددتنا يا إلهنا بمن إذا سهونا نبّهنا وإذا مال بنا الهوى منعنا؟ ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا وأهوائنا كان ذلك إغراءً لنا على تلك القبائح.

وثالثها: أن يقولوا: هب أنّا بعقولنا علمنا حسن الإيمان وقبح الكفر، ولكن لا نعلم بعقولنا أن من فعل القبيح عُذِّب خالداً مخلَّداً في النار، لا سيما وأنا نعلم أن لنا في فعل القبيح لذَّة، وليس لك فيه مضرة. ولم نعلم أن من آمن وعمل صالحاً استحقَّ الثواب الخالد، لا سيما وكنا قد علمنا أنه لا منفعة لك في شيء، فلا جَرَمَ لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعياً ولا وازعاً.

أما بعد البعثة اندفعت هذه الأعذار، فكانت البعثة قطعاً لعذر المعاندين من هذه الوجوه.

وأما فائدة بعثتهم فيما لا يستقل العقل بدركه فقد ذكروا أموراً:

أحدها: أن العقل لا يدل إلا على الصفات التي يحتاج الفعل إليها، أما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الخبرية فلا طريق إليها إلا السمع.

وثانيها: أن المكلف يبقى خائفاً فيقول: لو اشتغلت بالطاعات لكنت متصرفاً في مُلك الله تعالى بغير إذنه، ولو لم أشتغل بها فربما أُعذَّبُ على ترك الطاعة، فيبقى في الخوف على التقديرين، وعند البعثة يزول هذا الخوف.

وثالثها: أنه ليس كلُّ ما كان قبيحاً عندنا كان قبيحاً في نفسه فإن النظر إلى وجه الحرة العجوزة الشوهاء قبيح، وإلى وجه الأمة الحسناء حسنٌ.

ورابعها: أن الأشياء المخلوقة في الأرض منها غذاء، ومنها دواء، ومنها سُمٌّ، والتجربة لا تفي بمعرفتها إلا بعد الأدوار العظيمة، ومع ذلك ففيها خطر على الأكثر. وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها، من غير ضرر وخطر.

وخامسها: أن المنجمين عرفوا طبائع درجات الفلك، ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة، لأن التجربة يعتبر فيها التكرار، والأعمار البشرية كيف تفي بأدوار الكواكب الثابتة؟ ثم هب أنهم وقفوا على الكل بالرصد، فكيف وقفوا على أحوال عطارد؟ مع أن الآلات الرصدية لا تفي بأحواله لصغره وخفائه وقلَّة نوره وقلَّة بُعده عن الشمس حالتي التشريق والتغريب.

وسادسها: أن الإنسان مدني بالطبع، والاجتماع مظنة التنازع المفضي إلى التقاتل، فلا بد من شريعة يفرضها شارع، لتكون مرغِّبة في الطاعات وزاجرة عن السيئات.

وسابعها: لو فُوِّض كيفية العبادة إلى الخلق فربما أتى كل طائفة بوضع خاص، ثم أخذوا يتعصبون لها، فيفضي ذلك إلى الفتن، أما وضع الشريعة فمَّما ينافي ذلك.

وثامنها: أن الذي يفعله الإنسان بمقتضى عقله يكون كالفعل المعتاد، والعادة لا تكون عبادة، وأما الذي يأمر به من كان معظماً في قلبه ولا يكون هو واقفاً على سببه كان إتيانه به لمحض العبادة، ولذلك ورد الأمر بالأفعال الغريبة في الحج.

وتاسعها: أن العقول متفاوتة، والكامل نادر، والأسرار الإلهية عزيزة جداً، فلا بد من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب عليهم أيضاً، إيصالاً لكل مستعدٍّ إلى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه.

وعاشرها: أن كل جنس تحته أنواع، فإنه يوجد فيما بين تلك الأنواع نوع واحد هو أكملها، وكذا الأنواع بالنسبة إلى الأصناف، والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص، والأشخاص بالنسبة إلى الأعضاء، فأشرف الأعضاء ورئيسها القلب، وخليفته الدماغ، ومنه تنبعث القوى على جميع جوانب البدن، فكذا الإنسان لا بد فيه من رئيس، والرئيس إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان، أو على الباطن وهو العالم، أو عليهما معاً وهو النبي ﷺ أو من يقوم مقامه، فالنبي يكون كالقلب في العالم، وخليفته كالدماغ. وكما أن القوى المدركة إنما تَفيض من الدماغ على الأعضاء، فكذا قوة البيان، والعلم إنما يفيض منه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم.

وحادي عشرها: الهداية إلى الصناعات النافعة، قال الله تعالى في داود ﷺ: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾، وقال لنوح ﷺ: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ ولا شك أن الحاجة إلى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يجري مجراها أشد من الحاجة إلى الدرع، وتوقيفها على استخراجها بالتجربة ضرر عظيم للخلق، فوجب بعثة الأنبياء لتعلمها.

وثاني عشرها: أنه لا بد في المعيشة من علم الأخلاق والسياسة، فلا بد من البعثة لتعليمهما، ولهذا قال تعالى لنبيه: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ وقال تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ وقال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾ فقد ظهرت فوائد البعثة من هذه الوجوه.

وأما شبهة اليهود فالجواب عن أولها: أن الله تعالى بيَّن أن شريعة موسى ﷺ مؤقتة بياناً إجمالياً ولم يبين كمِّيَّة الوقت.

قوله: لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر، كما عرف أصل الدين بالتواتر.

قلنا: لم لا يجوز أن يكون توافر الدواعي على نقل الأصل أتم من توفرها على نقل الكيفية؟ فلا جرم كان أحد التواترين أقوى من الآخر.

والجواب عن آخرهما: أن بلوغ رواة هذا الخبر إلى حد التواتر في جميع الأعصار غير معلوم لنا، وإذا كان كذلك لا جرم لم يحصل العلم بهذا الخبر. وبالله التوفيق.

(مسألة: في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام)

القائلون بالعصمة منهم من زعم أن المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي، ومنهم من زعم أنه يكون متمكناً منه. والأوَّلون منهم من زعم أن المعصوم هو المختص في بدنه أو في نفسه بخاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي، ومنهم من ساعد على كونه مساوياً لغيره في الخواص البدنية، لكن فسر العصمة بالقدرة على الطاعة وبعدم القدرة على المعصية وهو قول أبي الحسن الأشعري. والذين لا يسلبون الاختيار فسروها بأنه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد، وعلم أنه لا يُقْدِم مع ذلك الأمر على المعصية بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الأمر إلى حد الإلجاء، وهؤلاء احتجوا على فساد قول الأوَّلين من العقل بأن الأمر لو كان كما قالوه لما استحقَّ المعصوم على عصمته مدحاً، ولبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب.

ومن النقل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾﴾ وقوله: ﴿۞ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ﴾.

ثم إن هؤلاء زعموا أن أسباب العصمة أمور أربعة:

أحدها: أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور والفسوق، والفرق بين الفعل والملكة معلوم.

وثانيها: أن يحصل له العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات.

وثالثها: تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى.

ورابعها: أنه متى صدر عنه أمر من الأمور من باب ترك الأولى أو النسيان لم يترك مهملاً، بل يُعَاتَب وينَبَّه عليه ويُضيّق الأمر فيه عليه.

فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان الشخص معصوماً من المعاصي لا محالة، لأن ملكة العفة إذا حصلت في جوهر النفس ثم انضم إليها العلم التام بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة صار ذلك العلم مُعيناً له على مقتضى الملكة النفسانية، ثم الوحي يصير متمماً لذلك، ثم خوف المؤاخذة على القدر القليل يكون مؤكداً لذلك الاحتراز، فيحصل من اجتماع هذه الأمور تأكيد حقيقة العصمة.

ثم اتفقت الأمة على كون الأنبياء معصومين عن الكفر إلا الفضليَّة من الخوارج، فإنهم اعتقدوا أن كل ما يطلق عليه اسم العصيان فهو كفر، ثم إنهم جوزوا على الرُسل المعاصي فلا جرم جوزوا الكفر عليهم.

ويدل على فساده أنه لو جاز الكفر عليهم لكان الاقتداء بهم واجباً فيه، لقوله ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ وفساد ذلك يدل على فساد قولهم.

ومن الناس من لم يجوِّز الكفر، لكنه جوز إظهار الكفر على سبيل التقية، واحتجوا عليه بأن إظهار الإسلام إذا كان مفضياً إلى القتل، كان إظهاره إلقاء النفس في التهلكة، وهو غير جائز.

وهذا أيضاً باطل، لأنه يفضي إلى خفاء الدين بالكلية. ولأنه لو جاز ذلك لكان أولى الأوقات به مبدأ ظهور الدعوة، لأن الخلق في ذلك الوقت يكونون بالكلية منكرين له. وكان يلزم أن لا يجوز لأحد من الأنبياء إظهار الدعوة، لأن الخوف الشديد كان حاصلاً لإبراهيم عليه السلام في زمان نمرود، ولموسى عليه السلام في زمان فرعون، مع أنهما لم يمتنعوا من إظهار الحق.

ومن الناس من لم يجوِّز الكفر ولا إظهاره، لكن جوَّز الكبائر عليهم، والأكثرون لم يقولوا به لوجوه:

الأول: لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا أقلّ درجة من عصاة الأمة، وذلك غير جائز. بيان الملازمة: أن درجات الأنبياء في غاية الشرف، وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ﴾ والمحصن يرجم وغيره يجد، و حد العبد نصف حد الحر. وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي ﷺ أقل حالاً من الأمة فبالإجماع.

الثاني: أن بتقدير إقدامه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾، لكنه مقبول الشهادة وإلا لكان أدنى حالاً من عدول الأمة.

الثالث: أن بتقدير إقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها، فلم يكن إيذاؤه محرماً، لكنه محرم لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ﴾.

الرابع: لو أتى بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء به فيها، لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُونِي﴾، فيفضي إلى الجمع بين الحرمة و الوجوب، وهو محال.

وأما الذين لم يجوزوا الكبائر منهم فقد اختلفوا في الصغائر، واتفق الأكثرون منهم على أنه لا يجوز منهم الإقدام على المعصية قصداً سواء كانت صغيرة أو كبيرة، بل يجوز صدورها منهم على أحد وجوه ثلاثة: أحدها: السهو والنسيان. الثاني: ترك الأولى. والثالث: اشتباه المنهي بالمباح.

واختلفوا في الوقت الذي تعتبر فيه العصمة، أما الفضلية من الخوارج فقد جوزوا بعثة من يعلم الله تعالى منه أنه يكفر. ومنهم من لم يجوِّز ذلك، لكنه جوَّز بعثة من كان كافراً قبل الرسالة، وهو قول ابن فورك لكنه زعم أن هذا الجائز لم يقع. ومن

الحشوية من زعم أن الرسول ﷺ كان كافراً قبل البعثة، لقوله ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ ولقوله: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾، واتفق المحصلون على فساد ذلك.

ومن الناس من طرد هذا الحكم في الأئمة وقال: كما لا يجوز كون الرسول كافراً قبل البعثة لا يجوز أن يكون الإمام أيضاً كافراً قبل الإمامة. ولذلك يقدحون في إمامة الشيخين رضوان الله تعالى عليهما.

وأما أنه هل يجوز فعل الكبيرة على الأنبياء قبل البعثة؟ فالأكثرون من أهل السنّة جوزوا ذلك مستدلين بأفعال إخوة يوسف ﷺ. ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوتهم. ثم الذين جوزوا ذلك قالوا: منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة، لكنهم إنما جوزوا ذلك على سبيل النُدرة بحيث يتوبون عنه ويشتهر حالهم فيما بين الخلق بالصلاح، فأما لو أصرُّوا على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جائز، لأن المقصود من بعثتهم يفوت على ذلك التقدير.

وأما أنه هل يجب كونهم معصومين عن الصغائر قبل البعثة وبعدها؟ فالروافض أوجبوا ذلك، ومن عداهم جوزوا ذلك، ولكن اختلفوا في كيفيتها، أما النظام والأصم وجعفر بن مبشر فإنما جوزوا ذلك علي طريق السهو والنسيان. فيقال لهم: إما أن تقولوا أنه يبقى حال السهو مكلَّفاً، وهو غير جائز لأنه تكليف ما لا يطاق، أو لا يبقى مكلفاً، وحينئذ لا يكون ذلك معصية. أو يقولوا: إنما عوتبوا على ترك التحفظ من النسيان، وهو قول أهل السنة والجماعة.

ومن الناس من حمل تلك الزلات على ترك الأولى.

لا يقال: لو كان ترك الأولى سبباً لاستحقاق العقاب لعوتبوا أبداً، إذ لا عبادة إلا وفوقها عبادة، ولاستحقوا العقاب على المباحات.

لأنا نقول: استحقاق العقاب على ترك الأفضل إنما يتوجه إذا لزم منه فوات مصلحة أو حصول مفسدة لا يمكن احتمالها.

وفي الاعتذار عن قصة آدم ﷺ منهم من زعم أن قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ۝١٢١﴾ أي عصى أولاد آدم، كما في قوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾. ومنهم من سلّم أن المراد به آدم، ثم زعم ابن فورك أن ذلك كان قبل الرسالة. ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة، ثم زعم الأصم أنه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى ﴿فَنَسِيَ﴾ والاعتراض عليه أن إبليس ذكر لآدم وقت الوسوسة أمرَ النهي، فقال: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنۡ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ﴾، ومع هذا التذكير يمتنع حصول النسيان. وأيضاً أنه تعالى عاتبه على ذلك في قوله ﴿أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾ وآدم وحواء اعترفا بالزلة فقالا: ﴿رَبَّنَا ظَلَمۡنَآ أَنفُسَنَا﴾ والله تعالى قَبِل توبتهما، فقال: ﴿فَتَابَ عَلَيۡهِ﴾ وكل ذلك ينافي النسيان.

ومنهم من سلم أن آدم كان متذكراً للنهي، لكنه أقدم على التناول بالتأويل، وهو من وجوه:

أحدها: زعم النظام أن آدم فهم من قوله ﴿وَلَا تَقۡرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾، الشخص، وكان المراد النوع، وكلمة «هذا» كما تكون إشارة إلى الشخص قد تكون إشارة إلى النوع، كقوله ﷺ: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلاّ به».

وزعم آخرون أن النهي وإن كان ظاهراً في التحريم ولكنه ليس نصا فيه، فصرفه عن الظاهر لدليل عنده.

(مسألة: الكرامات جائزة خلافاً للمعتزلة والأستاذ أبي إسحاق منا)

لنا التمسك بقصة مريم وآصف، ثم تتميز الكرامة عن المعجزة بتحدي النبوة.

(مسألة: الأنبياء أفضل من الملائكة عندنا، خلافاً للمعتزلة والقاضي منا والفلاسفة)

لنا قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا ﴾، وسواء أجريناه على العموم أو حملناه على عالَمي ذلك الزمان كما في قوله تعالى: ﴿ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦﴾ ﴾ فالمقصود حاصل. ولأن البشر يعرفون الله تعالى بآياته ويحبونه تعالى مع كثرة الصوارف عنه من الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة، وليس للملائكة شيء من ذلك، فتكون طاعة البشر أشقَّ فيكون أفضل، لقوله ﷺ: (أفضل العبادات أحمزها) أي أشقُّها.

أما الفلاسفة فقد احتجوا على أن المَلك أفضل بوجوه:

أحدها: أن الروحانيات بسيطة، والجسمانيات مركبة، والبسيط أشرف من المركب.

وثانيها: الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب الذي هو منشأ الأخلاق الذميمة. والجسمانيات غير خالية عنها.

وثالثها: الروحانيات صور مجردة، وكمالاتها حاضرة بالفعل. والنفوس البشرية مادية إما بجواهرها عند من يجعل النفس مزاجاً، أو في أفعالها عند من يجعلها مجردة، وعلى التقديرين فهي بالقوة، وما بالفعل التام أشرف مما بالقوة.

ورابعها: أن الروحانيات صور مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال، فتكون وجودات محضة، وخيرات محضة. والجسمانيات مركبة من مادة وصورة، والمادة منبع الشر والعدم، والخير أفضل من الشر.

وخامسها: الروحانيات نورانية علوية لطيفة. والجسمانيات ظلمانية وسفلية كثيفة.

وسادسها: الروحانيات فضلت الجسمانيات بقوتَي العلم والعمل، أما العلم فلإحاطتها بالأمور الغائبة عنا وإطلاعهم على مستقبل الأحوال الجارية علينا. ولأن علومهم كلية وعلوم الجسمانيات جزئية، وعلومهم فعلية وعلوم الجسمانيات

انفعالية، وعلومهم فطرية آمِنة عن الغلط وعلوم الجسمانيات كسبية متعرضة للغلط. وأما العمل فلكونهم عاكفين على العبادة ويسبحون الليل والنهار لا يفترون، والجسمانيات ليست كذلك.

وسابعها: الروحانيات لها قوة قوية على تصريف الأجسام كالسحاب والزلازل القوية من غير أن يعرض لها فتور ولا كلال، بخلاف الجسمانيات.

وثامنها: الروحانيات اختياراتها متوجهة إلى الخيرات ونظام العالم، والجسمانيات اختياراتها غير جازمة، بل مترددة بين جهتي السفالة والعلو.

وتاسعها: الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية النورانية،والجسمانيات مختصة بهذه الهياكل الفاسدة، ونسبة الأرواح نسبة الهياكل، فلما كانت الهياكل السماوية أشرف كانت الأرواح السماوية أشرف.

وعاشرها: الأرواح الفلكية متصرفة في هذا العالم، فإنها هي المدبرات أمراً، وهي المبدأ والمعاد، وهما أشرف من ذي المبدأ وذي المعاد، فالروحانيات أشرف.

أما المسلمون فقد احتجوا على التفضيل بقوله تعالى: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾﴾، وقوله: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ وقوله: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾﴾.

والجواب عن شبهة الفلاسفة مبني على إبطال أصولهم، وقد تقدم ذلك،وعن التمسك بالآيات مذكور في الكتب البسيطة. وبالله التوفيق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولنذكر[1] فوائد البعثة على التفصيل..» إلى آخره.

---

(١) ك: «فلنذكر».

أقول: هذا في الحَقِيقة إشارة إلى الجواب عن شبه منكري التكاليف والبراهمة، والوجوه المذكورة في كلّ واحد من قسميه، أعني ما يستقلّ العقل بإدراكه وما لا يستقلّ العقل بذلك، فظاهرة[1] غنيّة عن الشرح.

والتشريق: ظهور الكوكب بالغدوات من ناحية المشرق قبل طلوع الشَّمس. والتغريب: ظهورها بالعشيات في ناحية المغرب بعد غروب الشَّمس.

وأمَّا شبهة اليهود فالجواب عن الوجه الأوَّل أن نقول: لِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: إن موسى عليه السلام بيّن أن شريعته مؤقتة بياناً إجمالياً ولم يُبَيّن كَمِّيّة الوقت؟

قوله: «لو كان كذلك لعرف ذلك بالتَّواتُر، كما عرف أصل ذلك الدِّين بالتَّواتُر».

قلنا: لا نسلِّم أنَّه لو بيّن بياناً إجمالياً أن شريعته مؤقتة وجب أن يعرف بالتَّواتُر.

وأمَّا القياس على أصل الدِّين فغير مستقيم:

أمَّا أولاً: فلأنَّه / [ص: ٢٥٤أ] لا يفيد اليقين.

وأمَّا ثانياً: فلجواز أن يكون توفُّر الدواعي إلى نقل أصل الدِّين أتمّ من توفُّر الدواعي على نقل الكيفيّة، فلا يلزم من كون أحدهما منقولاً بالتَّواتُر أن يكون الآخر أيضاً كذلك.

وإذا كان كذلك جاز أن يكون الخبر المتواتر الذي حصل به العلم بأصل الدِّين يكون أقوى من الذي يحصل به العلم بكيفيّته.

---

(١) ش: «ظاهر».

وأمَّا الجواب عن الوجه الثَّاني فلا نسلِّم أن رواة الخبر القائل بأنَّ كلّ واحد من موسى وعيسى عليهما السَّلام بيّن أن شريعته باقية إلى يوم القيامة بلغوا حدّ التَّواتُر في جميع الأعصار، وما الدَّليل عليه؟ وإذا كان بلوغهم إلى حدّ التَّواتُر غير معلوم لا يحصل العلم بهذا الخبر.

ومسألة عصمة الأَنْبِيَاء وجواز الكرامات وأن الأَنْبِيَاء أفضل من الملائكة فظاهرة غنيّة عن الشرح.

قال الإمام الرازي:

القسم الثاني في المعاد

(مسألة: اختلف أهل العالم فيه)

فأطبق المسلمون على المعاد البدني، والفلاسفة على المعاد النفساني، وجمعٌ من المسلمين والنصارى عليهما، وجمع من الدهرية على نفيهما، وتوقف جالينوس في الكل.

أما القائلون بالمعاد البدني فمنهم من زعم أن الله تعالى يعدم البدن ثم يعيده، ومنهم من زعم أنه يفرق الأجزاء ثم يجمعها، والكلام فيه يتفرع على مسائل.

(مسألة: الذي يشير إليه كل إنسان بقوله «أنا» إما أن يكون جسماً أو جسمانياً، أو لا جسماً ولا جسمانياً، أو مركباً من هذه الأقسام تركيباً ثنائياً أو ثلاثياً)

وأما المتكلمون فقد زعموا أنه جسم، ثم الجمهور منهم يقولون: إنه هذه البِنية المحسوسة، وهذا ضعيف.

أما قوله: (هذه البِنية) فلأنها دائماً في التغير ومنتقلة من الصغر إلى الكبر، ومن الذبول إلى السمن، مع أن كل أحد يعلم أن هويته باقية في الأحوال كلها.

أما قوله: (المحسوسة) فضعيف أيضاً، لأن المحسوس هو اللون والشكل القائمان بسطحه الظاهر، والإنسان ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل واللون وإلا لكانت الأجزاء الداخلة بأسرها خارجة عن هويته. فثبت أن ما هو حقيقة الإنسان غير محسوسة بالاتفاق.

ومنهم من زعم أنها أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى منتهاه.ثم اختلفوا فيه: فزعم ابن الراوندي أنه جزء لا يتجزأ في القلب، وزعم النظام أنه أجزاء لطيفة سارية في الأعضاء.

والأطباء زعموا أنه الروح اللطيفة الموجودة في الجانب الأيسر من القلب، ومنهم من جعله الروح الدماغية، ومنهم من جعله الأخلاط الأربعة، أو الدم خاصة.

وأما الذين قالوا إنه جسماني، منهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الأخلاط، ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتأليفات أجزائه، ومنهم من جعله عبارة عن الحياة.

وأما الذين قالوا: إنه غير جسم ولا جسماني فهم الفلاسفة، ومن المعتزلة مَعمر، ومنا الإمام الغزالي رحمه الله، والحجة القوية لمثبتيها من وجهين:

الأول: أن العلم بالله تعالى غير منقسم، إذ لو انقسم لكان إما أن يكون كل واحد من أجزائه علماً أو لا يكون، فإن كان علماً فإما أن يكون علماً بذلك المعلوم فيكون الجزء مساوياً للكل، هذا خلف. وإن لم يكن علماً بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الأجزاء إن لم يحصل هيئة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى، هذا خلف. وإن حصلت هيئة زائدة فإن انقسمت عاد التقسيم، وإلا حصل المقصود. وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون محله منقسماً، لأن الحالّ في المنقسم منقسم، وكل متحيز منقسم -بناءً على نفي الجوهر الفرد-، فمحل العلم بالله تعالى غير متحيز ولا حالّ في المتحيز.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «القسم الثَّاني في المعاد..» إلى آخره.

أقول: اختلف أهل العالم[1] في المعاد، فقال قوم: إن المعاد ليس إلّا لهذا البدن، وهو قول نفاة النَّفس النَّاطقة، وهم أكثر المِلّيِّين.

---

(١) ك: «العلم».

وقال قوم: إن المعاد ليس إلا للنفس الناطقة، وهم الفلاسفة وجمعٌ من المسلمين والنصارى.

وقال قوم: إن المعاد يكون للنفس والبدن جميعاً، وهم طائفة كبيرة من المسلمين مع أكثر النَّصارى.

وقال قوم بنفي المعاد عن النَّفس والبدن جميعاً، وهم جمع من الدّهريّة، قال الإمام رحمه الله في «نهاية العقول» في هذا القسم: «لا أعرف عاقلاً ذهب إليه».

وأمَّا جالينوس فقد توقّف في الكُلّ.

أمَّا الذين قالوا: إن المعاد لا يكون إلّا للبدن اختلفوا على قولين:

فمنهم[1] من قال: إنَّهُ تعالى يُعدم البدن، ثم يعيده ويردّ إليه الحَياة.

ومنهم من قال: إنَّهُ يفرق الأجزاء، ثم يجمعها ويردّ الحَياة إليها.

واعلم أن الكلام في كلّ واحد من المعاد النَّفساني والبدني[2] يتفرّع على مسائل:

أمَّا التي يتفرع عليها المعاد النَّفساني: فهي إثبات النَّفس النَّاطقة، وبعض أحوالها ممَّا سنذكره بعدُ.

أمَّا إثبات النَّفس النَّاطقة، فاعلم أن الذي يشير إليه كلّ إنسان بقوله: «أنَّا» إمَّا أن يكون جسماً أو جسمانياً -أي حالًّا في الجسم- أو لا جسماً ولا جسمانياً، أو يكون متركّباً عن هذه الأقسام الثَّلاثة تركيباً ثنائيّاً أو ثلاثيّاً -أي يكون مركَّباً من أمرين من هذه الثَّلاثة، أو مركَّباً من هذه الأمور الثَّلاثة-.

أمَّا الذي قال به المتكلّمون: إنَّهُ جسم، ثم الجمهور منهم يقولون: إنه هذه البنية / [ص: ٢٥٤ب] المحسوسة، والإمام أبطل هذا القول من وجهين:

---

(١) ك: «منهم».

(٢) ك: «والبدن».

الأوَّل: أنَّ الذي يشير إليه كلّ أحد بقوله: «أَنَا» باقٍ في الأحوال كُلّها، والبنية المحسوسة ليست كذلك، فلا تكون هويّة الإنسان عبارة عن هذه البنية المحسوسة.

أمَّا الصُّغْرَى فضروريّة، لأنَّ كلّ أحد يعلم بالضَّرورة أن هويته في جميع الأحوال العارضة له باقية.

وأمَّا الكُبْرى فلأنَّ البنية المحسوسة دائماً في التّغيُّر ومنتقلة من الصِّغَر إلى الكبر ومن الذبول إلى السمن وبالعكس.

الوجه الثَّاني: أن المحسوس من هذه البنية هو اللَّون والشَّكل القائمان بسطحها الظاهر، والإنسان ليس عبارة عن مُجَرَّد اللَّون والشَّكل، إذ لو كان عبارة عنهما لكانت الأجزاء الدَّاخلة في البنية بأسرها خارجة عن هويّة الإنسان، وإنَّهُ باطل بالضَّرورة.

فثبت أن ما هو حَقِيقة الإنسان غير محسوس بالاتِّفاق.

ومنهم من زعم أنها أجزاء أصليّة باقية من أوَّل العمر إلى آخره.

ثم بعد ذلك اختلفوا، فزعم ابن الروَنْدِيّ أنَّه جزء لا يتجزأ في القلب.

وزعم النظّام أنها أجسام لطيفة سارية في الأعضاء.

وأمَّا الأطِبَّاء، فزعموا أنه الروح اللَّطيف الموجود في الجانب الأيسر من القلب، وفسروا الروح بالجسم المتولّد من ألطف الأخلاط وبخاريَّتها.

ومنهم من قال: إنَّهُ الروح الذي هو في الدماغ.

ومنهم من قال: إنَّهُ الأخلاط الأربعة، أعني: الدم والصفراء والبلغم والسوداء.

ومنهم من قال: إنَّهُ الدم خاصّة.

وأمَّا الذين قالوا إنَّهُ جسمانيّ اختلفوا بعد ذلك، فمنهم من قال: إنَّهُ عبارة عن المِزَاج واعْتِدَال الأخلاط.

ومنهم من قال: إنَّهُ عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتأليفات أجزائه.

ومنهم من قال: إنَّهُ عبارة عن الحَياة.

وأمَّا الذين قالوا إنَّهُ ليس بجسم ولا جسمانيّ فهم جميع الفلاسفة، ومن المُعْتَزِلة معمر، ومنا الإمام حُجّة الإسلام الغزاليّ رحمه الله.

والحُجّة القويّة التي احْتَجَّ بها المثبتون للنفس النَّاطقة وجهان:

أحدهما: أن محلّ العلم بالله تعالى غير منقسم، وكلّ مُتَحَيِّز وحالّ فيه فهو منقسم، فمحلُّ العلم بالله تعالى غير مُتَحَيِّز ولا حالّ فيه.

أمَّا الصُّغْرَى فلأنَّ العلم بالله تعالى غير منقسم، لأَنَّه لو كان منقسماً فإمَّا أن يكون كلّ واحد من أجزائه علماً أو لا يكون كذلك.

فإنْ كان كلّ واحد من أجزائه علماً فلا يخلو: إمَّا أن / [ص: ٢٥٥أ] يكون كلّ واحد منها أو أحدها علماً بذلك المعلوم أو لا يكون كذلك.

فإنْ كان كلّ واحد منها علماً بذلك المعلوم لزم أن تكون حَقِيقة الجزء مساوية لحَقِيقة الكُلّ، وإنَّهُ محالٌ. ولأنَّه يلزم أن يكون الشَّيء الواحد معلوماً بعلمين، وإنَّهُ محالٌ بالضَّرورة.

ولو لم يكن شيء منها[1] علة بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الأجزاء إمَّا أن تحصل هيئة زائدة على تلك الأجزاء أو لم[2] تحصل.

فإنْ لم تحصل لم يحصل العلم بالله تعالى، وقد فرض كذلك، هذا خلف.

---

(١) ص، ك: «منهما».

(٢) ش: «أوْ لا».

وإن حصلت هيئة زائدة فإنَّ انقسمت تلك الهيئة عاد التقسيم فيها بأنْ نقول: كلّ واحد من أجزائها إمَّا أن يكون علماً أو لا يكون. فإنْ كان علماً فإمَّا أن يكون علماً بذلك المعلوم أو لا يكون.

وإن لم تنقسم تلك الهيئة وهي العلم بالله تعالى، كان العلم بالله تعالى غير منقسم، وقد فرضنا أنَّه منقسم، هذا خلف.

وإن لم يكن شيء من تلك الأجزاء علماً أو كان بعضها علماً وبعضها غير علم فعند الاجتماع إمَّا أن تحصل هيئة زائدة أو لا تحصل، وكلّ واحدٍ منهما باطل بالطَّريق الذي مرَّ.

وإذا ثبت أن العلم بالله تعالى غير منقسم وجب أن يكون محلّه غير منقسم، لأنَّ محلّه لو كان منقسماً لكان العلم بالله تعالى منقسماً، لأنَّ الحالّ في المنقسم منقسم، وقد بيَّنَّا أنَّه غير منقسم، هذا خلف.

وأمَّا الكُبْرى: فلأنَّ كلّ مُتَحَيِّز منقسم، وإلَّا لزم الجوهر الفرد، وقد بيَّنَّا إبطاله، فالحالّ فيه أيضاً يكون منقسماً:

أمَّا أولاً: فلأنَّ الحالّ في أحد قسميه غير الحالّ في القسم الآخر.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّه لولا انقسامه لما كان حالًّا فيه، بل في بعضه.

قال الإمام الرازي:

وجوابه: أنّا بيَّنَّا إثبات الجوهر الفرد.

ثم قوله: (الحال في المنقسم منقسم) منقوض بالنقطة والوحدة والإضافة والوجود.

الثاني: محل العلم والقدرة وسائر الأعراض النفسانية إن كان هو البدن، فإما أن يكون محلها جزءاً واحداً من البدن أو أكثر من واحد، والأول محال.

أما أولاً: فلاستحالة الجزء الذي لا يتجزأ.

وأما ثانياً: فلأنه يلزم أن يكون ما عدا ذلك الجزء ميتاً جماداً، وهو مكابرة.

وأما الثاني: فإما أن يكون الأجزاء موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة، فيكون العرض الواحد حالاً في المحالّ الكثيرة، وهو محالٌ. أو يكون القائم بكل واحد منها علماً على حدة وقدرة على حدة فلا يكون الإنسان الواحد عالماً واحداً بل علماء. لكنه باطل بالضرورة، فإن كل واحد يدرك نفسه شيئاً واحداً لا أشياء.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وجوابه أنَّا بيَّنَّا إثبات الجوهر الفرد..» إلى آخره.

أقول: الاعتراض على هذه الحُجّة أنْ يُقال: لِمَ لا يجوز أن يكون كلّ واحد منها أو بعضها علماً، لكن لا يكون شيء منها علماً بالله تعالى.

قوله: «عند الاجتماع إمَّا أن تحصل هيئة زائدة أو لم تحصل».

قلنا: إن عنيتم بالهيئة أمراً وراء مجموع الأجزاء فنختار القسم الثَّاني.

قوله: «فحينئذٍ لم يحصل العلم بالله تعالى».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّ المجموع من حيث هو مجموع تلك الأجزاء قد حصل عند الاجتماع، وهو علم بالله تعالى.

وإن عنيتم بالهيئة مجموع تلك الأجزاء فنختار القسم الأوَّل لا شَكَّ في ذلك، وما ذكرتموه من الترديد لا يبطله.

وهكذا نقول على القسم الثَّاني، وهو أنْ لا يكونَ شيء منها علماً أو كان بعض أجزائه علماً دون الباقي.

سلَّمناه، لكن لا نسلِّم / [ص:٢٥٥ب] أن الحالّ في المنقسم يجب أن يكون منقسماً، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان حلوله حلول السَّرَيان، أمَّا إذا لم يكن كذلك فغير

لازم، فإنَّ النُّقْطة قائمة بالخطّ المنقسم في الطُّول، والوَحْدة قائمة بكلِّ موجود، فإنَّ لكُلِّ موجودٍ وحدةً[1] حتى الكثرة، لأنَّه يقال: «هذه كثرة واحدة»، والإضافة قائمة بالمضاف. ومع ذلك لا يلزم من محلّ هذه الأمور انقسامها. ثم بتقدير أن يكون الحلول ها هنا حلول السَّرَيَان لا يلزم من انقسام المحلّ انقسام الحالّ فيه، فإنَّ الوجود حالّ في الجسم الموجود حلول السَّرَيان، والجسم منقسم والوجود غير منقسم.

سلَّمنا صدق الصُّغْرَى، لكن لا نسلِّم صدق الكُبرى.

قوله: «لولا صدقها لزم الجوهر الفرد».

قلنا: نعم، ولِمَ قلتم بأنَّه باطل؟ وما ذكرتموه في نفيه فقد مرَّ الجواب عنه، مع ذكر أَدِلة قاطعة على ثبوته.

الوجه الثَّاني: أن العلم والقدرة والحَياة وسائر الأعراض النَّفسانية لا بُدَّ لها من محلّ تقوم به، وذلك المحلّ إمَّا أن يكون هو النَّفس أو البدن، والثَّاني محال، فتعيّن الأول.

وإنما قلنا إنَّهُ لا يجوز أن يكون محلّها هو البدن لأنَّ محلّها لو كان هو البدن فإمَّا أن يكون جزءاً واحداً من البدن أو أكثر من جزء واحد، وكلّ واحدٍ منهما باطل.

أمَّا الشَّرطيّة فظاهرة.

وأمَّا انتفاء القسم الأول فلأنَّ محلّها لو كان جزءاً واحداً من البدن لزم القولُ بالجزء الذي لا يتجزأ، وإنَّهُ محالٌ. وبتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه آخر، لأنَّ محلّها لو كان جزءاً واحداً منه لكان سائر الأجزاء خالياً عن هذه الأعراض، فيكون ميتاً جماداً، وجوازه مكابرة.

(١) ش: «فإن كلَّ موجودٍ واحدةٌ»، ك: «فإن الكلَّ موجودٌ وحده».

وأمَّا انتفاء القسم الثَّاني فلأنَّ محلّها لو كان أجزاءً كثيرة فتلك الأجزاء إمَّا أن تكون موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة وحياة واحدة، أو يكون القائم بكلِّ واحد (منها)علماً[1] على حِدة وقدرة على حِدة وحياة على حِدة.

والأوَّل محال، لاستحالة حلول العرض الواحد في المحالِّ الكثيرة.

والثاني أيضاً محال، لأنه حينئذٍ لا يكون الإنسان الواحد عالماً واحداً وقادراً واحداً وحياً واحداً، بل علماء قادرين أحياءً، لكن ذلك باطل بالضَّرورة، لأنَّ كلّ أحد يدرك من نفسه شيئاً واحداً لا أشياء كثيرة.

قال الإمام الرازي:

جوابه: أنه منقوض على مذهب أبي علي بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب. وبقية أدلتهم مع الجواب مذكور في كتبنا الحكمية.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «جوابه منقوض على مذهب أبي علي بالحواسّ الخمس الظَّاهرة والباطنة والشَّهوة / [ص:٢٥٦أ] والغضب».

أقول: توجيه إيراد هذه النقوض أنْ يُقالَ: لِمَ لا يجوز أن يكون محلّ هذه الأعراض أكثر من جزء واحد من البدن؟

قوله: «لاستحالة قيام العَرَض الواحد بالمحالِّ الكثيرة».

قلنا: لا نسلِّم لزوم ذلك، فإنَّه لا يلزم من عدم كون محلّها جزءاً واحداً أن تكون أجزاءً كثيرة، لجواز أن يكون شيئاً واحداً قابلاً لانقسامات غير متناهيةٍ.أو نقول: لِمَ لا يجوز أن يحصل لتلك الأجزاء وَحْدة بِاعْتِبَارِها تصير محلًّا لذلك العرض؟ ومع ذلك فإنَّه منقوض بالحواسّ الخمس الظَّاهرة وبالحواسّ الباطنة

---

(١) ص، ك: «علم»، سبق قلم.

وبالشَّهوة والغضب والألم واللذّة، فإنها أعراض جسمانيّة بالاتّفاق وليس محلّها جزءاً واحداً لاستحالَته عندكم بل أكثر من جزء واحد، ومع ذلك لا يلزم شيء ممَّا ذكرتموه، فكذا ها هنا.

قال الإمام الرازي:

حجة النفاة: أن المُدرِكَ للجزئيات هو البدن، فالمدرك للكليات هو البدن، بيان الأول: أنا نعلم بالضرورة أنا نحس الحرارة بإصبعنا إذا لمسنا النار، وإنكاره مكابرة.

بيان الثاني من وجهين:

الأول: أنّا إذا أحسسنا بحرارة جزئية أمكننا حمل الحرارة الكلية عليها، والحامل للكلِّيِّ على الجزئي مُدْرِكٌ لهما ضرورةَ أن التصديق مسبوق بالتصور، وإذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكليات هو البدن، إلا أن يقال: البدن مدرك للجزئيات فقط، والنفس لهما معاً. لكنه باطل، لأنه يكون حينئذ الإنسان مدركاً للجزئيات مرتين.

الثاني: أن الماهية التي عرضت لها أنها كلية جزء من الجزئي، لأن الإنسان جزء من هذا الإنسان، ومن أدرك المركب فقد أدرك المفرد، ومن أدرك هذا الإنسان فقد أدرك الإنسان لا محالة، والإنسان كلي. ولا يندفع هذا إلا بأن يقال: المُدرَك من هذا الإنسان ليس المركب بل أحد قيديه وهو كونه هذا، لكنه باطل.

أما أولاً: فلأنا دللنا على أن التعين لا يجوز أن يكون وصفاً وجودياً زائداً وإلا لزم التسلسل. وإذا لم يكن التعين وجودياً استحال أن يكون متعلق الإبصار.

وأما ثانياً: فلأن متعلق الحس إذا كان مجرد التعين، ومجرد التعين أمرٌ واحدٌ في جميع المتعينات، فما هو متعلق الحس من المتعينات أمر واحد في الكل، فوجب أن لا يحس بالاختلاف البتة من جهة الإبصار، وكذب التالي يدل على كذب المُقدَّم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «حُجّة النُّفاة: أن المُدرِك للجزئيّات هو البدن..» إلى آخره.

أقول: احْتَجَّ نفاة النَّفس النَّاطقة بأنْ قالوا: لو كان المُدْرِك للجزئيّات هو البدن لزم أن يكون المُدْرِك للكليّات هو البدن أيضاً، لكن المقدّم حقّ، فالتَّالي[1] مثله.

أمَّا الشَّرطيّة فلأنَّا إذا أحسسنا بحرارة جزئيّة أمكننا حمل الحرارة الكُلِّيّة عليها بأنْ نقول: «هذه الحرارة حرارة»، والحامل للكُلِّيّ على الجزئيّ مُدْرِك لهما، لأنَّ الحكم على الشَّيء بشيء دون تصوّرهما محال بالضَّرورة، ضرورةَ أن التَّصديق مسبوق بتصوّر المحكوم عليه وبه، وإذا كان المُدْرِك للجزئيّات هو البدن كان المُدْرِك للكليّات هو البدن أيضاً.

وتوجيه قوله: «إلّا أنْ يُقالَ: البدن مدرك للجزئيّات فقط، والنَّفس مدركة لهما معاً» أن نقول: لِمَ قلتم بأنَّ الحاكم على الجزئيّ بالكُلِّيّ إذا كان مدركاً لهما والبدن مُدْرِك للجزئيّات لزم منه أن يكون مدركاً للكليّات أيضاً؟ وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان الحاكم بهذا الحكم هو البدن، وهو ممنوعٌ، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: الحاكم بهذا الحكم هو النَّفس لأنَّها مدركة للجزئيّات والكليّات معاً؟ وأمَّا البدن فلا يدرك إلّا الجزئيّات فقط، وإذا كان كذلك استحال منه[2] هذا الحكم، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

وقوله: «لكنَّه باطل، لأنَّه حينئذٍ يكون الإنسان مدركاً للجزئيّات مرَّتين» إشارة إلى جواب هذا المنع، وتوجيهه أنْ يُقالَ: لا شَكَّ أنَّا نحكم بالكُلِّيّ على الجزئيّ، فالحاكم بهذا الحكم إمَّا أن يكون هو البدن أو النَّفس، فإنْ كان الأوَّل لزم أن يكون

---

(١) ك: «والتالي».

(٢) ك: «فيه».

البدن مدركاً لهما لِمَا مرَّ، وإن كان الثاني كانت[1] النَّفس / [ص:٢٥٦ب] مدركة لهما، وقد سلمتم أن البدن مُدْرِك للجزئيّات، لزم من ذلك أن يكون الإنسان مدركاً للجزئيّات مرَّتين، وإنَّهُ محالٌ.

الوجه الثَّاني لبيان الشَّرطيّة أنْ يُقالَ: لو كان المُدْرِك للجزئيّ هو البدن، والماهِيّة التي عَرَضت لها الكُلِّيّة جزء من الجزئيّ، لأنَّ الإنسان جزء من هذا الإنسان، والمُدْرِك للمركَّب مُدْرِك لكلِّ واحد من مفرداته، فالمُدْرِك لهذا الإنسان مُدْرِك للإنسان لا محالة، والإنسان كليّ، فَعُلِمَ أنَّ المُدْرِك للجزئيّ لو كان هو البدن لكان المُدْرِك للكليّ أيضاً هو البدن.

وأمَّا حقِّيّة المقدّم فلأنَّا نعلم بالضَّرورة أنَّا نحسّ بحرارة أصبعنا إذا لمسنا النَّار، وإنَّكاره مكابرة.

قوله: «ولا يندفع هذا إلّا أنْ يُقالَ: المدرك من هذا الإنسان ليس المركَّب بل أحد قيديه، وهو كونه هذا» إشارة إلى منعٍ مع ذكر المستند، وتوجيهه أنْ يُقالَ: أيش تعني بقولك: «البدن يدرك هذا الإنسانَ مثلاً الذي هو الجزئيّ»؟ إن عنيت به أنَّه يدرك كلّ واحد من أجزائه فهو ممنوع، وإحساسنا بحرارة أصبعنا إذا لمسنا النَّار لا تدلّ على ذلك.

وإن عنيت به أنَّه يدرك أحد قيديه وهو كونه هذا فمسلَّم، ولكن لا نسلِّم أنَّه يلزم من إدراك البدن أحد قيدي هذا الإنسان أن يكون مدركاً للإنسان، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان مدركاً لكلِّ واحد من أجزائه، ونحن نتكلّم على خلاف هذا التقدير.

وقوله: «لكنَّه باطل..» إلى آخره، إشارة إلى جواب هذا المنع، وتقريره أنْ يُقالَ: إذا سلمتم أن البدن مُدْرِك لهذا الإنسان لزم أن يكون مدركاً للإنسان، لأنَّ هذا الإنسان مركَّب من الإنسان مع تعيّنه ومشخّصاته، والتعيّن والتشخّص عدميّ

---

(١) ش: «كان».

لِمَا مرَّ أن التعيّن لا يجوز أن يكون وجوديّاً زائداً على ذات المتعيّن وإِلَّا لزم التَّسلسُل، وإذا كان التعيّن والتشخّص أمراً عدميّاً استحال أن يتعلّق به الإبصار، فالتعلّق إذن ليس إلّا بالإنسان من حيث هو إنسان، ولِأنَّ متعلّق الحِسّ لو كان هو مُجَرَّد التعيّن، ومُجَرَّد التعيّن أمر واحد في جميع الأمور المعيّنة، ينتج: أن ما هو متعلّق الحِسّ من المعيّنات أمر واحد في الكُلّ، ولو كان كذلك لزم أن لا نحسّ بالاختلاف بين تلك الأمور البتّة من جهة الإبصار، والتَّالي ظاهر الفساد، فكذا المقدّم.

قال الإمام الرازي:

ولنذكر الآن بعض أحوال النفس:

(مسألة: مذهب أرسطاطاليس وأتباعه أن النفوس البشرية متحدة بالنوع)

واحتجوا بأنها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوساً بشرية كانت مركبة، لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فكل مركب جسم فالنفس جسم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ولنذكر بعض أحوال النَّفس».

أقول: لّمّا فرغ من إثبات النَّفس وإيراد ما قيل في نفيها شرع في إيراد بعض أحكام النَّفس، وهي سبعة:

الأوَّل: مذهب أرسطاطاليس ومن / [ص: ٢٥٧أ] تابعه أن النُّفوس البشَريّة متَّحِدة بالنَّوْع، واحْتَجّوا على ذلك بأنْ قالوا: إن النُّفوس لو اختلفت بالماهِيّة يلزم كونها مركَّبة، والتَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشَّرطيّة: أنها لو اختلفت بالماهِيّة ولا شَكَّ في أنها مشتركة في كونها نفوساً، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فكانت النُّفوس مركَّبة منهما ضرورة.

وأمَّا انتفاء التَّالي فلأنَّها لو كانت مركَّبة لكانت جسماً، لأنَّ كلّ مركَّب جسم.

قال الإمام الرازي:

الاعتراض: لم لا يجوز أن يقال كونها نفوساً بشرية معناه أنها مدبرة للأبدان البشرية، وكونها مدبرة من عوارضها؟ فلم لا يجوز أن يقال: إنها مختلفة بتمام الماهية ومشتركة في العوارض؟ وذلك غير ممتنع كما في الضدين، فإنهما مع اختلافهما يشتركان في الاختلاف والتضاد.

سلمناه، لكن لم قلت أن كل مركب جسم؟ بل مذهبكم أن الجسم مركب من الهيولى والصورة، لكن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها، وكيف وعندهم الجوهر جنسٌ للنفوس والعقول؟ وكل ما كان تحت جنسٍ كانت ماهيته مركبةً من الجنس والفصل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الاعتراض عليه: لِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: كونها نفوساً بشرِيّة معناه: أنها مدبِّرة للأبدان..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا السؤال أنْ يُقالَ: لِمَ قلتم بأنها لو اختلفت بالماهِيّة بعد اشتراكها في كونها نفوساً لزم كونها مركَّبة؟ وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان كونها نفوساً اعتبار داخل في ماهِيَّتها، وهو ممنوعٌ، ولِمَ لا يجوز أن يكون كونها نفوساً معناه أنها مدبِّرة للأبدان؟ وكونها مدبِّرة للأبدان عارض من عوارضها، والاشتراك في العوارض لا يوجب التَّركيب في الماهِيّة، لجواز أن تكون مختلفة بتمام الماهِيّة وتكون مشتركة في العوارض، وذلك غير ممتنع، فإنَّ الضِّدّين مع اختلافهما في الماهِيّة يشتركان في الاختلاف والتضاد.

سلَّمنا صدق الشَّرطيّة، لكن لا نسلِّم انتفاء التَّالي.

قوله: «لو كان مركَّباً لكان جسماً».

قلنا: لا نسلِّم.

قوله: «لأنَّ كلّ مركَّب جسم».

قلنا: لا نسلِّم، بل كلّ جسم مركَّب، أمَّا عند المتكلّمين فمن الجواهر الفردة، وأمَّا عندكم فمن الهيولى والصُّورة، والموجبة الكُلِّيّة لا تنعكس لنفسها كُلِّيّة. وكيف يصدق قولكم: «إن كلّ مركَّب جسم»، ومن مذهبكم أن الجوهر جنس النُّفوس والعقول، وكلّ ما دخل تحت جنس كانت ماهِيَّته مركَّبة من الجنس والفصل؟

قال الإمام الرازي:

ومنهم من زعم أنها مختلفة بالماهية، واحتجوا بأنها مختلفة بالعفة والفجور والذكاء والبلادة. وليس ذلك من توابع المزاج، لأن الإنسان قد يكون بارد المزاج وهو في غاية الذكاء، وقد يكون بالعكس، وقد يتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية. ولا من الأسباب الخارجية، لأنها قد تكون بحيث تقتضي خُلُقاً، والحاصل ضدُّه. فعلمنا أنها من لوازم النفس، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات. وهذه الحجة إقناعية.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «ومنهم من زعم أنها مختلفة بالماهِيّة، واحْتَجّوا بأنها مختلفة في العفة والفجور، والذكاء والبلادة..» إلى آخره.

أقول: بعض العقلاء ذهب إلى أن النُّفوس البشَريّة مختلفة بالماهِيّة، واحتجَّ عليه بأنْ قال: لا شَكَّ أنها مختلفة في العفة والفجور والذكاء والبلادة، وهذا الاختلاف ليس من توابع المِزَاج ومقتضياته، وإلّا لَكان كلّ حَادّ المِزَاج ذكياً وكلّ بارد المِزَاج بليداً، وليس كذلك، فإنَّ الإنسان قد يكون بارد المِزَاج [و]في غاية الذكاء، وقد يكون / [ص:٢٥٧ب] حَادّ المِزاج [و]في غاية البلادة.

أو نقول: لو كان من توابع المِزَاج لاختصّ كلّ صفة نفسانية بالمِزَاج الذي تقتضيه، لكن ليس كذلك، لأنَّا نرى الذكاء في حَادّ المِزَاج وبارده ورطبه ويابسه،

وكذلك كلّ صفة نفسانيّة. ولأنَّه لو كان من توابع المِزَاج لتبدلت عند تبدل المِزَاج، والتَّالي باطل، لأنَّ المِزَاج قد يتبدل من الحرارة إلى البرودة وبالعكس، مع أن الصِّفة النَّفسانية باقية.

وليس أيضاً من الأسباب الخارجة مثل تعليم المعلم ومشاهدة من[1] الأبوين، لأنَّ هذه الأسباب ربما اتَّفقت بحيث إنها تقتضي العفة ويكون الإنسان مع ذلك ميَّالاً إلى الفجور، وربما اتَّفقت بحيث تقتضي الفجور ويكون الإنسان ميالاً إلى العفة، وربما كان الأبوان في غاية السقوط والولد في غاية الشرف، وبالعكس، وكذا القول في سائر الأخلاق.

ولمّا بطل أن يكون الاختلاف في الصِّفات النَّفسانيّة لأحد هذين القسمَيْن تعيّن أن يكون ذلك من لوازم النَّفس وتوابعها، واختلاف اللوازم يدلّ على اختلاف الملزومات، وإِلَّا لزم تخلّف اللَّازم عن الملزوم، وإِنَّهُ محالٌ.

قوله: «وهذه الحُجّة إقناعيّة» إشارة إلى أنها ضعيفة، وهو ظاهر، لأنَّا لا نسلِّم انحصار الأسباب الخارجيّة في تعليم المعلِّم ومشاهدة من[2] الأبوين، وحينئذٍ لا يلزم من إبطال أن يكون لأحدٍ ما ذكرتم من القِسمَيْن أن يكون من لوازم النَّفس، لاحتمال[3] أن يكون لفاعل مغاير لما ذكرتموه، وهو الفاعل المختار، أو بسبب شكل من الأشكال الفلكيّة والاتِّصالات الكوكبية.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: زعم أرسطاطاليس وأتباعه أنها حادثة، خلافاً لأفلاطون ومن قبله)

---

(١) ص: «في».

(٢) ص: «في».

(٣) ك: «لا يحتمل».

حجة القائلين بالحدوث أنها لو كانت أزلية لكانت إما أن تكون واحدة أو كثيرة، فإن كانت واحدة فعند التعلق بالأبدان إن بقيت واحدة فكل ما علِمه واحد علمه كل أحد وبالعكس، هذا خلف. أو لا تبقىَ واحدةً، فقد انقسمت، وهذا محال لأن الهويتين اللتين حصلتا بعد الانقسام إن كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها، هذا خلف. وإن قلنا: إنهما ما كانتا حاصلتين وقد حدثتا الآن، فهاتان النفسان قد حدثتا الآن والنفس التي كانت موجودة قبل فقد عدمت.

وأما إن كانت كثيرة فلا بد من الامتياز بأمور، وهي إما الذاتيات أو لوازمها، وهما محالان لأن النفوس البشرية متحدة بالنوع. وإن لم تتحد كلها بالنوع فلا أقل من أن يحصل من كل نوع شخصان، وإما بالعوارض، فهو محال لأن الاختلاف بالعوارض إنما يتحقق عند تغير المواد، وقبل البدن لا مادة، فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض.

الاعتراض: لا نسلم أنه يوجد نفسان من نوع واحد،وبيانه ما مر.

سلمناه، لكن لم قلت إن الامتياز لا بد وأن يكون زائداً؟ وبيانه ما مر.

سلمناه، لكن لم لا يجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض؟

قوله: «قبل هذا البدن لا مادة».

قلنا : لا نسلم، فلم لا يجوز أن تكون قبل تعلقها بهذا البدن متعلقة ببدن آخر فانتقلت منه إلى هذا على سبيل التناسخ؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «زعم أرسطاطاليس وأتباعه أنها حادثة، خلافاً لأفلاطون ومن قبله».

أقول: هذا هو الحكم الثَّاني من أحكام النَّفس النَّاطقة[1]، فاعلم أن أرسطاطاليس وكلّ من تابعه ذهب إلى أن النَّفس النَّاطقة حادثة، وذهب أفلاطون وكلّ من كان قبله من الحكماء إلى أنها قديمة.

---

(١) ك: «الناطقية».

احْتَجَّ القائلون بالحدوث بأنْ قالوا: إنها لو كانت أزليّة فلا يخلو: إمَّا أن تكون واحدة أو كثيرة، والقسمان باطلان، فبطلَ القَوْلُ بكونها أزليّة.

أمَّا الشَّرطيّة فظاهرة.

وأمَّا انتفاء القسم الأوَّل فلأنَّها لو كانت واحدة فبعد التعلّق بالأبدان إمَّا أن تبقى واحدة أو لا تبقى.

والأوَّل باطل، لأنَّها بعد التعلّق لو بقيت واحدة لكان لجميع النَّاس نفس واحدة، فكل ما علمه واحد منا علمه كلّ واحد، وكلّ ما يجهله واحد منا / [ص:٢٥٨أ] يجهله كلّ واحد، وذلك معلوم الفساد بالضَّرورة.

والثَّاني أيضاً باطل، لأنَّها بعد التعلّق إذا لم تبق واحدة فقد انقسمت، ولو انقسمت لحصلت بعد الانقسام هويتان، وذلك محال، لأنَّ تينك الهويتين إن كانتا حاصلتين قبل القسمة فقد كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها، هذا خلف.وإن لم يكونا حاصلتين قبل القسمة فقد حدثتا الآن، ولو كان كذلك لزم أن يكون بعد التعلّق فقد حدثت هاتان النَّفسان والنَّفس التي كانت موجودة قبل التعلّق قد فنيت، وحينئذٍ لا يكون ذلك انقساماً للنفس الأولى بل إعداماً لها وإيجاداً للنفسين الأخريين، وقد فرض كذلك، هذا خلف.

وأمَّا انتفاء القسم الثَّاني فلأنَّها لو كانت كثيرة فلا بُدَّ من أن تمتاز كلّ واحدة منها عن الأخرى[1] بشيء، لأنَّ الكثرة بدون الامتياز غير معقول، وذلك الامتياز إمَّا أن يكون بالذَّاتِيّات أو لوازمها أو بالعوارض.

والأولان محالان، لأنَّ النُّفوس البشَريّة متَّحِدة بالنَّوع، والأمور المتَّحِدة بالنَّوْع تكون متساوية في جميع الذَّاتِيّات واللوازم.

---

(١) ك: «الآخر».

والثَّالث أيضاً محال، لأنَّ الاختلاف بالعوارض يقتضي اختصاص ذات بصفة دون ما يماثلها من الذَّوَات، وذلك الاختصاص إنما يكون بسبب تغاير المواد، ومادّة النَّفس البدن، وقبل تعلّق النَّفس بالبدن لا مادّة للنفس إذ لا بدن لها، وإذا كانت كذلك استحال أن يَعْرِض لها عارض خاصّ، وحينئذٍ لا يتحقّق الاختلاف بالعوارض.

قوله: «وإن لم تتَّحِد كُلّها بالنَّوْع فلا أَقَلّ من أن يحصل من كلّ نوع شخصان» إشارة إلى جواب منع مقدَّر وهو أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن الامتياز بالذَّاتِيّات واللوازم محال.

قوله: «لأنَّ النُّفوس البشَريّة متَّحِدة بالنَّوْع».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّا قدْ بيَّنَّا أن اختلافها بالماهِيّة.

فأجاب عنه بقوله: وإن سلَّمنا أن النُّفوس البشَريّة كُلّها غير متَّحِدة بالنَّوْع، لكن لا أَقَلّ من أن يحصل من كلّ نوع شخصان، وهذا القدر كافٍ في تحصيل غرضنا في هذا المقام.

وأنت تعلم أن ما ذكره لا يصلح أن يكون جواباً للمنع المذكور، لأنَّه ما صحّح ذلك ببرهان، فيحتمل أن ينحصر كلّ نوع في شخص واحد، ولهذا منع الإمام هذه المقدّمة في الاعتراض على هذا الدَّليل وقال: لا نسلِّم أنَّه يوجد نفسان من نوع واحد، وما الدَّليل عليه؟

قوله: «وبيانه ما مرَّ» إشارة إلى ما ذكره من الدَّليل على اختلاف النُّفوس البشَريّة في النَّوْع.

سلَّمنا[١]، /[ص: ٢٥٨ب] لكن لِمَ قلتم: إن الامتياز لا يجوز أن يكون بالذَّاتِيّات واللوازم؟ وما ذكرتموه في امتناع هذين القِسمَيْن فقد مرَّ الكلام عليه.

---

(١) ش: «سلمناه».

سلَّمنا صحّة ذلك، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون الاختلاف بينها بالعوارض المفارقة؟

قوله: «لأنَّ الاختلاف بالعوارض إنما يكون بسبب الاختلاف في المواد، ولا مادّة للنفس قبل البدن».

قلنا: لا نسلِّم، ولِمَ لا يجوز أن تكون هذه النَّفس قبل تعلّقها بهذا البدن كانت متعلّقة ببدن آخر فانتقلتْ منه إلى هذا البدن؟ وهذا الاحتمال لا يندفع إلّا بإبطال القول بالتَّناسُخ، وسيأتي الكلام فيه.

ولَئِن سلَّمنا صحّة دليلكم، لكنَّه اقتضى أن لا تبقى النُّفوس بعد المفارقة للبدن، لأنَّها لو بقيت فإمَّا أن تكون متَّحدة أو متكثِّرة.

والأوَّل محال، لامتناعِ إتحاد الاثنين.

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّ الكثرة لا تتحقّق بدون الامتياز، والامتياز بينها[1] لا يجوز أن يكون بالذَّاتِيّات واللوازم لما ذكرتم، ولا بالعوارض المفارقة لأنَّ ذلك إنما يكون بسبب المادّة، ولا مادّة إلّا البدن، وبعد المفارقة عن البدن لا بدن، فلا مادّة، فاستحال أن يحصل الامتياز بالعوارض حينئذٍ.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: القائلون بحدوث النفس اتفقوا على فساد التناسخ لوجوه ثلاثة):

أحدها: أنا قد دللنا على حدوث النفس، فيكون حدوثها عن مبدأها القديم موقوفاً على حدوث شرط، وإلا لم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها قبل ذلك، وذلك الشرط ليس إلا حدوث البدن. فإذن: حدوث الاستعداد البدني علة لفيضان النفس على الجسد من مبدأها القديم، فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس على سبيل

---

(١) ش: «بينهما».

التناسخ لا بد وأن يستعد لقبول نفس أخرى ابتداءً ، فيجتمع النفسان على بدن واحد، وهو محال لأن كل واحد يجد ذاته شيئاً واحداً، لا شيئين.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «القائلون بحدوث النَّفس اتَّفقوا على فساد التَّناسُخ لوجوهٍ ثلاثة..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الحكم الثَّالث من أحكام النَّفس، فاعلم أن أرسطو ومن تابعه -الذين قالوا بحدوث النَّفس- أجمعوا على امتناع التَّناسُخ، واحْتَجّوا عليه بوجوه ثلاثة:

الأوَّل: أنَّا قد بيَّنَّا حدوث النَّفس، والمعلولات المحدثة لا بُدَّ من انتهائها إلى علل قديمة، ولا بُدَّ أن يكون حدوثها عن عللها موقوفاً على حدوث شرط هو استِعْداد القوابل، وإلَّا لم يكن حدوثها في وقت معيّن أولى من حدوثها قبله ولا بعده، وقابل النَّفس البدن، فإذن حدوث النَّفس عن عللها[1] متوقّف على استِعْداد البدن لتعلّقها به، وذلك الاستِعْداد إنما يحصل بسبب حدوث المِزَاج الموجب لصلاحيّة البدن لقبولها، فإذن حدوث المِزَاج عِلة لأنْ تفيض عن العِلّة القديمة نفس ناطقة، فإذا حدث البدن، فلا بُدَّ أن يحدث نفس تتعلّق به، فلو تعلّقت به نفس أخرى على سبيل التَّناسُخ لزم تعلّق النَّفسين ببدن واحد، وإنَّهُ محالٌ، لأنَّ كلّ واحد يدرك بالضَّرورة ذاته شيئاً واحداً، لا شَيْئَيْنِ.

قال الإمام الرازي:

الاعتراض: هذه الحجة مبنية على حدوث النفس، ودليلكم في حدوث النفس مبني على فساد التناسخ، على ما لاح الحال فيه، فيكون دوراً.

---

(١) ش: «علّتها».

سلمنا أنه لا دور، لكن لم لا يجوز أن يقال: النفوس مختلفة بالماهية، فالبدن المستعد لواحد منها لا يكون مستعداً لغيره؟

سلمنا التساوي، لكن لا بد من التباين في الهوية، وما به التباين غير مشترك فيه، فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعداً لنفس الموصوف بهذه الخاصية كونه مستعداً للنفس الأخرى.

سلمنا حصول المساواة، فلم لا يجوز تعلق النفسين بالبدن؟

قوله: لأن كل واحد يجد نفسه شيئاً واحداً، قلنا: الذي يدرك مني نفسي هو نفسي، وكل نفس تجد نفسها نفساً واحدة لا غير، فلَمْ يلزم محذور.

وثانيها: لو كانت هويتنا موجودة قبل بدننا في بدن آخر، لتذكرنا تلك الحالة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الاعتراض: هذه الحُجّة مبْنيّة[1] على حدوث النَّفس، ودليلكم في حدوث النَّفس مبْنيّ على فساد التَّناسُخ فيلزم الدَّوْر».

أقول: توقّف كلّ واحد من الدَّليلين / [ص: ٢٥٩أ] المذكورين -أحدهما في حدوث النَّفس، والآخر في فساد التَّناسُخ- على الآخر ظاهر.

سلَّمنا أن الدَّوْر مندفع، لكن لا نسلِّم أن حدوث المِزَاج الصَّالح لتعلّق النَّفس ببدن صاحبه عِلة لفيضان نفس عن عللها القديمة، وإنَّما يلزم ذلك إن لو لم تكن تلك الصلاحية لقبول النَّفس التَّناسُخيّة، فإنها لو كانت كذلك كانت تلك الصلاحيّة مانعة من صلاحيته لقبول نفس أخرى، لاحتمال أنْ يُقالَ: إن النُّفوس البشَريّة مختلفة بالنَّوْع، فالبدن الصَّالح لنفس لا يكون صالحاً لنفس أخرى، فإذا

(١) ص، ك: «الاعتراض على هذه الحجة: مبنيّةٌ».

حدث المِزَاج الصَّالح للنفس التَّناسُخيّة لم يصلح لتدبيره إلّا تلك النَّفس بعينها، وعلى هذا اندفع المحال الذي ذكرتموه.

ولَئِن سلَّمنا أن النُّفوس البشَريّة متَّحِدة بالنَّوْع، لكن لا شَكَّ أن كلّ واحدة[1] منها تختصّ بما به تمتاز عن الأخرى[2]، وذلك المميز لا بُدَّ أن يكون مخالفاً لما به تمتاز عنها الأخرى في ماهِيَّته، وإلَّا لافتقر إلى مميز آخر، فإذا كان كذلك فالمجموع الحاصل من ماهِيّة النَّفس ومشخّصاتها في أحد الشَّخصين يكون مخالفاً للمجموع الحاصل في الشَّخص الآخر، فلا يلزم من كون المِزَاج صالحاً لأحدهما كونه صالحاً للآخر.

سلَّمنا حصول المساواة من كلّ الوجوه، لكن لِمَ لا يجوز تعلّق النَّفسين ببدن واحد؟

قوله: «لأنَّ كلّ أحد[3] يجد نفسه شيئاً واحداً».

قلنا: نعم، ولكن لا يلزم من ذلك أن لا يتعلّق نفسان ببدن واحد، لأنَّ الذي يدرك مني[4] نفسي هو نفسي، وكلّ نفس تجد نفسها نفساً واحدة لا غير، فلمْ يلزم من ذلك محذور.

الوجه الثَّاني: لو كانت أنفسنا متعلّقة قبل تعلّقها بأبداننا ببدن آخر لتذكرنا[5] تلك الأحوال التي مرَّت، لأنَّ محلّ الفكر والتَّذكُّر جوهر النَّفس، وإنَّهُ باقٍ كما كان، فامتنع زوال هذه العُلُوم، لكنَّا لا نتذكر شيئاً من أحوالنا قبل كوننا في هذا البدن، فبطلَ القَوْلُ بالتَّناسُخ.

---

(١) ك: «واحد».

(٢) ص، ك: «الآخر».

(٣) ك: «واحد».

(٤) ش: «منه».

(٥) ك: «لتذكر».

قال الإمام الرازي:

والاعتراض: لم لا يجوز أن يكون تذكر أحوال كل بدن موقوفاً على التعلق بذلك البدن؟

وثالثها: أنه لو صح التناسخ لكان إما أن يكون واجباً، فيلزم أن يكون عدد الهالكين مثل عدد المحدثين. أو جائزاً، وهو محال لأنه يلزم بقاء النفس معطلة فيما بين هذين التعلقين. وضعف هذه الحجة لا يخفى.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «[و]الاعتراض..» إلى آخره.

أقول: لا نسلِّم صدق ما ذكرتم من الشَّرطيّة، وإنَّما يصدق إن لو لم يكن علم النَّفس بأحوال ذلك البدن وتذكرها مشروطاً بتعلّق النَّفس بذلك البدن، وهو ممنوعٌ، فإنَّ من الجائز أنْ يُقالَ: تعلّق النَّفس بالبدن شرط لعلم النَّفس بأحوال ذلك البدن وتذكرها،وبعد المفارقة لَمَّا لم يوجد ذلك الشَّرط لا جَرَمَ فُقد المشروط.

الوجه الثَّالث: أنَّه لو صحَّ التَّناسُخ فلا يخلو: إمَّا أن يكون واجباً أو جائزاً، والقسمان باطلان، فبطلَ القَوْلُ بصحّة التَّناسُخ.

أمَّا الشَّرطيّة فظاهرة.

وأمَّا انتفاء القسم الأوَّل فلأنَّه لو كان واجباً لكان / [ص:٢٥٩ب] كلّما هلك بدن وجب أن يحدث بدن لتتعلّق النَّفس المفارقة عن البدن الهالك بالبدن الحادث، ولو كان كذلك لكان عدد الهالكين مثل عدد المحدثين، وإنَّهُ محالٌ.

وأمَّا انتفاء القسم الثَّاني فلأنَّه لو كان جائزاً لِمَا لزم[1] من فرض عدمه محال، فلنفرض مفارقة نفس عن بدن ولم تتعلّق ببدن آخر، ولو كان كذلك لزم بقاء النَّفس معطلة فيما بين التعلّقين، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ك: «لما مرّ».

قوله: «وضعف هذه الحُجّة لا يخفى» ظاهر، لأنَّا نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون واجباً؟

قوله: «لو كان كذلك لكان كلّما هلك بدن وجب أن يحدث بدن آخر، لتتعلّق النَّفس المفارقة به».

قلنا: نعم، ولِمَ قلتم: إنَّه باطل؟

قوله: «لو كان كذلك لكان عدد الهالكين مثل عدد المحدثين» غير لازم، فإنَّا ما أوجبنا أن تكون جميع النُّفوس المتعلّقة بالأبدان على سبيل التَّناسُخ، بل أوجبنا أن تكون النَّفس المفارقة عن بدن تتعلّق ببدن آخر، فجاز أن تتعلّق بالأبدان نفوس أخرى لا على سبيل التَّناسُخ.

سلَّمنا فساد هذا القسم، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون جائزاً؟

قوله: «لو كان جائزاً لما لزم من فرض عدمه محال».

قلنا: نعم.

قوله: «فحينئذٍ يلزم بقاء النَّفس معطلة فيما بين التعلّقين، وإنَّهُ محالٌ».

قلنا: إن عنيت ببقاء النَّفس معطلة فيما بين التعلّقين أنها لا تكون متعلّقة ببدن أصلاً فلِمَ قلتم بأنَّه محال؟ بل هو عين مذهبكم.

وإن عنيت به شيئاً آخر فبيِّنوه لننظر فيه.

ولقائلٍ أن يجيب عن المنع الأخير بأنْ يقول: نحن لا ندَّعي استحالة هذا اللّازم، بل نقول: لو كان جائزاً لزم بقاء النَّفس معطلة فيما بين التعلّقين، وأنتم لا تقولون به.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح)

واحتجوا بأن العدم لو صح عليها لكان إمكان العدم متقدماً لا محالة على العدم، وذلك الإمكان يستدعي محلاً، ويجب أن يكون المحل باقياً عند ذلك العدم، لأن القابل واجب الحصول عند المقبول، والشيء لا يبقى عند عدمه. فإذن كان ما يصح عليه العدم فله مادة، فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة، لكن ذلك باطل لما بينا أنها ليست بجسم.

ولأنا على هذا التقدير إذا نظرنا إلى الجزء المادي لم يكن قابلاً للعدم، وإلا لافتقر إلى مادة أخرى ولا محالة ينتهي إلى ما لا مادة له، فيكون ذلك الشيء غير قابل للفساد.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اتَّفقت الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح..» إلى آخره.

أقول: هذا هو الحكم الرَّابع من أحكام النَّفس، واحْتَجّت الفلاسفة على امتناع العدم على النُّفوس البشَريّة بأنْ قالوا: لو صحَّ العدم عليها لكانت مركَّبة من المادّة والصُّورة، والتَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشَّرطيّة: أنَّه لو صحّ العدم عليها لكان إمكان عدمها سابقاً على عدمها لا محالة، لأنَّ كلّ ما صحَّ العدم عليه فإمكان عدمه متقدّم على عدمه، وإلّا لَكان قبل ذلك إمَّا واجباً أو ممتنعاً، والأوَّل ينافي صحّة العدم عليه، والثَّاني ينافي وجوده في الجملة.

والإمكان أمر وجوديّ، لأنَّه نقيض اللَّاإمكان[1] المحمول على العدم الذي يجب أن يكون عدميّاً لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، وإذا كان اللَّاإمكان[2] عدميّاً كان الإمكان وجوديّاً ضرورة كون أحد النقيضَيْن وجوديّاً.

(١) ش: «اللامكان».

(٢) ش: «اللامكان».

وليس من الأمور القائمة بذاتها، فلا بُدَّ له من محلّ يقوم به.

فإذن كلّ ما صحّ عليه / [ص:٢٦٠أ] العدم فله محلّ، وذلك المحلُّ يجب أن يكون باقياً عند عدم ذلك الشَّيء، لأنَّ القابل للشَّيء يجب حصولُه عند المقبول، والشَّيء لا يبقى عند عدمه، فإذن كلُّ ما صحَّ العدم عليه[1] فله محلٌّ يبقى عند عدمه.

فلو صحّ العدم على النَّفس لكان لها محلٌّ يبقى عند عدمها، وكلّ ما له محلّ يبقى عند عدمه كان مركَّباً من ذلك المحلّ ومن الصُّورة الحالة (فيه)، فلو صحّ العدم على النَّفس لكانت مركَّبة من المادّة والصُّورة.

وأمَّا انتفاء التَّالي فلمَا بيَّنَّا أنها ليست بجسم ولا جسمانيّة، وكلُّ مركَّب من المادّة والصُّورة جسم، ينتج: أنها ليست مركَّبة من المادّة والصُّورة.

قوله: «ولِأنَّا -على هذا التقدير- إذا نظرنا إلى الجزء المادِّيِّ لم يكن قابلاً للعدم» إشارة إلى تقرير آخر بعد صدق الشَّرطيّة يؤدي إلى المطلوب.وتوجيهه أنْ يُقالَ: لمّا ثبت أن من لوازم صحّة العدم على النفس كونها مركَّبة من المادّة والصُّورة فنقول: هذا اللَّازم إمَّا أن يكون منتفياً في نفس الأمر أو لم يكن، وأيّاً ما[2] كان يلزم ثبوت المدَّعى.

أمَّا إذا كان منتفياً، فظاهر.

وأمَّا إذا كان ثابتاً فلأنَّ الجزء المادّيّ من النَّفس استحال عليه العدم، وإلَّا لافتقر إلى مادّة أخرى لا محالة لما بيَّنَّاه. ولا يتسلسل إلى غير النِّهاية، بل ينتهي إلى مادّة لا مادّة لها، فتلك المادّة لا يصحّ العدم عليها[3] وإلّا لَكان لها مادّة أخرى، وقد

(١) ش: «كل ما صح عليه العدم».
(٢) ش: «وأيّما».
(٣) ش: «لا يصح عليها العدم».

فرض أنَّه ليس لها مادّة. فإذن تحقّق أن العدم لا يصحّ على تلك المادّة، ونحن لا نعني بالنَّفس إلّا تلك المادّة.

قال الإمام الرازي

والاعتراض: لا نسلم أن الإمكان أمر ثبوتي، وعلى هذا التقدير لا يستدعي محلاً. وأيضاً فالنفس حادثة فتكون مسبوقة بالإمكان، فالإمكان السابق لّما لم يُوجِب كونها مادية، فكذلك إمكان فسادها.

سلمنا أنها لو قبلت العدم لكانت مادية، فلم لا يجوز؟

قوله: «كل مادي جسم».

قلنا: لا نسلم، بل مذهبكم أن كل جسم مادي، والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها، وكيف وهو تحت جنس الجوهر؟ فيكون مركباً.

قوله: «إذا نظرنا إلى الجزء المادي وجب أن يكون باقياً».

قلنا: هب أنه يجب بقاء مادة النفس، لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس، لأن المركب لا يبقى ببقاء أحد أجزائه.

وتحقيقه: أن المقصود من إثبات بقاء النفس إثبات سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل على هذا التقدير، لأنه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها، لاحتمال توقف إمكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الفاني.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الاعتراض: لا نسلِّم أن الإمكان أمر ثبوتيّ..» إلى آخره.

أقول: اعترض الإمام على هذا الدَّليل بأنْ قال: لا نسلِّم كون الإمكان [أمراً] ثبوتيّاً حتى يستدعي وجود محلّ يقوم به، وما ذكرتموه لبيان كونه ثبوتيّاً فقد مرَّ ضعفه مراراً.

ولِأنَّ الإمكان لو استدعى وجود محلّ يقوم به لاستدعى إمكان وجود النَّفس قبل حدوثها محلًّا يقوم به، لأنَّ النَّفس حادثة، وكلّ حادث فهو مسبوق بالإمكان. فلمَّا لم يقتض الإمكان السَّابق للنفس كونها مادية، فكذا الإمكان اللَّاحق، وهو إمكان فسادها.

سلَّمنا الشَّرطيّة وهي أنها لو قبلت العدم لكانت مادية، ولِمَ قلتم بأنَّ كونها مادية محال؟

قوله: «كلّ مادِّيّ جسم».

قلنا: لا نسلِّم صدق هذه القضيّة، بل الصَّادق على مقتضى مذهبكم أن كلّ جسم مادِّيّ، والموجبة الكُلِّيّة لا يجب أن تنعكس كنفسها كُلِّيّة، / [ص:٢٦٠ب] وكيف تصدق هذه القضيّة؟ فإنَّ النَّفس عندكم داخل تحت الجوهر، فيكون الجوهر جنساً لها، وكلّ ما دخل تحت جنس فهو مركَّب من الجنس والفصل المقترن به، فالنَّفس إذن على مقتضى مذهبكم مركَّبة [و] ليست بجسم.

ونقول أيضاً على التقرير الثَّاني: لِمَ قلتم بأنَّ الواقع لو كان هو كون النَّفس مركَّبة من المادّة والصُّورة يلزم المطلوب؟

قوله: «لأنَّا إذا نظرنا إلى الجزء المادّيّ لم يكن قابلاً للعدم، وإلّا لَكان له مادّة أخرى، ولا يتسلسل، بل ينتهي إلى مادّة غير قابلة للعدم».

قلنا: لِمَ قلتم بأنَّ عدم قبول جزئها المادّيّ للعدم، بعد تسليم ما فيه يقتضي بقاء النَّفس؟ فإنَّه لا يلزم من بقاء مادّة النَّفس بقاء النَّفس لأنَّ المركَّب لا يبقى ببقاء أحد أجزائه.

قوله: «نحن لا نعني بالنَّفس إلّا تلك المادّة».

قلنا: لا مشاحّة [لنا] في العناية[1]، لكن المقصود من بقاء النَّفس لا يحصل على هذا التقدير، لأنَّ المقصود من إثبات بقاء النَّفس إثبات سعادتها وشقاوتها،

---

(١) كذا، ولعلَّها: «العبارة».

وذلك لا يحصل على هذا التقدير لأنَّ على تقدير بقاء مادَّتها وزوال صورتها[1] لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها، لاحتمال توقّف إمكان حصول تلك الكمالات على حصول الجزء[2] الصُّوريّ الفائت حينئذٍ، وكذلك القول في بقاء شقاوتها.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: النفس الناطقة مدركة للجزئيات عندنا، خلافاً لأرسطاطاليس وأبي علي)

لنا: أن ههنا شيئاً يحمل الكلي على الجزئي، وذلك الشيء مدرك لهما، والمدرِك للكلي هو النفس، فالمدرِك للجزئي هو النفس.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «النَّفس النَّاطقة تدرك الجزئيّات عندنا خلافاً لأرسطاطاليس وأبي علي ابن سينا..» إلى آخره.

أقول: ذهب الإمام رحمه الله إلى أن النَّفس النَّاطقة تدرك الجزئيّات كما تدرك الكليّات، وذهب المعلِّم الأوَّل والشَّيخ أبو عليٍّ بن سينا إلى أنها لا تدرك الجزئيّات، وهذا هو الحكم الخامس من أحكام النَّفس.

واحتجَّ الإمام على ذلك بأنَّ هاهنا شيئاً يحمل الكليّ على الجزئيّ في قولنا مثلاً: «هذا الإنسان إنسان»، وذلك الشَّيء يجب أن يكون مدركاً لهما جميعاً، لأنَّ الحاكم على الشَّيء بشيء لا بُدَّ [و]أن يحضره المقضيّ عليه وبه، لكن المدرك للكليّ هو النَّفس، فيكون المُدْرِك للجزئيّ أيضاً هو النَّفس.

---

(١) ش: «مادتها دون صورتها».

(٢) ش: «الجزئي».

قال الإمام الرازي:

احتجوا بأنا إذا تخلينا مربعاً مُجَنّحا بمربعين ميَّزنا بين الجناحين، فهذا الامتياز ليس في الخارج، إذ ربما لم يكن ذلك موجوداً في الخارج، فهو إذن في الذهن، فمحل أحد الجناحين إن كان محلًّا للثاني استحال حصول الامتياز، لأن امتياز أحدهما عن الآخر ليس بالماهية ولا بلوازمها المشتركة بين الأفراد، لكن الامتياز حاصل، فمحلُّ أحدهما غير محل الثاني، وذلك لا يعقل إلا في الجسم أو الجسماني.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجّوا بأنَّا إذا تخيّلنا مُرَبَّعاً مجنّحاً بمُرَبَّعين (ميّزنا بين الجناحين)..» إلى آخره.

أقول: احْتَجَّ القائلون بأنَّ النَّفس لا تدرك الجزئيّات بأنَّا إذا تخيّلنا مُرَبَّعاً مجنّحاً بمُرَبَّعين فلا شَكَّ أنَّه يتميّز كلّ واحد من المُرَبَّعين اللذين على الطَّرَفين عن الآخر في الخيال، وهذا الامتياز ليس في الخارج، إذ ربما لم يكن ذلك المُرَبَّع /[ص:٢٦١أ] الموصوف بما ذكرنا[١] موجوداً في الخارج، فهو إذن في الذِّهن، وذلك الامتياز ليس بسبب الماهِيّة ولا لشيء من لوازمها، لأنَّا فرضناهما متساويين في الماهِيّة، فلا بُدَّ [و]أن يكون بالعوارض المفارقة. ويلزم من هذا أن يكون محلّ أحد المُرَبَّعين مغايراً لمحلّ المُرَبَّع الآخر، إذ لو كان محلّ أحدهما بعينه هو محلّ الآخر لاستحال[٢] أن يختصّ أحدهما بعارض غير حاصل للآخر. وإذا كان كذلك لزم أن يكون محلّ تلك المتخيَّلات[٣] جسماً حتى يكون الجانب الذي هو محلّ أحدهما غيرَ الجانب الذي هو محلّ الآخر.

---

(١) ش: «ذكرناه».

(٢) ش: «استحال».

(٣) ش: «المخيلات».

قال الإمام الرازي:

والجواب: الإدراكُ ليس نفس الانطباع على ما حققناه. ولأن عندكم الصور منطبعة في الخيال، ولا إدراك هناك، بل غايته أنه مشروط، فلم لا يجوز أن يقال: تلك الصورة منطبعة في آلة جسمانية ثم النفس تدركها وتطالعها؟

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب: الإدراك ليس نفس الانطباع على ما حقّقناه».

أقول: توجيه هذا الجواب أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن الامتياز إذا لم يكن بالماهِيّة واللوازم وكان بالعوارض المفارقة يلزم[1] أن يكون محلّ أحد المُرَبَّعين غير[2] محلّ الآخر، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان لهما محلّ، وإنَّما يكون لهما محلّ إن لو كان الإدراك بانطباع صورة المدرَك في المدرِك، وهو ممنوعٌ على ما حقّقناه.

ولِأنَّ الإدراك لو كان عبارة عن الانطباع لكان كلّما تحقّق الانطباع تحقّق الإدراك ضرورة وجوب اطِّراد الحدّ وانعكاسه، لكن ليس كذلك، لأنَّ عندكم الصُّور منطبعة في الخيال، ولا إدراك هناك.

وقوله: «بل غايته أنَّه مشروط» إشارة إلى جواب قوله: «ولأنَّ الصُّور منطبعة في الخيال، ولا إدراك هناك» بأنْ يُقالَ: نحن لا نجعل الإدراك نفس الانطباع، بل نقول: الإدراك مشروط بالانطباع، ولا يلزم من الانطباع الإدراك لجواز كون الشَّرط أعمّ.

قوله[3]: «فلِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: تلك (الصُّور) منطبعة في آلة جسمانيّة..» إلى آخره، (إشارة) إلى [دفع هذا][4] الجواب.

---

(١) ش: «لزم».

(٢) ش: «عن» تحريف.

(٣) ك: «وقوله».

(٤) مطموس في ص.

وتوجيهه أن يقال: لِمَ قلتم بأنَّ محلّ هذه المتخيَّلات إذا كان جسماً أو جسمانياً لا تكون النَّفس مدركة للجزئيّات؟ ولِمَ لا يجوز أنها تدركها[1] بواسطة انطباع صُورَها في آلات جسمانيّة؟ وإذا كان كذلك فيجوز أن تكون تلك الصُّور منطبعة في الآلات الجسمانيّة، والنَّفس تطالعها وتدركها، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل

قال الإمام الرازي:

(مسألة: اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقية عن الهيئات البدنية بعد الموت)

واحتجوا عليه: بأن اللَّذة إدراك الملائم، والملائم لها إدراك المجردات، والإدراك حاصل بعد الموت، فاللَّذة حاصلة هناك.

فيقال لهم : إن قلتم إن اللَّذة نفس الإدراك فهو باطل لحصول الإدراك الآن دون اللَّذة.

وإن قلتم: الإدراك سبب اللذة فما الدليل عليه؟ والاستقراء لا يفيد إلا الظن، والقياس على سائر اللَّذات كذلك أيضاً.

سلمنا، لكن لا يلزم من حصول السبب حصول المسَّبب لا محالة، لاحتمال توقف تأثير المؤثر في ذلك الأثر على حضور شرط لم يحضر، أو على زوال مانع لم يزل. والله أعلم.

(مسألة اتفقت الفلاسفة على شقاوة النفوس الجاهلة)

وضعف حجتهم فيه مذكور في كتبنا الحكمية.

واتفقوا على أن تلك الشقاوة مخلدة وأن الشقاوة الحاصلة بسبب الهيئات البدنية منقطعة، وقد بيَّنَّا ضعف قولهم في الفرق، وبالله التوفيق.

---

(١) ش: «ولم لا يجوز أن يقال: إنه يدركها».

فهذا جملة الكلام في المعاد النفساني.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «اتَّفقت الفلاسفة على سعادة النُّفوس العالمة النقيّة عن الهيئات البدنيّة بعد الموت..» إلى آخره.

أقول: القائلون ببقاء النَّفس بعد موت البدن اتَّفقوا على أنها إذا كانت عالمة نقيّة عن الهيئات البدنيّة الرديئة والاعتقادات الباطلة، فإنَّه يحصل لها السعادة بعد مفارقتها البدن، والشقاوة إن لم تكن كذلك.

أمَّا السعادة -وهي الحكم السَّادس من أحكام النَّفس- فقد احْتَجّوا عليها بأنَّ اللذّة إدراك الملائم، وهو حاصل بعد الموت، فاللذّة حاصلة للنفوس بعد الموت.

أمَّا بيان المقدّمة الأولى فلَأنَّا لا نعني باللذّة /[ص:٢٦١ب] إلا إدراك[١] الملائم، ولِأنَّ اللذّة لو كانت مغايرة لإدراك الملائم لصحَّ[٢] وجود أحدهما مع عدم الآخر، لكن ذلك باطل، لأنَّ التجارب الطبيّة دلت عليه.

وأمَّا بيان المقدّمة الثَّانية: فلأنَّ الملائم للنفس هو إدراك المعقولات، وهذا[٣] الإدراك حاصل بعد المفارقة، لأنَّ جوهر النَّفس -وهو العِلّة القابلة لإدراك المعقولات- باقٍ، والعقول الفعّالة -التي هي العِلَل الفاعليّة- باقية، ومتى كان الفاعل والقابل موجودين وجب حصول الأثر لا محالة.

ثم بيَّنوا أن هذه اللذّة أقوى من اللذّة الجسمانيّة بأمور ثلاثة:

الأوَّل: لمّا كانت اللذّة عبارة عن إدراك الملائم فكلّما كان الإدراك أشدَّ، والمدرَك أشرف كانت اللذّة أتمّ، لكن الإدراك العَقْلِيّ أقوى من الحِسّي لأنَّه ينفذ في

---

(١) ك: «لا نعني باللذة الإدراك».

(٢) ش: «يصحُّ».

(٣) ش: «وهذه»!

باطن الشَّيء، فيميّز بين الماهِيّة وأجزائها وعوارضها، ويميز الجزء الجنسي عن الجزء الفصلي، ثم يعتبر في كلّ واحد من تلك الأجزاء هذه الاعتبارات.

وأمَّا الحسُّ: [لا] فإنَّه لا شعور له إلّا بظاهر المحسوسات، ومُدرَك العقل أشرفُ من مدرك الحِسّ، لأنَّ مدرَك العقل هو اللهُ تعالى وصفاته وملائكته وكيفيّة وضع العالَم، ومدرَك الحسّ [هو] السُّطوح وعوارضها، وإذا كان كذلك وجب أن تكون اللذّة العقليّة أقوى من الحِسِّيّة.

الثَّاني: أنَّا نعلم (بالضَّرورة) أن أحوال الملائكة أطيبُ من أحوال البهائم، وليس للملائكة شيء من اللَّذَّات الحِسِّيّة، ولولا أن اللذّة العقليّة أطيب، وإلّا لَكان حال[1] البهائم أطيبَ من حال[2] الملائكة.

الثَّالث: الحيوان قد يرجِّح غيره على نفسه في المطعوم والمشروب عند حاجته إليه، ولولا أن لذّة الإيثار أقوى من لذّة المطعوم والمشروب وإلَّا لَمَا كان كذلك، بل الشجاع قد يُلقي نَفْسَه في المعركة مع اليقين بأنَّه لا ينجو، وما ذلك إلَّا لأنَّ لذّة الحمد[3] أقوى في حقّه من لذّة الحياة.

هذا جملة ما نقله الإمام عنهم في «الملخَّص» في إثبات هذا المطلوب، واعترض عليه بأنْ قال: إنِ ادَّعَيْتُم أن الإدراك هو نفس اللذّة فهو باطل، لأنَّه لو كان كذلك لكان كلّما حصل الإدراك حصلت اللذّة، لكن ذلك باطل، لأنَّ الإدراك -وهو العِلمُ بالموجودات- حاصل الآن مع أن اللذّة غير حاصلة، وما ذكرتموه من العبارة[4] فممّا لا يفيد المطلوب في هذا المقام.

---

(١) ش: «أحوال».

(٢) ش: «أحوال».

(٣) ش: «المحمدة».

(٤) يظهر في النُّسخ: «العناية»، والصواب المثبت، وقد تكرَّر ذلك.

وأمَّا /[ص:٢٦٢أ] قوله: «لو كانت اللذّة مغايرةً للإدراك لصحَّ أحدهما بدون الآخر»: ممنوع(١)، لجواز مغايرتهما(٢) وتلازمهما، وقد مرَّ مثل ذلك من قبل، والاعتماد على التجارب الظنّيّة لا يفيد إلّا الظن. وإن ادَّعَيْتُم أن الإدراك سبب اللذّة، فما البرهان عليه؟

فإنْ قلتم: إنَّا بالسَّبْر والاستقراء وجدنا حصول اللذّة حيث حصل الإدراك فيكون الإدراك سبباً لها(٣).

قلنا: هذا ضعيف.

أمَّا أولاً: فلأنَّ الاستقراء لا يفيد إلّا الظن.

وأمَّا ثانياً: فلأنَّ كون الشَّيء موجوداً في جميع صور وجود الشَّيء، لا(٤) يقتضي كونه معلَّلاً بذلك الشَّيء، فإنَّ كلّ واحد من المُضَافَيْنِ موجود في جميع صور وجود الآخر، وكلّ واحدٍ من معلولَيْ عِلة واحدة موجود في جميع صور وجود الآخر، مع أن شيئاً منهما ليس عِلة للآخر.

فإنْ قلت: اللذّة حاصلة في جميع صور الإدراكات الجسمانيّة، فتكون حاصلة في جميع صور الإدراكات العقليّة بالقياس عليها.

قلنا: القياس أيضاً لا يفيد إلّا الظَّنّ الضعيف، والمسألة علميّة. ولأنَّه يحتمل أن يكون الإدراك الحِسّي(٥) مخالفاً بالنَّوْع للإدراك العقلي، فلا يلزم من كون أحدهما موجباً للذّة أن يكون الآخر أيضاً كذلك.

---

(١) ش: «فممنوع».
(٢) ش: «تغايرهما».
(٣) ك: «لهما».
(٤) ش: «لو»!
(٥) ش: «الجسمي».

[ولئن] سلَّمنا أن الإدراك مطلقاً سبب لحصول اللذّة، لكن لا نسلِّم أن الإدراك حصل بعد المفارقة، ولِمَ لا يجوز أنْ يُقالَ: قبول النَّفس للصور العقليّة مشروطٌ[1] بتعلّقها بالبدن، فإذا زال الشَّرط زال المشروط؟

ولَئِن سلَّمنا أنها أدركت بعد المفارقة، لكن لا يلزم من حصول السَّبب حصول المسبَّب لا محالة، لاحتمال أنْ يُقالَ: توقّف تأثير المُؤَثِّر في ذلك الأثر على حضور شرط لم يحضر، أو زوال مانع لم يَزُل.

وأمَّا الوجوه الثَّلاثة التي ذكروها في أن اللذّة العقليّة أقوى من اللَّذَّات الجسمانيّة فضعيفة.

أمَّا الأوَّل وهو قولهم: «هذا الإدراك أقوى ومُدرَكه أشرف فاللذّة الحاصلة منه أقوى».

قلنا: لا يلزم من كون اللذّة الحاصلة[2] من هذا الإدراك المعيّن لهذا المُدرَك المعيّن أقوى من اللَّذَّات الحِسِّيّة أن تكون اللَّذَّاتُ الحاصلة من[3] جميع الإدراكات العقليّة لجميع المدرَكات المُجَرَّدة أقوى، لأنَّ الإدراك العَقْلِيّ نوع مخالف للإدراك الحِسّي، ولا يلزم من اتِّصاف شخص من نوع بصفة أن يكون جميع أَشْخَاص ذلك (النَّوْع) موصوفاً بتلك / [ص:٢٦٢ب] الصِّفة.

أو نقول: الإدراكات العقليّة متخالفة بالنَّوْع، ولا يلزم من اتِّصاف نوع من جنس بصفة أن يكون جميع أنواع ذلك الجنس موصوفاً بتلك الصِّفة، وإذا كان كذلك فلا يلزم من كون هذا الإدراك لهذا المدرَك عِلة للذّة أقوى من اللَّذَّات الحِسِّيّة أن تكون جميع (أنواع) الإدراكات العقليّة لجميع المدركات أقوى.

---

(١) ش: «أن يكون قبل النفس للصور العقلية مشروطاً».

(٢) ش: «من كون اللذة حاصلةً».

(٣) ك: «في».

وأمَّا الوجه الثَّاني فنقول: أمَّا مَن أثبت الملائكة أجساماً: فلا نسلِّم أن اللَّذَّات الجسمانيّة غير حاصلة لها، وأمَّا مَن أثبتها مُجَرَّدة عن المادّة: فلا نسلِّم حصول اللَّذَّات لها.

وأمَّا الوجه الثَّالث فنقول: اللذّة الحاصلة من الإيثار والمحمدة مخالفة بالنَّوْع للذَّاتِ العقليّة التي يثبتونها[1]، فلا يلزم من كونها راجحة على اللذَّات الحِسِّيّة ترجيح[2] اللَّذَّات العقليّة عليها.

وأمَّا شقاوتها -وهي[3] الحكم السَّابع من أحكام النَّفس- فقد اتَّفقوا على أن النَّفس إذا كانت جاهلة موصوفة بالعقائد الباطلة، فإنَّه يحصل لها الشقاوة العظيمة.

واحتجّوا[4] عليها بأنْ قالوا: إنها مشتاقة إلى مَعْرِفة الأشياء وغير واصلة إليها ولا مشغولة بغيرها، وكلُّ مَن كان كذلك كان معذَّباً.

أمَّا أنَّها مشتاقة إلى مَعْرِفة الأشياء فلأنَّه لو لم يكن لها شوق إليها لَما حصلتْ تلك العقائد الباطلة لها.

وأمَّا أنَّها غير واصلة إليها فلأنَّ الكلام فيه.

وأمَّا أنَّها غير مشغولة بغيرها فلأنَّها بعد المفارقة غير مشغولة بشيء من اللَّذَّات الجسمانيّة.

وأمَّا أن كلّ من كان كذلك كان معذَّباً فلأنَّ الشَّوْق إلى المَشُوق مع عدمه وعدم التمكّن من تحصيله وعدم الاشتغال بغيره حتى يذهله عنه يوجب الألم بالضَّرورة.

---

(١) ص: «يثبتوها» سبق قلم، ك: «أثبتوها».

(٢) ش: «ترجّح».

(٣) ش: «وهو».

(٤) ك: «وأجمعوا».

ثم قالوا: إن هذا الألم أقوى من الألم الجسمانيّ ،لأنَّ نِسْبة هذا الألم إلى الألم الجسمانيّ كنِسْبة اللذّة العقليّة إلى اللذّة الجسمانيّة، لكن اللذّة العقليّة أقوى من اللذّة الجسمانيّة لِمَا مرَّ، فيكون الألم العَقْلِيّ أقوى من الألم الجسمانيّ.

والإمام اعترض عليه في «الملخَّص» بأنْ قال: لا نسلِّم صدق الكُبْرى مطلقاً، فإنَّ المشتاق إلى الشَّيء غير الواصل إليه غير المشغول بغيره إنما يكون معذَّباً إنْ لو علم أنَّه غير واصل إليه، أمَّا إذا جزم بكونه واصلاً إليه لم يكن معذَّباً، ألا ترى أن المشتاق إلى زيد إذا لم يعرفه بصورته إذا وصل إلى إنسان يعتقده زيداً يلْتَذّ بوصوله إليه؟ / [ص:٢٦٣أ].

إذا عرفْتَ هذا فنقول: هذا الجاهل قبل أنْ مات كان عنده اعتقادات من جهالات لكن كان يعتقد كونها علوماً، فيكون ذلك الاعتقاد أيضاً جهلاً، فإذا مات فإمَّا أن يبقى اعتقاده في كون تلك الاعتقادات علوماً أو لا يبقى.

فإنْ بقي لم يتضرَّر بفقدان العُلُوم، لما عرفْتَ أن فقدان العُلُوم إنما يوجب الألم إنْ لو علم أنَّه غير حاصل، وهاهنا ما حصل الشعور بعدم الحصول، لأنَّ الشعور بعدم حصول العُلُوم لا يحصل مع اعتقاد حصولها.

وإن لم يبق ذلك الاعتقاد فقد انقلب الجهل علماً بعد الموت، وإذا جاز انقلاب بعض الجهالات علماً بعد الموت جاز أيضاً في الباقي[1] حتى يتبدّل جميع تلك الجهالات بالعُلُوم، ومع هذا التَّجْوِيز لا يمكن القطع بالألم.

سلَّمنا حصول الشوق[2] إلى العُلُوم في الجملة، لكن لا نسلِّم أن هذا الألم أقوى من الآلام الجسمانيّة[3]، فإنَّ الألم الحاصل بفقدان المشتاق إليه إنما يكون بقَدْر

(١) ك: «في الثاني».
(٢) ك: «حصول الشرف»، تحريف.
(٣) ش: «من الألم الجسمانية»!

قُوّة الشَّوْق إليه وضعفه، والشَّوْق القوي إلى تحصيل العُلُوم هاهنا غير معلوم، فلا يمكن الجزم بكون هذا الألم أقوى من الآلام الجسمانيّة[1].

قوله: «نسبة الألمين كنسبة اللذّتين» ممنوع.

ثم بعد اعتقادهم بأنَّه يحصل للنفس بعد الموت بسبب الاعتقادات الباطلة والهيئات الرديّة البدنيّة الشقاوةُ اتَّفقوا على أن الشقاوة الحاصلة بسبب الاعتقادات الباطلة مخلَّدة، وأن الحاصلة بسبب الهيئات الرديّة البدنية منقطعة.

أمَّا دوام الأولى فلأنَّ الموجب لها وهو الاعتقادات الباطلة لازمة للنفس غير زائلة عنها، فتدوم هي أيضاً بدوامها، لأنَّ دوام العِلّة موجب لدوام المعلول.

وأمَّا انقطاع الثَّانية فلأن الموجب لها وهي الهيئات البدنية الرديّة غير لازمة للنفس بل هي من العوارض المفارقة، فتزول آخر الأمر فتزول الشقاوة الحاصلة بسببها، لأنَّ زوال العِلّة موجب لزوال المعلول.

والإمام أحال ضَعْف قوْلِهم في هذا على كتاب سَمَّاهُ بـ«الفرق»، وما ظفرتُ بمطالعته. لكن (يمكن) أنْ يُقال في ضعفه: إن الصِّفات الحاصلة للنفس حالَ الحياة اعتقادات كانت أو هيئات بدنيّة إمَّا أن يجوز زوالها بعد الموت أو لم يَجُز.

فإنْ جاز جاز زوال تلك الاعتقادات الباطلة فيجوز زوال الشقاوة الحاصلة بسببها.

وإن لم يجزْ لم يجزْ زوال تلك الهيئات [البدنيّة]، فيمتنع / [ص:٢٦٣ب] زوال الشقاوة الحاصلة بسببها أيضاً.

---

(١) ش: «من الألم الجسمانية»!

فالحاصل: أن القول بكون الأولى[1] مخلّدة والثَّانية منقطعة[2] قول باطل، بل البرهان يقتضي كونهما مخلَّدتين، أو كونهما منقطعتين.

وفي هذا البرهان نظر، لا يخفى ذلك عليك.

ومن هذه الأحكام قد عُلم[3] أن المعاد النَّفساني عند من يعتقد بقاء النَّفس بعد موت البدن يكون عبارة عن مفارقة النَّفس هذا البدنَ واتِّصالِها بالعالم العَقْلِيّ الذي هو عالم المُجَرَّدات.

فهذا جملة القول في المعاد النَّفساني، ولنتكلّم الآن في المعاد البدني:

قال الإمام الرازي:

ولنتكلم الآن في المعاد البدني:

(مسألة: إعادة المعدوم عند أصحابنا جائزة، خلافاً للفلاسفة والكرامية وأبي الحسين البصري من المعتزلة).

لنا: أنه بعد العدم إن كان ممتنعاً للماهية أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله، وإن كان لأمر غير لازم فعند زوال ذلك العارض يزول ذلك الامتناع.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «إعادة المعدوم عندنا جائزة، خلافاً للفلاسفة والكرَّاميّة وأبي الحسين[4] البصرِيّ من المُعْتَزِلة..» إلى آخره[5].

---

(١) ش: «الأول»!

(٢) ش: «منقطة»، تحريف.

(٣) ش: «قد علمتَ».

(٤) ش: «وأبي الحسن»، خطأ.

(٥) «إلى آخره» بدله في ك: «فإنهم منعوا منه».

أقول: اتفق المتكلمون على جواز إعادة المعدوم بعينه خلافاً للفلاسفة والكرّاميّة وأبي الحسين[1] البصري من المعتزلة فإنهم منعوا منه.

(و)احْتَجَّ المتكلّمون على ذلك بأنْ قالوا: لو امتنع إعادة المعدوم[2] بعد العدم فذلك الامتناع إمَّا أن يكون لماهِيَّته[3] من حيث هي هي أو لشيء من لوازمها أو لأمر غير لازم لها بل عارض مفارق.

والأوّلان باطلان، لأنَّ ذلك الامتناع إن كان لَمَا هو هو أو لشيء من لوازمه[4] لزم أن يكون وجوده محالاً مطلقاً، ولو كان كذلك لكان[5] يجب أن لا يدخل في الوجود أصلاً، وإنَّهُ محالٌ.

ولمّا بطل هذان القسمان تعيّن القسم الثَّالث، وحينئذٍ عند زوال ذلك العارض يزول امتناع عَوْده، فيكون هو لما هو (هو) قابلاً لهذا العَود، وهو المطلوب.

قال الإمام الرازي:

لا يقال: الحكم عليه بأنه ممتنع لذاته أو لغيره لا يصح، لأن الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عن غيره، والامتياز يستدعي الثبوت، وهو مناف للعدم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لا يقال: الحكم عليه بأنَّه ممتنع لذاته أو لغيره لا يصحّ..» إلى آخره.

أقول: توجيه هذا السؤال أنْ يُقال: لا نسلِّم انحصار الأقسام فيما ذكرتم من الثَّلاثة، وإنَّما تنحصر فيها إن لو صحّ الحكم على المعدوم، أمّا إذا لم يصحّ الحكم عليه

---

(١) ش: «وأبي الحسن»، خطأ.

(٢) ش: «لو امتنع عَوْده».

(٣) ش: «لماهيّةٍ».

(٤) ش: «لما هي هي أو لشيء من لوازمها».

(٥) ش: «كان».

فلا، وكيف والواقع هذا القسم؟ لأنه لو صحَّ هذا الحكم على المعدوم لزم أن يكون متميّزاً عن غيره، لأنَّ الحكم على الشَّيء بدون امتيازه عن غيره محال، ولو كان متميّزاً لكان ثابتاً لأنَّ كلّ متميّز ثابت، فالحكم على المعدوم يستدعي وجوده، [وإنه محال].

قال الإمام الرازي:

لأنا نقول: الحكم عليه بأنه لا يصحُّ الحكم عليه حكمٌ، فيكون متناقضاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لأنَّا نقول: الحكم عليه بأنَّه لا يصحّ الحكم عليه حكمٌ عليه، فيكون متناقضاً».

أقول: توجيه هذا الجواب أنْ يُقال: المعدوم إمَّا أن يصحّ الحكم عليه أو لا يصحّ [الحكم عليه].

والثَّاني محال، لأنَّ قولنا: «لا يصحّ الحكم عليه بعينه» حُكمٌ عليه، فيكون متناقضاً. وإذا بطل هذا القسم تعيّن الأوَّل، ويلزم منه المطلوب على الوجه الذي قرّرناه / [ص:٢٦٤أ].

وفي الدَّليل المذكور نظر، لأنَّا لا نسلِّم أنَّه لو امتنع عَوْده لماهِيَّته أو لشيء من لوازمها لزم أن يكون وجوده محالاً مطلقاً حتى يلزم أنْ لا يُوجَدَ أصلاً، فإنَّ امتناع عوده بعد العدم معناه أنَّه يمتنع وجوده الثَّاني، ولا يلزم من امتناع وجوده الثَّاني للماهِيّة أو لشيء من لوازمها امتناع وجوده الأوَّل، فجاز أن يصحّ وجوده الأوَّل ويمتنع [وجوده] الثَّاني.

قال الإمام الرازي:

واحتج المخالف بأمور.

أحدها: أن الشيء بعد عدمه نفى محض ولم تبق هويته أصلاً، فلا يصح الحكم عليه بصحة العود، لأن المحكوم عليه متميز عن غيره، والمتميز ثابت.

وثانيها: أنه بتقدير الوقوع لا يتميز عن مثله، وما يفضي إلى أن لا يتميز الشيء عن مثله كان باطلاً.

وثالثها: أنه لو أُعيد لأعيد وقته الأول معه، فيلزم أن يكون مبتدأ من حيث إنه معاد، وذلك تناقض.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجَّ المخالف بأمور..» إلى آخره.

أقول: احْتَجَّ المنكرون لإعادة المعدوم بعينه بوجوهٍ ثلاثة:

الأوَّل: لو صحّ إعادة المعدوم بعينه لأمكن الحكم عليه بصحّة العَوْد، والتَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمَّا بيان الشَّرطيّة فظاهر[1]

وأمَّا انتفاء التَّالي فلأنَّ ما عدم لم تبق هويّته، وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحّة العود.

أمَّا الصُّغْرَى فبديهيّة.

وأمَّا الكُبْرى فلأنَّ كلّ ما صحَّ الحكم عليه فهو متميّز عن غيره، لامتناعِ الحكم على الشَّيء بدون امتيازه عن غيره، وكلّ متميّز ثابت، فكل ما صحّ الحكم عليه فهو ثابت، فينعكس بعكس النَّقيض: كلّ ما لا يكون ثابتاً لا يصحّ الحكم عليه.

---

(١) ش: «أمّا الشرطية فظاهرة».

الثَّاني: أنَّه لو صحّ إعادة المعدوم بعينه لصحّ إعادته مع مثله، والتَّالي محال، فالمقدّم مثله.

أمَّا الشَّرطيّة فبيِّنة بذاتها.

وأمَّا انتفاء التَّالي فلأنَّه[1] لو أعيد مع مثله لزم أن لا يتميّز أحدهما عن الآخر، لأنَّه ليس كون أحدهما في نفسه هو الذي كان أولى من كون الآخر كذلك، وما يفضي إلى أن لا يتميّز الشَّيء عن مثله كان باطلاً.

الثالث: لو صحّ إعادة المعدوم بعينه لصحّ إعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداءً، ولو صحّ ذلك لصحّ أن يُعاد هو في ذلك الوقت بعينه، وذلك محال، لأنَّه لو كان كذلك لزم أن يكون وقت إعادته هو بعينه وقتَ ابتدائه، فيكون [حينئذ] مبتدأً من حيث إنَّهُ مُعاد[2]، وهو متناقض[3].

قال الإمام الرازي:

والجواب عن الأول: أن قولك إنه لا يصح الحكم عليه متناقض كما تقدم.

وعن الثاني: أنه لا يتميز عن مثله في علمنا، وذلك لا مضرة فيه، وأما في نفسه فَلِمَ؟

وعن الثالث: أنه إنما يكون مبتدأ لو وجد مع الوجود المبتدأ لذلك الوقت.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن الأوَّل: أن قولك: [إنه] لا يصحّ الحكم عليه متناقض، كما تقدّم[4]».

---

(١) ك: «فإنه».

(٢) ك: «من حيث إنه معلوم».

(٣) ش: «مناقض».

(٤) «كما تقدّم» بدله في ش: «إلى آخره».

أقول: توجيه هذا الجواب أنْ يُقالَ: لا نسلِّم انتفاء التَّالي، وما ذكرتموه لبيانه يدلّ على صدقه، لأنَّ قولنا: «المعدوم لا يصحّ الحكم عليه» إمَّا أنْ لا يكونَ صادقاً أو يكون صادقاً، فإنْ لم يكن صادقاً كان نقيضُه وهو قولنا: «المعدوم يصحّ الحكم عليه» صادقاً، فيلزم منه المطلوب. وإن كان صادقاً لزم صحّة الحكم عليه، لأنَّ قولنا: «لا يصحّ الحكم عليه» حكم عليه، وهو المطلوب أيضاً. أو نقول: قولنا: «لا يصحّ الحكم عليه» باطل، لأنَّه لو صحّ ذلك لزم التناقض، /[ص:٢٦٤ب] لأنَّه حُكم عليه بأنَّه لا يصحّ الحكم عليه.

وعن الثَّاني: لا نسلِّم أنَّه لو صحَّ إعادة المعدوم[١] بعينه لصحّ إعادته مع مثله، وإنَّما يصدق ذلك إن لو أمكن أن يكون له مثل، فإنَّ وجود مثلين[٢] محال لإفضائهما إلى عدم الامتياز بين الاثنين.

سلَّمناه، لكن لِمَ قلتم بأنَّ إعادته مع مثله محال؟

قوله: «لو كان كذلك لزم أن لا يتميّز أحدهما عن الآخر».

قلنا: تدَّعي عدم الامتياز في نفس الأمر، أو بالنِّسْبة إلى عقولنا وأذهاننا؟

إن ادَّعَيْتَ الأوَّل فلا نسلِّم لزوم ذلك، وما البرهان عليه؟

وإن ادَّعَيْتَ الثَّاني فمسلَّم، ولكن لِمَ قلتم[٣] بأنَّ ذلك محال؟

وعن الثَّالث: لا نسلِّم[٤]، لو صحّ إعادته بعينه لصحّ إعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداءً، وإنَّما يصدق ذلك إن لو أمكن إعادة الوقت، وإنَّهُ محالٌ، لأنَّه لو أعيد الوقت لكان إعادته في زمان، فيلزم[٥] أن يكون للزَّمان زمان، وإنَّهُ محالٌ.

---

(١) ش: «لو صحّ إعادته».

(٢) ش: «المثلين».

(٣) ش: «قلتَ».

(٤) كذا، ولعلَّ الصَّواب: «لا نسلِّم أن لو صحَّ...».

(٥) ش: «فيلزم فيلزم» اثنتان.

سلَّمناه، لكن لِمَ قلتم بأنَّه لو أعيد مع ذلك الوقت بعينه لزم أن يكون مبتدأً من حيث هو مُعاد؟ وإنَّما يكون مبتدأً إن لو وجد مع الوجود المبتدأ لذلك الوقت، أمَّا إذا وجد مع الوجود المعاد الواقع في ذلك الوقت: فلا.

أو نقول: إنما يكون مبتدأً إن لو لم يكن الوقت معاداً، أمَّا إذا كان الوقت أيضاً معاداً فلا.

قال الإمام في الملخَّص»: «وربما جنح المنكرون إلى دعوى[1] الضَّرورة» أي: ربما ادَّعَى المنكرون لإعادة المعدوم بعينه أن العلم بذلك ضروريّ.

قال الإمام الرازي

(مسألة أجمع المِلِّيُّون[2] على المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرقها خلافاً للفلاسفة)

لنا: أنه في نفسه ممكن، والصادق أخبر عنه، فوجب القول به.

وإنما قلنا إنه في نفسه ممكن لأن الإمكان إنما يثبت بالنظر إلى القابل والفاعل، وهما حاصلان. أما بالنظر إلى القابل فلأنَّ قبول الجسم للأعراض القائمة به أمر ثبت له لذاته، وما بالذات كان حاصلاً ، فذلك القبول حاصل أبداً. وأما بالنظر إلى الفاعل: فلأنه تعالى عالم أبداً بأعيان أجزء كل شخص، لكونه عالماً بالجزئيات وقادراً على جمعها وخلق الحياة فيها، لكونه قادراً على كل الممكنات، وإذا كان كذلك كانت الإعادة ممكنة.

وإنما قلنا: إن الصادق أخبر عنه، لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أجمعوا على القول به، وإذا ثبت المقدمتان ظهر المطلوب.

قال الإمام الكاتبي:

---

(١) ش: «وربما احتج المنكرون بدعوى».
(٢) في النسخ المطبوعة «المسلمون» والصواب المثبت.

قال: «أجمع المِلِّيّون على المعاد، بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرّقها، خلافاً للفلاسفة..» إلى آخره.

أقول: الدَّليل على أن المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرّقها حقّ هو أن هذا المعنى في نفسه ممكن[1]، والصَّادق أخبر عنه، وكلّ ما كان ممكناً في نفسه وأخبر الصَّادق عنه وجب القول به، ينتج أن المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرّقها وجب القول به.

وإنما قلنا إنَّهُ ممكن لأنَّ إمكان الشَّيء إنما يثبت بالنَّظر إلى قابليّة محلّه وقادريّة فاعله، وهما حاصلتان بالنِّسْبة إلى هذا المعنى.

أمَّا قابليّة المحلّ فلأنَّ اجتماع تلك الأجزاء وتأليفها عَرَض، وقبول الجسم للأعراض التي تقوم به أمر ثبت له لذاته، وكل ما كان للشَّيء من ذاته يكون حاصلاً له أبداً، لأن ما بالذَّات لا يرتفع إلّا بارتفاع الذَّات، فالجسم إذن قابل لأنْ يقوم به اجتماع تلك الأجزاء و[2] تأليفها على الوجه المخصوص.

وأمَّا قادريّة الفاعل فلأنَّه سبحانه وتعالى عالم بأعيان أجزاء /[ص:٢٦٥أ] كلّ شخص لكونه عالماً بالجزئيّات، وقادر على جمعها وتأليفها وخلقِ الحَياة فيها لإمكانه وكونِه تعالى قادراً على جميع الممكنات.

وإنما قلنا: إن الصَّادق أخبر عنه لأنَّ الأَنْبِياء عليهم السَّلام أجمعوا على القول به.

وإنَّما قلنا: إن كلّ ما كان ممكناً وأخبر الصَّادق عنه وجب القول به لأنَّه لو لم يجب لارتفع الأمان عن إخبارات[3] الأَنبِيَاء عليهم السَّلام عن الأمور الممكنة، وذلك ممَّا لم يقُلْ به أحد من العقلاء.

---

(١) ش: «ممكن في نفسه».
(٢) ش: «أو».
(٣) ش: «إخبار».

وفيه نظر، لأنَّا لا نسلِّم بقاء الجسم بعد تفرّق [الأجزاء][1] حتى يلزم بقاء ما له بالذَّات عند بقائه[2].

فإنْ [قلتَ]: نحن نقول إن تلك الأجزاء قابلة لاجتماعها، وهو [ظاهر، وهي] باقية بعد تفرّقها، فتكون تلك القابليّة أيضاً [باقية، لأنَّ] ما بالذَّات لا يرتفع إلّا بارتفاع الذَّات، فتلك [الأجزاء] بعد تفرّقها قابلة لأنْ يقوم بها الاجتماع [والتأليف] على الوجه المخصوص.

قلتُ: لا نسلِّم قابليّة [تلك الأجزاء] للاجتماع، فإنَّ الاجتماع قبل التفرّق كان [قائماً[3] بالجسم] لا بالأجزاء، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟[4]

قال الإمام الرازي:

فإن قيل: أما الكلام على الإمكان فمبني على أصول تقدم القول فيها، فلا نعيدها.

سلمناه، لكن لا نسلم أن الصادق أخبر عنه.

قوله: الأنبياء عليهم السلام أجمعوا عليه.

قلنا: لا نسلم، فإن سائر الأنبياء لم يقولوا إلا بالمعاد الروحاني، فأما محمد ﷺ فقد جاء في شرعه ما يدل على المعاد الجسماني، ولكنك قد علمت أن دلالة الألفاظ

---

(١) ما بين معقوفين في هذه الفقرة والفقرتين بعدها من ش، مطموس في ص.

(٢) ش: «بالذات ببقائه».

(٣) ش: «فإنّ الاجتماع قبل التفرّق قائمٌ».

(٤) في حاشية ص قبالة هذا الموضع «فائدة: يمكن دفع هذا السؤال بأن نقول: المدّعى ابتداءً أن المعاد بمعنى جمع الأجزاء وتركيبها وتأليفها ممكن، و... (طمس) كذلك لأن أحد الأمرين لازم في الواقع وهو إمّا إمكانه، أو تحقّق القابل، و... (طمس) المسألة لإمكانه، وأيّاً ما كان يلزم إمكانه.».

ليست قطيعة بل ظنية. وأيضاً فكما جاء القول بالمعاد البدني فقد جاء القول بالتشبيه في القرآن والتوراة، وإذا جاز المصير إلى تأويل الجسماني بالروحاني في باب التشبيه، فلم لا يجوز مثله في هذا الباب؟

سلمنا أن دليلكم يدل على قولكم، لكنه معارض بأمور:

أحدها: أن العالم أبدي على ما تقدم، فالقول بالحشر باطل.

وثانيها: أن الجنة والنار إما أن تكونا في هذا العالم أو في عالم آخر، أما في هذا العالم فإما أن تكون في عالم الأفلاك أو في عالم العناصر.

والأول محال، لأن الأجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتئام ولا يخالطها شيء من الفاسدات.والثاني هو محض التناسخ. وأما في عالم آخر فمحال، لأن الفلك بسيط على ما لاح، فيكون شكله كُرياً، فلو فرض عالم آخر لكان كرياً، فيفرض بين العالمين خلاء، وهو محال.

وثالثها: وهو أن إنساناً إذا أكله إنسان آخر حتى صار جزءُ بدن أحدهما جزءَ بدن الآخر، فليس بأن يعاد جزءاً لبدن أحدهما أولى من أن يعاد جزءاً لبدن الآخر. وجعله جزءاً لبدنيهما معا محالٌ، فلم يبق إلا أن لا يعاد واحد منهما.

ورابعها: أن المقصود من البعثة إما الإيلام أو دفع الألم أو الالتذاذ. والأول لا يصلح أن يكون مقصوداً للحكيم. والثاني باطل أيضاً، فإنه يكفي فيه البقاء على العدم. فيبقى الثالث، لكن ما نتخيله لذة في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بلذَّة، بل كل ذلك خلاص عن الألم أو انتقال من ألم إلى ألم آخر، وإنما اللذة بالحقيقة هي اللذة الروحانية، وإذا كان كذلك كان ردُّ النفس إلى البدن عبثاً.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «فإنْ قيل: أمَّا الكلام في الإمكان فمَبْنيّ على أصول تقدَّم القول فيها لها وعليها، فلا نعيدها».

أقول: اعترض الإمام على هذا الدَّليل وقال: أمَّا ما ذكرتموه في بيان إمكان هذا المعنى فهو مَبْنيّ على أصول للمليِّين[1]، مثل كونه تعالى عالماً بالجزئيّات قادراً على كلّ الممكنات، إلى غير ذلك، ونحن قد تكلّمنا عليها وبيَّنَّا فسادها فلا نعيدها هاهنا.

سلَّمنا إمكانه، لكن لا نسلِّم أن الصَّادق أخبر عنه.

قوله: «لأنَّ الأَنْبِيَاء عليهم السَّلام أجمعوا على ذلك».

قلنا: لا نسلِّم إجماعهم عليه، فإنَّ موسى وعيسى وسائرَ الأَنْبِيَاء غير محمدٍ عليهم السلام[2] إنما قالوا بالمعاد الروحاني لا بالمعاد الجسمانيّ.

نعم قد جاء[3] في شريعة محمدٍ ﷺ ما يدلّ على المعاد الجسمانيّ، لكن ذلك لا يدلّ على أن محمداً ﷺ قائل به ومعتقدٌ له.

أمَّا أولاً فلأنَّ دلالة الألفاظ قد علمت أنها ليست يقينيّة.

وأمَّا ثانياً فلأنَّه كما (قد) جاء في القرآن والتوراة ما يدلّ على المعاد البدني، فقد جاء فيهما أيضاً ما يدلّ على التشبيه، وأنتم قد صرفتم ما يدلّ على التشبيه عن ظاهره وحملتم اللفظ على معنًى آخر، فإذا جاز المصير إلى تأويل الجسمانيّ بالروحاني في باب التشبيه فلمَ لا يجوز المصير إلى تأويل الجسماني بالروحاني في باب المعاد؟[4]

---

(١) ش: «على أصول المليين».

(٢) ص: «عليه السلام».

(٣) ك: «قد كان».

(٤) قبالة هذا الموضع في حاشية ص: «حاشية: قوله: «فإذا جاز تأويل الجسماني بالروحاني في باب التشبيه» معناه: أنه كما يجوز حمل الآيات الذالة على التشبيه بظاهرها على معنًى يجوز إثباته لما ليس بجسم ولا جسماني فلم لا يجوز فيهما أيضاً؟».

ثم ما ذكرتموه وإن دلَّ على صحّة القول بالمعاد البدني، (و)لكن هاهنا ما يوهم امتناع ذلك، وبيانه من وجوه:

الأوَّل: لو صحّ إعادة المعدوم لصحّ العدم على العالم، لأنَّ الإعادة بدون سبق العدم غير معقول، لكن العالم أبدي على ما تقدم، فالقول بالحشر يكون باطلاً.

الثَّاني: لو أعيدت الأبدان الإنسانيّة فالله تعالى إمَّا أن يُدخل الجنّة مَن يستحقّ الثواب والنَّارَ من يستحقّ العقاب أو لا يدخلهما، وكلّ واحدٍ منهما باطل.

أمَّا الثَّاني فبالإجماع.

وأمَّا الأوَّل: فلأنَّه لو ثبت هذا القسم[1] يلزم أن تكون الجنّة والنَّار /[ص: ٢٦٥ب] موجودتين، وإنَّهُ باطل، لأنَّهما لو كانتا موجودتين فإمَّا أن يكونا في هذا العالم أو في عالم آخر.

والأوَّل محال،لأنَّهما لو كانتا في هذا العالم فإمَّا أن يكونا في عالم الأفلاك أو في عالم العناصر.

والأوَّل محال، لأنَّ الأجرام الفلكيّة لا تقبل الخرق والالتئام فلا يخالطها شيء من الفاسدات[2].

والثَّاني أيضاً محال، لأنَّهما لو كانتا في عالم العناصر لكانت النُّفوس متعلّقة بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقتها، وذلك هو عين التَّناسُخ، وقد بيَّنَّا استحالته.

والثَّاني -وهو أن يكون في عالم آخر- فهو أيضاً محال، لأنَّ الفلك بسيط -على ما بيَّنَّاه-، فيكون شكله كُرياً، لأنَّ شكل البسيط الكُرة، فلو فرض عالم آخر

---

(١) ش: «التقسيم».

(٢) في حاشية ص هنا: «أي: من التي تقبل الكون والفساد».

لكان أيضاً كُرياً، والكُريّان سواءٌ تماسّا[1] أو لم يتماسّا افترض فيما بينهما الخلاء، وقد بيّنّا أنّه محال.

الثّالث: لو أعيد المعدوم بعينه لأُعيد الإنسان الذي أكله إنسان آخر، حتى صار جزءُ بدن أحدهما جزءَ بدن الآخر، والتّالي محال، فالمقدّم مثله.

أمّا الشّرطيّة فإجماعيّة.

وأمّا انتفاء التّالي فلأنّه لو أعيد فالمعاد إمّا أن يُجعل جزءاً لبدن الآكل أو جزءاً لبدن المأكول أو جزءاً لبدن كلّ واحد منهما أو لا يجعل جزءاً لبدن[2] شيء منهما، والأقسام بأسرها باطلة.

أمّا القسم الأوّل فلأنّه ليس بأنْ يُجعل جزءاً لبدن أحدهما أولى من أن يجعل جزءاً لبدن الآخر[3]، لأنّه كان جزءاً لكلٍّ[4] واحد منهما قبل العدم في الجملة.

وأمّا الثّاني فلاستحالة أن يكون الشّيء الواحد بعينه جزءاً لبدنين معاً.

وأمّا القسم الثّالث فلأنّه لو لم يجعل جزءاً لبدن شيء منهما يلزم عدم إعادة بدن كلّ واحد من الشّخصين -أعني الآكل والمأكول-، وأنتم لا تقولون[5] به.

الرّابع: لو أعيد البدن فلا يخلو: إمّا أن تكون إعادته لمقصود أو لا لمقصود، وكلاهما باطلان.

---

(١) ص: «تماسّتا»!

(٢) ش: «يجعل جزءَ بدنِ الأكل، أو جزءَ بدنِ المأكول، أو جزء بدن كل واحد منهما، أو لا يجعل جزءَ بدنٍ».

(٣) ش: «يجعلِ جزءَ بدنِ أحدهما أولى من أن جزء بدن الآخر».

(٤) ش: «جزءاً لبدنِ كلٍّ».

(٥) ش: «وإنهم لا يقولون».

أمَّا الثَّاني فلأنَّ الإعادة والبعثة بدون المقصود سفهٌ وعبث، وهو على الحكيم العالِم محال.

وأمَّا الأوَّل فلأنَّ ذلك المقصود إمَّا الإيلام أو دفع الألم أو الإلذاذ.

والأوَّل لا يصلح أن يكون مقصوداً للحكيم.

والثَّاني أيضاً باطل، لأنَّه يحصل بالبقاء على العدم، فيقع[1] الإعادة حشواً.

/ [ص: ٢٦٦أ] والثَّالث أيضاً باطل، لأنَّه ليس في هذا العالم لذّة بالحَقِيقة، بل ما نتخيّله لذّة في هذا العالم فهو ليس بلذّة في الحَقِيقة، بل كلّ ذلك خلاص عن الألم أو انتقال من ألم إلى (ألم) آخر أضعف من الألم الأوَّل، وإنَّما[2] اللذّة الحَقِيقية[3] هي اللذّة الروحانيّة، وإذا كان كذلك كان ردّ النَّفس إلى البدن لهذا الغرض عبثاً، وهو غير لائق بالحكيم.

قال الإمام الرازي:

والجواب: أنه ثبت بالتواتر أنه ﷺ كان يثبت المعاد البدني، وذلك لا يقبل التأويل.

أما المعارضة الأولى: فالجواب عنها ما تقدم.

وعن الثانية: أن الخلاء جائز.

وعن الثالثة: أن الجزء الأصلي لأحدهما فاضل للآخر، فرده إلى الأول أولى.

وعن الرابعة: ما تقدم في باب الأعراض من إثبات اللذة الحسية.

---

(١) في ص بالياء التحتانية مجوَّدة، وهو صحيح، وفي ش مهملة.

(٢) ك: «وإنما».

(٣) ش: «بالحقيقة».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الجواب: أنَّه ثبت بالتَّواتُر أنَّه ﷺ كان يثبت المعاد البدني، وذلك لا يقبل التأويل».

أقول: توجيه هذا الجواب أنْ يُقالَ: الدَّليل على أنَّه ﷺ كان يقول بالمعاد الجسمانيّ هو التَّواتُر المفيد للعلم، وإذا كان الموجب للعلم بالمعاد الجسمانيّ هو التَّواتُر كان غير قابل للتأويل. وأمَّا أنّ سائر الأَنْبِيَاء عليهم السَّلام كانوا يقولون به أم لا فلا يضرُّنا، لأنَّه متى ثبت أن محمداً ﷺ كان يثبت المعاد البدني كفانا ذلك في إثبات تلك المقدّمة.

أمَّا المعارضة الأولى فالجواب عنها أن نقول: لا نسلِّم أن العالَمَ أبدي، وما ذكرتموه في بيان ذلك فقد تقدَّم الجواب عنه.

وأمَّا المعارضة الثَّانية فالجواب عنها أن نقول: لِمَ لا يجوز أن تكون الجنّة والنَّار موجودتين في هذا العالم؟

قوله: «لِأنَّه إمَّا أن تكون في عالم الأفلاك، أو في عالم العناصر».

قلنا: لِمَ لا يجوز أن تكون في عالم الأفلاك؟

قوله: «لأنَّ الأجرام الفلكيّة لا تقبل الخرق».

قلنا: لا نسلِّم، وما الدَّليل عليه؟ وما ذكروه في بيان ذلك، فقد مرَّ ضعفه.

سلَّمناه[1]: لكن لِمَ لا يجوز أن يكون في عالم العناصر؟

قوله: «لأنَّ النُّفوس حينئذٍ تكون متعلّقة بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقتها، وذلك هو عين التَّناسُخ».

---

(١) ش: «سلّمنا ذلك»، ك: «سلمنا».

قلنا: لا نسلِّم، وإنَّما يكون تناسخاً إنْ لو تعلّقت بغير الأبدان التي كانت متعلّقة بها أولاً، وليس كذلك، بل الله تعالى يجمع تلك الأجزاءَ المتفرّقة ويخلق فيها الحَياة وتتعلّق النَّفس بها، وذلك عين الإعادة التي نقول بها.

سلَّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن تكونا في عالم آخر؟

قوله: «لأنَّ الفلك بسيط، فشكله يكون كُرياً».

قلنا: لا نسلِّم كونه بسيطاً، ولا نسلِّم أن البسيط يجب أن يكون شكله الكرة[1].

سلَّمناهما، لكن لا نسلِّم أنَّه لو وجد عالم آخر كان شكله أيضاً كُرياً، وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان بسيطاً، وهو مَمنوعٌ.

سلَّمناه، لكن لا نسلِّم أن الخلاء محال، وما ذكرتموه لبيان استحالته فقد مرَّ الكلام عليه.

وأمَّا المعارضة الثَّالثة فلا نسلِّم أنَّه لو أعيد الإنسان الذي / [ص: ٢٦٦ب] أكله إنسان آخر لم يكن جعله جزءاً لبدنِ أحدهما أولى من جعله جزءاً لبدنِ الآخر، فإنَّ ذلك الجزء أصليّ[2] لبدن أحدهما وفاضل للآخر، فجعلُه جزءاً لبدنِ ما هو أصليّ[3] له أولى من جعله جزءاً لبدنِ ما هو فاضل له، لِمَ قلتم بأنَّه ليس كذلك؟ لا بُدَّ له من دليل.

---

(١) في حاشية ص قبالة هذا الموضع: «حاشية: شكل البسيط الكرة لأنه متشابه الأجزاء، فلو كان مضلّعاً لاختصّ بعض جوانبه بالضلع وبعضها بالزاوية وبعضها بالسطح. وهو ترجيح من غير مرجّح، وأنتم...» وأصاب الباقي ـ حوالي ٦ سطور ـ طمس.

(٢) ش: «أصل».

(٣) ش: «أصل».

وأمَّا المعارضة الرَّابعة فجوابها أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون الغرض من البعثة الإلذاذ؟

قوله: «لأنَّ كلّ ما نتخيله لذّة فهو بالحَقِيقة ليس بلذّة، بل هو خلاص عن الألم أو انتقال من ألم إلى ألم أضعف منه».

قلنا: لا نسلِّم، فإنَّا قد بيَّنَّا في باب الأعراض أن اللذّة الحِسِّيّة موجودة في الحَقِيقة، فلا نعيده هاهنا.

قال الإمام الرازي:

(تنبيه: المعاد بمعنى جمع الأجزاء لا يتم إلا مع القول بإعادة المعدوم).

لما مر من أن هوية الشخص ليست مجرد الجسم، بل لا بد فيها من الأعراض، وهي قد عدمت عند التفرق، فلو لم يمكن إعادة المعدوم لامتنعت إعادته من حيث إنه هو.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «تنبيه: المعاد بمعنى جمع الأجزاء لا يتمّ إلّا مع القول بإعادة المعدوم..» إلى آخره.

أقول: أمَّا إن الإعادة بمعنى إعادة البدن بعد إعدام[1] الله تعالى إيَّاهُ لا يتمّ إلّا مع القول بإعادة المعدوم فظاهر، وأمَّا أنها بمعنى جمع الأجزاء لا يتمّ أيضاً إلّا بعد القول بجواز إعادة المعدوم فلأنَّ هويّة[2] الشَّخص المعيّن ليست مُجُرَّد الجسم، بل الجسم مع عوارض وجوديّة لاحقة به، وقد عُدمت تلك العوارض عند التفرّق،

(١) ص: «انعدام»!! تحريف.

(٢) ش: «فلا»! تحريف.

فلو لم تكن إعادة المعدوم جائزة لامتنعت إعادة الشَّخص من حيث هو شخص، فثبت أن القول بالإعادة مطلقاً لا يتمّ إلّا بعد القول بجواز إعادة المعدوم.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: لم يثبت بدليل قاطع أن الله تعالى يُعدم الأجزاء ثم يعيدها)

احتج القاطعون عليه بآيات:

أحدها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ والهلاك هو الفناء.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ وإنما كان أولاً لأنه كان موجوداً قبل وجودها، فكذا إنما يكون آخراً إذا كان موجوداً بعد وجودها.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ بيَّن أن الإعادة كالابتداء، وكان الابتداء عن العدم، فوجب أن تكون الإعادة أيضاً عن العدم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «لم يثبت بدليل قاطع أن الله تعالى يُعدم الأجزاء، ثم يعيدها..» إلى آخره.

أقول: ذهب الإمام إلى أنه لم يثبت بدليل قاطع (لا) عقلي ولا نقلي أن الله سبحانه وتعالى يُعدم الأجزاء ثم يعيدها، وذهب الباقون إلى أن ذلك ثبت بالدلائل القاطعة، واحْتَجّوا على ذلك بآيات:

إحداها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص:٨٨]، ووجه التمسك به هو أنه سبحانه وتعالى أخبر أن جميع الأشياء[١] هالك إلّا وجهه سبحانه وتعالى، والهلاك هو الفناء، فيكون جميع الأشياء فانياً، والأجزاء من جملة الأشياء، فتكون فانية.

---

(١) ش: «جميع الأجزاء».

وثانيها: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد:٣]، ووجه التمسك به: أنَّه تعالى أخبر أنَّه أوَّل الأشياء وآخرها، وإنَّما يكون أوَّل الأشياء إن لو كان موجوداً قبل وجودها، فكذلك إنما يكون آخر الأشياء إنْ لو كان موجوداً بعد وجودها، وذلك يقتضي إعدام كلّ الأشياء.

وثالثها: قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء:١٠٤]، [و]وجه التمسك به هو أنه تعالى بيَّن أن الإعادة كالابتداء، لكن الابتداء كان عن العدم، فوجب أن تكون الإعادة أيضاً / [ص: ٢٦٧أ] عن العدم، وذلك يقتضي إعدام جميع الأشياء.

قال الإمام الرازي:

والجواب عن الأول: لا نسلم أن الهالك هو المعدوم، بل هو الذي خرج عن حد الانتفاع، والأجسام بعد تفرقها تصير كذلك.

سلمنا أنه المعدوم، لكن الآية على هذا التقدير لا يمكن إجراؤها على ظاهرها، لأن وصفها بكونها هالكة يقتضي أن تكون معدومة في الحال، وهو بالاتفاق باطل. فوجب تأويلها، فإن حملتموها على الهلاك، فنحن حملناها على أنها قابلة للهلاك، فلِمَ كان تأويلكم أولى من تأويلنا؟

وعن الثاني: لم لا يجوز أن يقال: هو الأول والآخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان؟

وعن الثالث: أن تشبيه الشيء بغيره لا يقتضي مشابهتها في كل الأمور.

(مسألة: سائر السمعيات من عذاب القبر والصراط والميزان وإنطاق الجوارح وتطاير الكتب وأحوال الجنة والنار فهي في أنفسها ممكنة)

والله تعالى عالم بالكل قادر على الكل، فكان خبر الصادق عنها مفيداً للعلم بوجوبها وصحتها.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن الأوَّل: لا نسلِّم أن الهالك هو المعدوم..» إلى آخره.

أقول: أجاب الإمام عن الوجه الأوَّل بأن منع قوله بأنَّ الهلاك هو الفناء، بل الهلاك هو إخراج الشَّيء عن حدّ الانتفاع، وإذا كان كذلك لا يلزم أن يكون الهالك هو المعدوم، بل هو الذي خرج عن حدّ الانتفاع، والأجسام بعد تفرّقها تخرج عن حدّ الانتفاع.

ولَئِن سلَّمنا أن الهلاك هو الفناء حتى يلزم أن يكون الهالك هو المعدوم لكن الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها، لأنَّ اتِّصاف الأشياء بكونها هالكة يقتضي أن تكون معدومة في الحال حينئذٍ، وإنَّهُ باطل بالاتِّفاق، وإذا كان كذلك فوجب تأويلها وصرفها عن ظاهرها، وأنتم حملتموها على أنَّ مآل الأشياء إلى الهلاك، ونحن حملناها على أنها قابلة للهلاك، [ولا تنافي بين كونها قابلة وعدم اتصافها به أبداً]، وإذا كان كذلك، فلمَ كان تأويلكم أولى من تأويلنا؟

وأجاب عن الثَّاني بأنْ قال: لِمَ قلتم بأنَّه تعالى إذا كان أوَّل الأشياء وآخرها لزم أن يكون أوَّلها وآخرها بحسب الزَّمان؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون المراد منه هو أنَّه تعالى أوَّل الأشياء بحسب الاستحقاق، وآخرها أيضاً؟

وأجاب عن الثَّالث بأنْ قال: لِمَ قلتم بأنَّه يلزم من تشبيه الله تعالى الإعادة بالابتداء أن تكون الإعادة مشابهة للابتداء من كلّ الوجوه حتى يلزم أن تكون الإعادة عن العدم كما أن الابتداء عن العدم؟ فإنَّ مشابهة الشَّيء بالشَّيء لا تقتضي أن يكونا متشابهين من كلّ الوجوه.

وأمَّا المسألة التي بعد هذه فهي ظاهرة.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: وعيد أصحاب الكبائر منقطع عندنا خلافاً للمعتزلة)

لنا قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ ۝٨﴾، ولا بد من الجمع بين العمومين، فإما أن يقال: صاحب الكبيرة يدخل الجنة بإيمانه ثم يدخل النار، هو باطل بالاتفاق. أو لا يُدخل أحدهما وهو باطل أيضاً. أو يدخل النار بكبيرته ثم ينقل إلى الجنة بإيمانه وهو الحق.

وأيضاً قوله ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ﴾ دليل ثان: وهو أن الخصم معترف بأن المؤمن استحق الثواب بإيمانه، فإذا فعل الكبيرة فالاستحقاق الأول إما أن يبقى أو لا يبقى، فإن بقي وجب إيصال الثواب إليه، ولا طريق إليه إلا بنقله من النار إلى الجنة، وإن لم يبق فهو محال لوجوه:

الأول: وهو أنه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي.

الثاني: وهو أنهما لو كانا ضدين كان طريان الاستحقاق الطارئ مشروطاً بزوال الاستحقاق السابق، فلو كان زواله لأجل طريان هذا الحادث لزم الدور.

الثالث: وهو أنه إذ استحق عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها خمسة أجزاء من العقاب، فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمستين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الأخرى، لأن أجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية أيضاً، فإما أن ينتفي مجموع العشرة وهو ظلم، أو لا ينتفي شيء منها وهو المطلوب.

الرابع: إذا استحق عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة أجزاء من العقاب، فالطارئ إما أن يُحبِط الأول ولا ينحبط، كما هو قول أبي علي الجبائي،

أو يحبط وينحبط كما هو قول أبي هاشم في الموازنة. والأول باطل، لأنه يصير فعل الطاعة السالفة لغواً محضاً، لا يظهر له أثر في جلب نفع ولا في دفع ضرر، وهو باطل لقوله تعالى ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧﴾. والثاني باطل، لأن سبب زوال الاستحقاق الأول وجود الاستحقاق الثاني، فإذا لم يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الاستحقاق الأول، وإذا وجد الاستحقاق الثاني وزال به الأول استحال أن يزول هذا الاستحقاق الثاني، لأنه ليس له مزيل، فيصير هذا هو القسم الأول الذي كان مذهباً لأبي علي، وقد أبطلناه.

فبقي أن يقال: كل واحد من الاستحقاقين يزول بالآخر دفعة واحدة، لكن هذا محال، لأن علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر، فلو عُدِما دفعة لوجدا دفعة، لكن العلة موجودة في حال حدوث المعلول، فهما موجودان حال كونهما معدومين، هذا خلف.

فهذه وجوه دالة على فساد قولهم بالمحابطة، ومتى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب.

دليل ثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ وكلمة (على) يقتضي الحال، يقال: رأيت الأمير على أكله، أي حال أكله، فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم، وهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة.

دليل رابع: أجمع المسلمون على كونه تعالى عفواً، والعفو لا يتحقق إلا عند إسقاط العذاب المستحق، وعند الخصم ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب، فلا يبقى للعفو معنى إلا إسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعيد[1] أصحاب الكبائر منقطع عندنا خلافاً للمُعْتَزِلة..» إلى آخره.

---

(١) ش: «وعند» تصحيف.

أقول: احْتَجَّ أصحابنا على انقطاع وعيد صاحب[1] الكبيرة بوجوه:

الأوَّل: التمسُّك بقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة:٧-٨]، ولا بُدَّ من الجمع بين هذين العمومين وإلَّا لزم تعطيلهما أو تعطيل أحدهما، وإنَّهُ خلاف الأصل. وإذا وجب الجمع بينهما فلا يخلو: إمَّا أنْ يُقالَ: صاحب الكبيرة يدخل الجنّة بإيمانه ثم يدخل النَّار بسبب ما فعله من الكبيرة، أو يقال: إنَّهُ يدخل النَّار بكبيرته ثم يدخل الجنّة بإيمانه.

والقسم الأوَّل باطل بالاتِّفاق، فتعيّن[2] القسم الثَّاني، وذلك يقتضي انقطاع وعيده.

ولِأنَّ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [غافر:٤٠]، يقتضي: كلّ[3] من عمل عملاً صالحاً لا بُدَّ أن يدخل الجنّة، فصاحب الكبيرة إذا كان قد عمل (أيضاً) / [ص: ٢٦٧ب] (عملاً) صالحاً لا بُدَّ أن يدخل الجنّة، ودخول الجنّة بدون انقطاع وعيده محال، وإذا انقطع وعيد صاحب هذه الكبيرة لزم انقطاع وعيد جميع أصحاب الكبائر بالإجماع.

الوجه الثَّاني: لا شَكَّ أن المؤمن يستحقّ الثوابَ بإيمانه، والخصم يساعدنا على ذلك، فإذا فعل الكبيرةَ بعد ذلك فاستحقاقه الثواب بسبب الإيمان إمَّا أن يبقى أو لا يبقى.

فإنَّ بقي لزم إيصال[4] الثواب إليه، وإيصال الثواب إليه لا يتصوّر ولا طريق إليه إلّا بأنْ ينقل من النَّار إلى الجنّة، وذلك يقتضي انقطاع وعيده.

---

(١) ش: «أصحاب».

(٢) ش: «فيتعيّن».

(٣) ش: «يقتضي أنّ كلَّ».

(٤) ش: «اتصال».

وإن لم يبق، فهو محال لوجوه:

الأوَّل: أنَّه لو انتفى لكان انتفاؤه بسبب طرآن هذا الحادث، وهو فعله الكبيرة، لكن التَّالي محال، لأنَّه ليس انتفاء الباقي لطرآن الحادث أولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي.

الثَّاني: أنهما -أعني استحقاق الثواب بالإيمان والعذاب بالكبيرة- لمّا كانا[1] بحالة لا يجتمعان لكونهما ضدّين كان استحقاق العقاب بسبب الكبيرة مشروطاً بزوال استحقاق الثواب بسبب الإيمان، لأنَّ طرآن أحد الضِّدّين مشروط بزوال الضِّدّ الآخر، ويلزم من هذا أن لا يزول استحقاق الثواب بسبب استحقاق العذاب بسبب الكبيرة[2]، إذ لو زال ذلك بسبب طرآن هذا يلزم الدَّوْر، وإنَّهُ محالٌ.

الثَّالث: أنه إذا فعل طاعة يستحقّ بسببها عشرة أجزاء من الثواب، ثم فعل معصية يستحقّ بسببها خمسة أجزاء من العقاب فحينئذٍ لا يخلو: إمَّا أن ينتفى استحقاق العشرة من الثواب باستحقاق الخمسة من العقاب، أو ينتفي استحقاق خمسة أجزاء من الثواب باستحقاق خمسة أجزاء من العقاب دون الخمسة الأخرى، أو لا ينتفي شيء من استحقاق العشرة من الثواب بشيء من استحقاق الخمسة من العقاب.

والقسمان (الأولان) باطلان فتعيّن الثَّالث، وهو المطلوب.

أمَّا انتفاء القسم الأوَّل فلكونه ظلماً، وهو غير لائق بالحكيم.

وأمَّا الثَّاني فلأنَّه ليس انتفاء إحدى الخمستين من العشرة من الثواب باستحقاق الخمسة من العقاب دون الأخرى أولى من انتفاء الخمسة الأخرى دون الأولى، لأنَّ أجزاء الثواب متساوية، فالاستحقاقات الحاصلة بسببها أيضاً تكون متساوية.

---

(١) ش: «كان».

(٢) ش: «الكرة» تحريف.

الرَّابع: إذا فعل طاعة يستحقّ بسببها عشرة أجزاء من الثواب، ثم فعل معصية يستحقّ بسببها عشرة أجزاء من العقاب فالطَّارئ لا يخلو: إمَّا أن يحبط الأوَّل ولا ينحبط[1] كما هو مذهب[2] أبي علي الجُبَّائِيّ، /[ص: ٢٦٨أ] أو يحبط وينحبط كما هو قول أبي هاشم في الموازنة، أو يحبط كلّ واحد منهما الآخر دفعة.

والأوَّل باطل، لأنَّ على هذا التقدير يصير فعل الطَّاعة لغواً محضاً لا يظهر له أثر في جلب نفع ولا دفع ضرر، وهو باطل لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة:٧].

والثَّاني باطل أيضاً، لأنَّ سبب زوال الاستحقاق الأوَّل حدوث الاستحقاق الثَّاني، فإذن ما لم يوجد الاستحقاق الثَّاني لا يزول الاستحقاق الأوَّل، وإذا وجد الاستحقاق الثَّاني وزال به الاستحقاق الأوَّل استحال أن يزول هذا الاستحقاق الثَّاني لأنَّه ليس له مزيل، وإذا استحال زوال الاستحقاق الثَّاني وزال الاستحقاق الأوَّل كان ذلك حينئذٍ مذهباً لأبي علي الجُبَّائِيّ -الذي هو القسم الأوَّل- وقد أبطلناه.

والثَّالث أيضاً محال، لأنَّ عِلة زوال كلّ واحد منهما حينئذٍ تكون وجود الآخر، فلو عدما دفعة لوُجدا دفعة، لكن العِلّة يجب أن تكون موجودة مع المعلول، فيلزم كونهما موجودين[3] حال كونهما معدومين، وإنَّهُ محالٌ بالضَّرورة.

ولمّا بطل بهذه الوجوهِ الأربعة الأقوالُ[4] التي كان يقول بها المُعْتَزِلة في[5] المحافظة تعيّن بقاء استحقاق الثواب بسبب الطَّاعة، وإيصاله إلى فاعلها لا يمكن إلّا بعد انقطاع العقاب.

---

(١) ش: «ولا يحبط»! وعلّق في حاشية ص: «ش: ولا ينحبط: أي: العقاب الطارئ المحبط».
(٢) ش: «كما هو قول».
(٣) ش: «موجودتين».
(٤) ش: «ولمّا بطّل هذه الوجوهُ الأربعةُ الأقوالَ».
(٥) ش: «من».

الوجه الثَّالث من الأَدِلة الدَّالة على أن وعيد صاحب الكبيرة منقطع: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ الآية [النساء:١١٦] يقتضي غفران كلّ معصية هي[1] دون الكفر، والغفران يقتضي انقطاع العقاب.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد:٦] (أي: حالَ ظلمهم) لأنَّ كلمة «على» للحالِ، يقال: «رأيت الأمير على أكله»، أي: حالَ[2] أكله، فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظُّلم، وهو يدلّ على حصول المغفرة قبل التَّوْبة.

الوجه الرَّابع: أجمع المسلمون على أنَّه سبحانه وتعالى عفوٌّ، والعَفْوُ لا يتحقّق إلّا عند إسقاط العذاب المستحَق، فإذن الباري تعالى يسقط عن العبد العقاب الذي كان يستحقّه، ولا يجوز أن يكون ذلك إسقاطاً للعقاب الذي يستحقّه بسبب فعل الصَّغِيرة قبل التَّوْبة أو بسبب فعل الكبيرة بعد التَّوْبة، لأنَّ عند المُعْتَزِلة: ترك العقاب على الصَّغِيرة قبل التَّوْبة وعلى الكبيرة بعدها واجب، فلا يكون للعفو ها هنا معنًى، ولَمَّا بطل ذلك تعيّن / [ص: ٢٦٨ب] أن يكون ذلك إسقاطاً للعقاب الذي يستحقّه بسبب فعل الكبيرة قبل التَّوْبة.

قال الإمام الرازي:

احتج الخصم بقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ وبقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾.

والجواب: سنبين في كتاب أصول الفقه أن صيغ العموم ليست قاطعة في الاستغراق، بل ظاهرة فيها محتملة للخصوص، وإذا كان كذلك لم يمكن التمسك

---

(١) ص: «هو».

(٢) ش: «أي: على حالِ».

بها في القطع على الوعيد. وأيضاً فهي معارضة بآيات الوعد، ولا طريق إلى التوفيق إلا ما ذكرنا.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «احْتَجَّ الخصم بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [الرعد:٦]، وبقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ [الانفطار:١٤]».

أقول: كلّ واحدة من هاتين الآيتين يدلّ على أن صاحب الكبيرة معذَّب معاقب دائماً، وذلك يقتضي عدم انقطاع وعيده.

أجاب الإمام (عنه) بقوله: «إنَّا سنبيِّن في أصول الفقه أن صيغ العموم ليست قاطعة في الاستغراق..» إلى آخره.

(أقول): [و]توجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم دلالة شيء من هاتين الآيتين على ما ادَّعَيْتُم، وإنَّما يدلّ عليه إن لو كان صيغ العموم دَالة على الاستغراق، وهو ممنوعٌ، وإذا لم تكن دلالتها عليه قاطعة بل ظاهرة تكون محتملة للخصوص، وإذا كان كذلك لا يمكن التمسك بها في القطع على الوعيد.

سلَّمناه، لكن ما ذكرتموه من الآيتين معارض بآيات الوعد، ولا بُدَّ من التَّوفيق بينهما وإلَّا لزم تعطيل إحداهما، ولا طريق إلى التَّوفيق إلّا ما ذكرناه، فوجب القول به.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: أجمعوا على أن وعيد الكافر المعاند دائم)

أما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل إلى المطلوب فقد زعم الجاحظ والعنبري أنه معذور، لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ والباقون أبوه وادعوا فيه الإجماع، وبالله التوفيق.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «أجمعوا على أن وعيد الكافر المعاند دائم..» إلى آخره.

أقول: الكافر المعاند هو الذي لا يجتهد ولا ينظر في معجزات الأنبياء أنها هل هي دَالة على صدقهم أم لا، بل يعاندهم من غير فكر ورَوِيّة، ومثلُ[1] هذا الكافر أجمع المسلمون قاطبةً على أن عذابه غير منقطع.

أمَّا الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل إلى المطلوب فقد اختلفوا في أن عذابه دائم أو منقطع: فزعم الجاحظ وعبد الله بن الحسن[2] العنبري أنَّه منقطع لأَنَّه معذور، وإذا كان معذوراً وجب أن لا يعذَّب دائماً لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨]، والباقون أبَوْا ذلك وقالوا إنَّهُ يكون معذَّباً دائماً، وادَّعَوْا فيه الإجماع.

---

(١) ش: «فإنّ مثل».

(٢) ش: «الحسين»، خطأ.

قال الإمام الرازي:

القسم الثالث في الأسماء والأحكام

(مسألة: لا نزاع في أن الإيمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق، وفي الشرع: عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به، خلافاً للمعتزلة)

فإنهم جعلوه اسماً للطاعات.

وأما السلف، فإنهم قالوا: إنه اسم للتصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان.

لنا: أن هذه الطاعات لو كانت جزءاً من مسمى الإيمان شرعاً لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكريراً وبالمعصية نقضاً، ولكنه باطل بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾.

واحتج الخصم بأمور:

أحدها: أن فعل الواجبات هو الدين، لقوله تعالى ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ إلى قوله ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾﴾، فقوله تعالى ﴿وَذَٰلِكَ﴾ يرجع إلى كل ما تقدم، فكان كل ما تقدم هو الدين، والدين هو الإسلام، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ والإسلام هو الإيمان، إذ لو كان غيره لما كان مقبولاً ممن ابتغاه، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ ولما كان الإيمان مقبولاً منه علمنا أنه الإسلام، وإذا ثبت ذلك لزم أن فعل الواجبات هو الإيمان.

وثانيها: أن قاطع الطريق يُخْزَىَ يوم القيامة، والمؤمن لا يُخزى يوم القيامة، فقاطع الطريق غير مؤمن، أما أن قاطع الطريق يُخزى، فلأن الله تعالى يدخله النار يوم القيامة، لقوله تعالى في حقهم: ﴿وله عذاب النار﴾ وكل من أُدخل النار فقد أُخزى،

لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ وإنما قلنا بأن المؤمن لا يَخزى، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾.

وثالثها: لو كان الإيمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لكان كل من صدق الله تعالى أو الجبت والطاغوت مؤمناً.

ورابعها: قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ أي صلاتكم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «القسم الثَّالث في الأسماء والأحكام:

مسألة: لا نزاع في أن الإيمان في أصل اللُّغة عبارة عن التَّصديق..» إلى آخره.

أقول: لَمّا فرغ من الأقسام السَّالفة شرع في البحث عن مسمّيات بعض الأسماء كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر بحسب اللُّغة والشَّرع وبعض أحكامها، وقال: لا نزاع في أن لفظ الإيمان في أصل اللُّغة عبارة عن التَّصديق، لاتِّفاقهم على أن معنى قول القائل: فلان يؤمن بكذا أي: يصدّق به، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف:١٧] أي: بمصدِّق (لنا)، وإذا قيل: «فلان يؤمن بالحشر / [ص: ٢٦٩أ] والنشر» لم يُفهم منه إلّا أنَّه مصدِّق بذلك معترف به.

وأمَّا في الشَّرع فقد اختلفوا فيه، فذهب أصحابنا إلى أنَّه عبارة عن تصديق الرَّسول ﷺ بكُلِّ ما عُلم بالضَّرورة مجيئه به، ومعناه: أنَّه عبارة عن التَّصديق النَّفساني بِكُلِّ ما هو معلوم ومشهور من دين الرَّسول ﷺ بالخبر المتواتر، كوجوب الصلوات الخمس ووجوب صوم [شهر] رمضان وإيجاب الزَّكاة والحج وغير ذلك من الأحكام الظَّاهرة من دين محمد ﷺ.

واحْتَجّوا على ذلك بأنْ قالوا: لَمَّا كان معناه في اللُّغة هو التَّصديق وجب أن يكون معناه في الشَّرع أيضاً ذلك[١]، لوجهين:

---

(١) ش: «كذلك».

أحدهما: أنَّه لو كان معناه في الشَّرع غير معناه في اللُّغة لَمَا خاطب الله تعالى العرب بلسانهم، وذلك باطل لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ ﴾ [إبراهيم: ٤].

وثانيهما: أن لفظ الإيمان وارد في القرآن في مواضع كثيرة، فلو كان منقولاً عن موضوعه اللُّغَوِيّ لوجب على الله (تعالى) أن يُبَيّن ذلك لرسوله وأن يُبَيّن الرَّسول ﷺ للأُمّة بياناً ظاهراً، ولو كان كذلك لنُقل نَقْلَ الفرائض التي وقع النَّصّ عليها ومسَّت الحاجة إليها، ولو كان كذلك لاشترك النَّاس في العلم به كما اشتركوا في العلم بأمثاله، ولمّا لم يكن كذلك ثبت أن معناه في الشَّرع نفس معناه في اللُّغة.

وذهبت المُعْتَزِلة إلى أنَّه اسم للطَّاعات.

وذهب السَّلف إلى أنَّه اسم للتصديق بالقلب والإقرار باللِّسان والعمل بالأركان.

واحتجَّ الإمام على إبطال مذهب المُعْتَزِلة (والسَّلف) بأنْ قال: لو كانت هذه الطَّاعات نفس مُسَمَّى الإيمان كما ذهب إليه المُعْتَزِلة أو جزءاً من مُسَمَّى الإيمان كما ذهب إليه السَّلف لكان تقييد الإيمان[١] بالطَّاعة تكريراً، وبالمعصية نقضاً، والتَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمَّا الشَّرطيّة فظاهرة.

وأمَّا انتفاء التَّالي فلأنَّه لو كان تكريراً أو[٢] نقضاً لَمَا قيّده الله (تعالى) بالطَّاعة وبالمعصية[٣]، لكن قيّده بهما، أمَّا بالطَّاعة حيث قال: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ

---

(١) ش: «تقييده بالإيمان»!

(٢) ش: «و».

(٣) ش: «والمعصية».

﴿ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [الرعد:٢٩]، وأمَّا بالمعصية حيث قال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ ﴾ [الأنعام:٨٢].

احْتَجَّ المُعْتَزِلة والسَّلف بأمور:

أحدها: أنَّ فعل الواجبات هو الدِّين، والدِّين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان، ينتج: أن فعل / [ص: ٢٦٩ب] الواجبات هو الإيمان.

أمَّا أن فعل الواجبات هو الدِّين لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ۝٥﴾ [البينة:٥]. فقوله[1]: ﴿ وَذَٰلِكَ ﴾ يرجع إلى كلّ ما تقدّم، فكان كلّ ما تقدَّم هو الدِّين، لكن من جملة ما تقدَّم هو إقامة الصَّلاة وإيتاء الزَّكاة، فكان إقامة الصَّلاة وإيتاء الزَّكاة نفس الدِّين أو جزءاً منه.

وأمَّا أنّ الدِّين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُۗ ﴾ [آل عمران:١٩].

وأمَّا أن الإسلام هو الإيمان إذ لو كان الإسلام غير الإيمان لَمَا كان الإيمان مقبولاً ممن ابتغاه لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران:٨٥]، ولمّا كان الإيمان مقبولاً عَلِمنا أنَّه الإسلام.

وثانيها: لو لم يكن فعل الواجبات والاجتناب عن المحرَّمات نفسَ الإيمان أو جزءاً منه لَمَا خرج قاطع الطَّريق عن الإيمان بقَطْعه الطَّريق، لكن التَّالي باطل، فالمقدّم مثله.

(١) ش: «بقوله».

أمَّا الشَّرطيّة فظاهرة، ضرورةَ كونه مصدِّقاً للرسول ﷺ بكُلِّ ما عُلِمَ بالضَّرورة مجيئُه به.

وأمَّا بطلان التَّالي فلأنَّ قاطع الطَّريق يخزى يوم القيامة، والمؤمن لا يخزى يوم القيامة، فقاطع الطَّريق غير مؤمن.

وإنها قلنا: إن قاطع الطَّريق يخزى يوم القيامة لأنَّ الله تعالى يدخله النَّار يوم القيامة، وكلّ من كان كذلك فقد أُخزي.

وإنها قلنا: (إنَّهُ) يدخله النَّار لقوله تعالى في صفتهم: ﴿وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابُ ٱلنَّارِ ۝٣﴾[1] [الحشر:٣].

وإنَّها قلنا: إن كلّ من دخل النَّار فقد أخزي لقوله تعالى حكايةً عن أهل النَّار[2]: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ أَخۡزَيۡتَهُۥۖ﴾ [آل عمران:١٩٢]، والله تعالى لم يُكَذِّبهم في ذلك، فدلَّ على صدقهم.

وإنها قلنا: إن المؤمن لا يخزى يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿يَوۡمَ لَا يُخۡزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [التحريم:٨].

وثالثها: أن الإيمان لو كان عبارة في عُرف الشَّرع عن التَّصديق لكان كلّ من صدّق أمراً من الأمور سواء كان تصديقه لله تعالى أو[3] لرسوله، أو[4] الجبت والطَّاغوت موصوفاً بالإيمان، ولمّا لم يجز ذلك بطل ما ذكرتموه. وهذا الوجه يدلّ على

---

(١) كذا في ص، ش، لكن صحّح في حاشية ص: «عظيم» (عذاب عظيم)! وبذا تكون من الآية ١١٤ من سورة البقرة.

(٢) بل ذلك في الآيات الكريمة في سياق دعاء المؤمنين.

(٣) ش: «و».

(٤) ش: «و».

إبطال مذهب أصحابنا لا على إثبات مذهبهم، اللَّهُمَّ إلّا إذا تمسّك بالإجماع [على إثبات مذهبهم].

ورابعها: قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾ [البقرة:١٤٣]، أي: صلاتكم، بالنَّقْل عن أئِمة التفسير، فأطلق لفظ الإيمان على الصَّلاة، فلو لم تكن / [ص: ٢٧٠أ] الصَّلاة اسماً للطَّاعات لما فعل ذلك، إذ الأصل[١] عدم المجاز.

قال الإمام الرازي:

والجواب عن الأوَّلَيْن: أنّا نحمل ذلك على كمال الإيمان، ضرورةَ التوفيق بين الأدلة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «والجواب عن الأوَّلينِ: أنّا[٢] نحمل ذلك على كمال الإيمان ضرورة التَّوفيق بين الأَدِلة».

أقول: تقريره جواباً عن الوجه الأوَّل أن نقول: لا يمكن حمل قوله [تعالى]: ﴿ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ۝٥ ﴾ على جميع ما تقدَّم في[٣] الآية.

أمَّا أولاً فلأنَّ لفظ «ذلك» الوحدانُ فلا يجوز إطلاقه على الأمور الكثيرة.

وأمَّا ثانياً فلأنَّه[٤] من ألفاظ الذكران فلا يجوز إطلاقه على إقامة الصَّلاة والزَّكاة لأنَّهما مؤنثتان، وإذا كان كذلك فلا بُدَّ من حمله على شيء آخر، فنحن نحمله

---

(١) ش: «والأصلُ».

(٢) ش: «فإنّا».

(٣) ش: «من».

(٤) في حاشية ص: «أي: لفظة «ذلك» في قوله تعالى: (وذلك دين القيمة)».

على كمال الإيمان، حتى يكون معناه: «وكمال الإيمان دين القيّمة» حتى يحصل التَّوفيق بين الأَدِلة المذكورة من الجانبين.

وتقريره، جواباً عن الوجه الثَّاني أن نقول: المراد من ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ في قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ لَا يُخۡزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥۖ﴾ الأقوام الذين آمنوا مع النَّبيّ ﷺ إيماناً كاملاً.

أمَّا أولاً فلكونه جائزَ[1] الإرادة.

وأمَّا ثانياً فلأنَّه يُحصِّل التَّوفيق بين الأَدِلة، وإذا كان كذلك فالقياس المذكور ينتج أن قاطع الطَّريق غير المؤمن الكامل في الإيمان، ولا يلزم من ذلك أنْ لا يكونَ مؤمناً، لأنَّ نفي الخاصّ لا يستلزم نفي العامِّ.

قال الإمام الرازي:

وعن الثالث: بأنّا نخصصه ببعض التصديقات، والتخصيص أهون من التغيير.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الثَّالث: أنَّا نخصّصه ببعض التَّصديقات، والتخصيص أهون من التغيير».

أقول: توجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن الإيمان لو كان عبارة في الشَّرع عن التَّصديق لكان كلّ من صدّق أمراً من الأمور كان مؤمناً، وإنَّما يلزم ذلك إن لو جعلناه عبارة عن نفس التَّصديق، وليس كذلك، بل نجعله عبارة عن تصديق خاصّ وهو تصديق الرَّسول ﷺ بِكُلِّ[2] ما عُلم بالضَّرورة مجيئه به،

---

(١) ش: «فلأنه جائزُ».

(٢) ش: «لكل».

والتخصيص[1] أهون من التغيير، أي الذي ذهبنا إليه وإن كان مفهومه يغاير مفهومه اللّغوي فهو أولى ممَّا ذهبتم إليه، لأنَّ الذي ذهبنا إليه هو حملٌ للفظ[2] الإيمان على بعض أفراده اللّغويّة، والذي ذهبتم إليه هو حمله على معنًى خارج عن مفهومه اللّغوي، فيكون تغييراً لمفهومه اللُّغَوِيّ بالكُلِّيّة، وذلك أدخل في الفساد.

قال الإمام الرازي:

وعن الرابع: أنّا نحمل ذلك على الإيمان بتلك الصلاة لا على نفس الصلاة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «وعن الرَّابع: أنَّا نحمل ذلك على الإيمان بتلك الصَّلاة، لا على نفس الصَّلاة».

أقول: توجيهه أنْ يُقالَ: لا نسلِّم أن المراد بالإيمان المذكور في الآية هو نفس تلك الصَّلاة[3]، ولِمَ لا يجوز أن يكون المراد منه هو الإيمان بتلك الصَّلاة[4]؟ غاية ما في الباب أنَّه خلافُ موضوعِه اللّغوي، لكن ما ذكرتموه أيضاً كذلك، فلمَ كان تأويلكم أولى من تأويلنا؟

قال الإمام الرازي:

(تنبيه: صاحب الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاص بفسقه)

وعند المعتزلة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً.

---

(١) ش: «إذ التخصيص».
(٢) ش: «حملُ لفظِ».
(٣) ش: «تلك الصورة».
(٤) ش: «بتلك الصورة».

وعند جمهور الخوارج كافر، لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾.

وعند الأزارقة: مشرك.

وعند الزيدية: كافر النعمة.

وعند الحسن البصري: منافق، لقوله ﷺ «آية المنافق ثلاث».

قال الإمام الكاتبي:

قال: «تنبيه: صاحب الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاصٍ بفسقه..» إلى آخره.

أقول: معناه ظاهر، وأصحابنا احْتَجّوا على ذلك بأنْ قالوا: الدَّليل على أن صاحب الكبيرة مؤمنٌ العقل والنَّقْل.

أمَّا العقل: فهو أن المؤمن من اتَّصَفَ بالإيمان، كما أن الأسود من اتَّصَفَ بالسَّواد، والفاسق متَّصف بالإيمان، لأنَّ الإيمان هو التَّصديق، والفاسق متَّصف بالتصديق[1]، فيكون مؤمناً.

وأمَّا النَّقْل: فالآيات الدَّالة على أن الإيمان يبقى مع المعاصي.

قال الإمام الرازي:

(مسألة: الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص)

لأنه لما كان اسماً لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به، وهذا لا يقبل التفاوت، فكان مسمى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان.

وعند المعتزلة لما كان اسماً لأداء العبادات كان قابلاً لها.

(١) ص: «بالصدق».

وعند السلف لما كان اسماً للإقرار والاعتقاد والعمل فكذلك. والبحث لغوي، ولكل واحد من الفرق نصوص.

والتوفيق: أن يقال: الأعمال من ثمرات التصديق، فكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفاً إلى أصل الإيمان، وما دل على كونه قابلاً لهما فهو مصروف إلى الإيمان الكامل.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الإيمان عندنا لا يزيد، ولا ينقص..» إلى آخره.

أقول: هذا ظاهر، لأنَّ الإيمان لمّا كان اسماً لتصديق الرَّسول ﷺ بكُلِّ[1] ما عُلم بالضَّرورة مجيئه به استحال أن يكون قابلاً للزيادة والنقصان، لأن تصديق الرسول (ﷺ) في كل ما عُلم بالضرورة مجيئه به غير قابل للزِّيادة والنُّقصان، فكان الإيمان أيضاً كذلك.

وعند المُعْتَزِلة لمّا كان اسماً لأداء العبادات، وأداءُ العبادات قابل للزِّيادة والنُّقصان، كان الإيمان أيضاً قابلاً لهما.

وكذلك عند السَّلف: لمّا كان اسماً للإقرار باللِّسان والاعتقاد والعمل، وهو قابل للزِّيادة والنُّقصان، كان الإيمان عندهم أيضاً كذلك.

قال الإمام: «والبحث لغوي»، وهو ظاهر.

ثم قال: «ولكلِّ واحد من الفرق الثَّلاثة نصوص»، والتَّوفيق أنْ يُقالَ: الأعمال من ثمرات التَّصديق، وكلّ نصّ دلَّ على أن الإيمان لا يقبل الزِّيادة والنُّقصان فنصرفه إلى أصل الإيمان، وكلّ نصٍّ دَلَّ على أنَّه قابل للزِّيادة والنُّقصان فهو مصروف إلى الإيمان الكامل.

---

(١) ش: «في كل».

قال الإمام الرازي:

مسألة: أكثر أصحابنا قالوا: «أنا مؤمن إن شاء الله»، لا لقيام الشك بل إما للتبرك أو للصرف إلى العاقبة.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «أكثر أصحابنا قالوا: «أنا مؤمن إن شاء الله»، لا لقيام الشكّ بل للتبرّك، أو للصرف إلى العاقبة».

أقول: معناه ظاهر، لأنَّ قوله: «إن شاء الله» ليس لأنَّه شاكٌّ في الإيمان، بل لأنَّ التلفّظ بهذه الكلمة متبرَّك به، أو لأنَّ بقاء الإيمان إلى العاقبة غير معلوم لأحد، فإنْ شاء الله يبقى مؤمناً إلى[1] العاقبة.

قال الإمام الرازي:

مسألة: الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، فعلى هذا لا يكفر أحد من أهل القبلة، لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل نظراً. والله أعلم.

قال الإمام الكاتبي:

قال: «الكفر عبارة عن إنَكار ما عُلم بالضَّرورة مجيء الرَّسول (عليه السلام) به».

أقول: اختلف النَّاس في حَقِيقة الكفر وحدِّه:

ذهب القاضي إلى أنَّه عبارة عن الجحد بالله تعالى، ثم فسَّر الجحد بالجهل.

وقالت المُعْتَزِلة: الكفر إخلال بواجب يستحقّ به أعظم العقاب.

---

(١) ش: «في».

وكلاهما ضعيفان، أمَّا الأوَّل فلأنَّ المراد بالجهل بالله إن كان هو الجهل بوجوده فهو خطأ، لأنَّه يلزم (منه) أن كلّ ما لا يكون جهلاً بوجوده لا يكون كفراً، لوجوب انعكاس الحدود، لكن الجهل بقِدَمه وكونه قادراً وحياً والجهل بنُبُوّة محمد عليه السلام ليس جهلاً بوجوده، فوجب أنْ لا يكونَ كفراً، وإنَّهُ باطل بالإجماع.

وإن أراد به الجهل به تعالى (سواء) كان جهلاً بذاته أو بصفة من صفاته: فهو أيضاً خَطَأ، طرداً وعكساً:

أمَّا الطرد فلأنَّ أصحابنا اختلفوا في كثير من صفات الله تعالى على ما لا يخفى عليك من المباحث المتقدّمة في الصِّفات الإلهيّة، ولا شَكَّ أن الحقّ في كلّ مسألة منها يكون واحداً، فالمخالف له يكون جاهلاً بصفات الله تعالى، فيلزمكم تكفير أصحابنا ومشايخنا.

وأمَّا العكس فلأنَّ إنَّكار نُبُوّة محمد عليه السلام وإنَّكار كون القرآن معجزاً وإنَّكار ما عُلم كونه من ديننا بالضَّرورة وقتل الرَّسول عليه السلام والاستخفاف به والاستخفاف بالقرآن ولُبْس الغِيَار[1] وشدّ الزُّنَّار عند الاختيار كلّ ذلك كفر، مع أن شيئاً منها ليس جهلاً بذات الله تعالى ولا بصفاته.

وأمَّا الثَّاني وهو ما ذكره المُعْتَزِلة ففي غاية الركاكة، لأنَّ عقاب الكبائر متفاوت، وكذا[2] عقاب أنواع الكفر متفاوت، وكل ما زاد فهو أعظم بالنِّسْبة إلى ما نقص. اللَّهُمَّ إلّا أن يقولوا: إن الكفر هو الذي يكون عقابه أعظمَ[3] من عقاب

(١) الغِيار: علامة أهل الذمّة، كالزُّنار للمجوس ونحوه، وقيل: هو علامة اليهود. «تاج العروس» (غير).

(٢) ش: «وكذلك».

(٣) ش: «هو الذي عقابه أعظمُ».

الفسق، لكنهم حدُّوا الفسق بأنه الذي عقابه[1] أدْوَن من عقاب الكفر، فيكون ذلك دوراً[2]، فيكون باطلاً.

والإمام الغزَّاليّ رحمه الله[3] حدَّه بما ذكره الإمام، ومعناه: أن الكفر عبارة عن إنكار شيء عُلم بالتَّواتُر أنَّه من دين[4] الرَّسول ﷺ، كوجوب الصلوات الخمس وصوم [شهر] رمضان وغيره من الأحكام المشهورة المعروفة.

[و]قوله: «فعلى هذا لا نكفِّر أحداً من أهل القبلة، لأنَّ كونهم منكرين لَمَا جاء به الرَّسول غير معلوم ضرورة، بل نظراً» إشارة إلى أن الكفر إذا حُدَّ بما ذكره لا يَرِدُ عليه شيء ممَّا ورد على الحَدَّيْنِ المذكورين.

أمَّا أنَّه لا يلزم أن يكون أحد / [ص: ٢٧١ب] من أهل القبلة كافراً فلأنَّ الذي أنكروا[5] أهل القبلة ليس ممَّا يُعلم أنَّه من الدِّين بالضَّرورة[6]، بل ممّا[7] يعلم أنَّه من الدِّين بالنَّظر[8]، لأنَّ اختلافهم إمَّا في الصِّفات الإلهيّة أو في الأحكام غير الظَّاهرة[9]، وذلك إنما يُعلم بالنَّظر لا بالضَّرورة.

وأمَّا الأحكام التي عُلم أنها من الدِّين بالضَّرورة فما خالف أحد من أهل القبلة في شيءٍ منها، لاتِّفاق[10] الكُلِّ على أن الصلوات المفروضة خمس، وأن صوم

---

(١) ش: «بأنه الذي عقابه دون بالذي عقابه» كذا!
(٢) ش: «من عقاب الكفر، وذلك دور».
(٣) ش: «رحمة الله عليه».
(٤) ش: «دون»!
(٥) ش: «أنكروه».
(٦) ش: «ضرورةً».
(٧) ص: «بل ما».
(٨) ش: «نظراً».
(٩) ش: «الغير الظاهرة».
(١٠) «لاتفاق» في ش: «لا يقال»! تحريف شنيع.

شهر رمضان واجب، وأن الزَّكاة والحج واجبان، وغيرها من الأحكام المعلومة بالتَّواتُر أَنَّه من الدِّين.

ولفظ الإمام لا يدلّ بظاهره على هذا المعنى، إذ بظاهره يدلّ على أن اتِّصاف أهل القبلة بكونهم منكرين لما جاء به الرَّسول (عليه السلام) غير معلوم بالضَّرورة بل بالنَّظر، ومن البيِّن أن هذا المعنى ليس ممَّا يوجب أن لا نكفّر[1] أحداً من أهل القبلة وأنَّه غير لازم من الحدّ المذكور. فاعرف هذا وافهم منه ما أشرنا إليه.

وأمَّا أن ما ذكرناه على حدّ المُعْتَزِلة لا يرد على هذا فظاهر.

(١) ش: «أن نكفّر».

قال الإمام الرازي:

القسم الرابع: في الإمامة

مسألة

من الناس من قال بوجوبها، ومنهم من لم يقل بذلك، أما القائلون بوجوبها، فمنهم من أوجبها عقلاً، ومنهم من أوجبها سمعاً.

أما الموجبون عقلاً: فمنهم من أوجبها على الله تعالى، ومنهم من أوجبها على الخلق. والذين أوجبوها على الله تعالى هم الإمامية، ثم ذكروا في وجوبها وجوهاً:

أحدها: أن يكون لطفاً في الزجر عن المقبحات العقلية، وهو قول الإثنا عشرية.

وثانيها: أن يكون معلماً لمعرفة الله تعالى، وهو قول السبعية.

وثالثها: أن يعلمنا اللغات، وأن يرشدنا إلى الأغذية، ويميزها عن السموم، وهو قول الغلاة.

وأما الذين أوجبوها على الخلق، لا على الله تعالى، فهو قول الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصري.

وأما الذين أوجبوها سمعاً فقط، فهم جمهور أصحابنا وأكثر المعتزلة.

وأما الذين لم يقولوا بوجوبها، فهم الخوارج والأصم.

لنا: أن نصب الإمام يتضمن دفع الضرر عن النفس فيكون واجباً.

أما الأول: فلأنا نعلم أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه، كان حالهم في الاحتراز عن المفاسد أتمَّ مما إذا لم يكن لهم هذا الرئيس.

وأما أن دفع الضرر عن النفس واجبٌ فبالإجماع عند من لا يقول بالوجوب العقلي، وبضرورة العقل عند من يقول به.

(مسألة: الشيعة جنس تحته أربعة أنواع: الإمامية، والكيسانية، والزيدية والغلاة)

أما الإمامية: فالذي استقر عليه رأيهم أن الإمام بعد الرسول ﷺ علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ثم ولده الحسن، ثم أخوه الحسين رضي الله عنهما، ثم ابنه علي، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي الرضا، ثم ابنه محمد التقي، ثم ابنه علي النقي، ثم ابنه الحسن الزكي العسكري، ثم ابنه محمد وهو القائم المنتَظر[1].

وقد كان لهم في كل واحدة من هذه المراتب اختلافات:

فنقول: القائلون بالنص الجلي على علي بن أبي طالب رضي الله عنه اتفقوا على أنه كان متعيِّناً للإمامة.

وعن فرقة الإمامية أنهم قالوا: الأمر بعد النبي ﷺ إلى علي بن بي طالب، يفعل في الإمامة ما أحب، إن شاء جعلها لنفسه وإن شاء ولاها غيره.

وزعم الكاملية، وهم أصحاب أبي كامل معاذ بن الحصين النبهاني أن الصحابة كفرت بمخالفتهم النص الجلي، وأن علياً كفر لترك القتال معهم.

وأما الأكثرون فاتفقوا على أنه كان متعيناً للإمامة وإن كان محقاً في ترك القتال للتقية، ثم اختلفوا بعد موته.

فزعمت السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ أنه لم يمت، وأنه في السموات وأن الرعد صوته والبرق سوطه، وأنه ينزل إلى الأرض بعد حين فَيَقْتُل أعداءه، فإذا سمع هؤلاء صوت الرعد قالوا: عليك السلام يا أمير المؤمنين.

وأما الباقون فقطعوا بموته.

---

(١) في بعض النسخ: «رضوان الله عليهم أجمعين».

ثم اختلفوا، فمنهم من قال الإمام بعده محمد بن الحنفية، وهو قول بعض الكيسانية على ما سيأتي تفصيل قولهم في فصل مفرد، والأكثرون قالوا: الإمام بعده الحسن.

ثم اختلفوا بعد موت الحسن، فمنهم من ساق الإمامة إلى ولد الحسن، وهو الملقب بالرضا من آل محمد، ومنهم من ساق إلى ولده عبدالله،ومنه إلى ولده محمد وهو النفس الزكية، ثم إلى أخيه إبراهيم.

والأكثرون ساقوها من الحسن إلى الحسين، ثم اختلفوا بعد قتله، فمنهم من ساقها إلى أخيه محمد بن الحنفية، وهو قول أكثر الكيسانية، والأكثرون ساقوها إلى ولده علي زين العابدين.

ثم اختلفوا بعد موته، فالزيدية ساقوها إلى ولده زيد بن علي، كما سيأتي شرح أحوال الزيدية في فصل مفرد، والإمامية ساقوها إلى محمد الباقر.

واختلفوا بعد موته، فمنهم من قال: إنه لم يمت، فينتظرونه، ومنهم من قطع بموته، وهم الأكثرون.

ثم اختلفوا فمنهم من ساقها إلى غير ولده وهم فريقان.

أحدهما: الذين ساقوها إلى محمد بن عبدالله بن الحسين بن الحسن، وهو قول أصحاب المغيرة بن سعيد البُجلي.

وثانيهما: الذين ساقوها إلى أبي منصور العجلي، على ما سيأتي شرح هاتين الفرقتين في فصل الغلاة.

أما الذين ساقوها إلى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بعد موته على قولين.

أحدهما: الذين قطعوا بأنه لم يمت ولن يموت حتى يظهر أمره، وهو القائم المهدي، ورووا عنه أنه قال: لو رأيتم رأسي مدهدهاً عليكم من هذا الجبل فلا تصدقوا، فإن صاحبكم صاحب السيف.

ثم اختلف هؤلاء، فقالت الناووسية بغيبته، وقال آخرون: لم يمت وإنَّه لم يغب، وإنَّ أوليائه يرونه في بعض الأوقات، وأنه يعدهم ويمنِّيهم، ولكنه ما عيَّن لهم وقتاً للخروج.

وثانيهما: الذين قطعوا بموته، وهؤلاء اختلفوا على أربعة أوجه:

أحدها: الذين زعموا أن جعفراً مات ولا إمام بعده، وسيرجع إلى الدنيا فيملأ الدنيا عدلاً كما مُلئت جوراً، وهم الناووسية.

وثانيها: الذين ساقوا الإمامة إلى ولده.

وثالثها: الذين ساقوا الإمامة إلى غير ولده.

ورابعها: الذين جوزوا الأمرين.

أما الذين ساقوها إلى ولده، فعلم أنه كان من الأبناء المعتبرين أربعة: عبد الله، ومحمد، وإسماعيل، وموسى.

أما القائلون بإمامة عبد الله، فيقال لهم: الفطحية، لأن عبد الله كان أفطح، ويقال لهم العمارية، لانتمائهم إلى واحد من أكابرهم، يقال له عمار.

وأما القائلون بإمامة محمد، فيقال لهم: السمطية.

وأما القائلون بإمامة إسماعيل، فهم الإسماعيلية السبعية.

وأما القائلون بإمامة موسى، فيقال لهم: الفضلية.

وههنا قول آخر، وهو أن الإمامة كانت لأولاده الأربعة، وهو قول الفضيلية، أصحاب فضيل بن سويد الطحان.

أما الذين ساقوا الإمامة من جعفر إلى غير أولاده فقد اختلفوا على خمسة أقوال:

أحدها: الطبرية، أصحاب موسى بن الحسن الطبري، زعموا أن الصادق أوصى بالإمامة إليه.

وثانيها: اليريعية، وهو أصحاب يريع بن موسى الحايك، زعموا أن الصادق أوصى بالإمامة إليه.

وثالثها: الأقمصية، أصحاب موسى بن عمران الأقمص الكوفي، زعموا أن الصادق أوصى بها إليه.

ورابعها: التيمية، أصحاب عبدالله بن سعد التيمي.

وخامسها: الجعدية أصحاب أبي جعدة من الكوفة.

وأما الذين توقفوا في سوق الإمامة من جعفر إلى ولده وغير ولده، فهم اليعفورية أصحاب ابن أبي يعفور، فإنهم جوزوا كلا الأمرين.

ثم اختلف القائلون بإمامة موسى بن جعفر بعد موته.

فمنهم من توقف في موته وقال: لا أدري مات أو لم يمت، ويقال لهم الممطورية، لأن يونس بن عبد الرحمن وهو من علماء الشيعة قال لهم: ما أنتم إلا كلاب ممطورة.

ومنهم من قطع أنه لم يمت، وأنه حي.

ثم اختلفوا فزعمت الأشترية، أصحاب محمد بن أشتر، أن موسى حي لم يمت ولا يموت إلى الوقت المعلوم، وأنه أوصى بالإمامة إليه.

وزعمت القرامطة أن موسى أوصى بها إليه.

وأما القاطعون بموته فمنهم من ساقها إلى ولده أحمد بن موسى، والأكثرون ساقوها إلى ولده علي بن موسى الرضا.

ثم القائلون بإمامة علي اختلفوا بعد موته فمنهم من لم يقل بإمامة ولده محمد التقي لصغره وعدم علمه في ذلك الوقت، فإنه لما مات الرضا كان سن التقي أربعة، ومنهم من قال ثمانية، وأما الأكثرون فقالوا بإمامة التقي.

ثم اختلفوا، فقال قوم: لا يبعد أن يخلق الله تعالى فيه العلم بكل الدين أصوله وفروعه، وإن كان صغيراً كما في حق عيسى عليه السلام. وقال آخرون إنه كان إماماً على معنى أن الأمر له دون سائر الناس، ولكن لا يجوز أن يكون إماماً في الصلوات ومفتياً في الحوادث، وأما المفتي كان بعض أصحابه إلى أن صار بالغاً.

ثم القائلون بإمامة التقي اختلفوا بعد موته، فمنهم من ساقها إلى ولده موسى والأكثرون ساقوها إلى علي النقي.

ثم اختلفوا بعد موته، فزعم بعضهم أنه هو المنتظر، ومنهم من ساقها إلى ولده جعفر، والأكثرون ساقوها إلى ولده الحسن بن علي.

ثم اختلفوا بعد موت الحسن على اثني عشر قولاً.

الأول: أنه لم يمت لأنه لو مات وليس له ولد ظاهرٌ خَلاَ الزمان عن الإمام المعصوم، وأنه غير جائز.

الثاني: أنه مات لكن سيجيء، وهو المعنيُّ بكونه قائماً، أي يقوم بعده.

الثالث: أنه مات ولا يجيء،ولكنه أوصى بالإمامة إلى أخيه جعفر.

الرابع: بل أوصى بها إلى أخيه محمد.

الخامس: أنه لما مات من غير عَقِبٍ علمنا أنه ما كان إماماً وأن الإمام كان جعفراً.

السادس: بل ظهر أن الإمام كان محمداً، لأن جعفراً كان مجاهراً بالفسق، والحسن كان فاسقاً في الخفية،فتعين محمد للإمامة.

السابع: أن الحسن خَلَّفَ ابناً وُلِدَ قبل موته بسنين اسمه محمد، استتر خوفاً من عمه جعفر وغيره من الأعداء، وهو المنتظر.

الثامن: أن له ابناً ولد بعد موته بثمانية أشهر.

التاسع: لما مات الإمام ولا ولد له فلا يجوز انتقال الإمامة منه إلى غيره، فبقي الزمان خالياً من الإمام وارتفعت التكاليف.

العاشر: يجوز أن يكون الإمام لا من ذلك النسل بل من نسل آخر من العلوية.

الحادي عشر: لما لم يجز انتقال الإمامة من ذلك النسل إلى نسل آخر، ولا يجوز خلو الزمان عن الإمام، علمنا أنه بقي من نسله ابنٌ وإن كنا لا نعرفه بعينه، فنحن على ولايته إلى أن يظهر.

الثاني عشر: أمر الإمامة معلوم إلى علي الرضا، وبعده مختلفٌ،فيتوقف.

واعلم أن هذا الاختلاف العظيم من أدل الدلائل على عدم النص الجلي المتواتر على هؤلاء الاثني عشر.

(فصل: في شرح فرق الكيسانية)

هم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، اعتقدوا فيه الاعتقاد العظيم، وأنه أخذ علم التأويل والباطن والآفاق والأنفس عن ابن الحنفية رحمة الله عليه، وانتهى الأمر بهم إلى رفض الشرائع وإنكار القيامة والقول بالحلول والتناسخ. وكان المختار بن أبي عبيد الثقفي الكوفي القائم بثأر الحسين رضي الله عنه خارجياً أولاً، وزبيرياً ثانياً، وشيعياً ثالثاً، ومتنبِّيا رابعاً. ويقال إن علياً رضي الله عنه كان يُسمى المختار بكيسان، فهذه الفرقة يقال لها الكيسانية وهم المتفقون على إمامة محمد بن الحنفية.

ثم اختلفوا فذهب الحيانية أصحاب حيان بن زيد السراج إلى أنه كان إماماً بعد علي ابن أبي طالب، واحتجوا عليه بأن علياً رضي الله عنه دفع إليه الراية يوم الجمل وقال:

اطعن بها طعن أبيك تُحمد ... لا خير في الحرب إذا لم تُوقد

وهذا يدل على أن علياً أقامه مقام نفسه، وهو يوجب الإمامة.

والأكثرون منهم أثبتوا إمامته بعد قتل الحسين، واحتجوا عليه بوجهين:

الأول: أن الحسين لما عزم على الكوفة أوصى بالإمامة إليه.

الثاني: أن الذي بقي من ولد الحسين -وهو زين العابدين- كان صبياً ولم يكن أهلاً للإمامة، فتعين محمد لها، ثم إن المختار دعا الناس إلى محمد بن الحنفية، وزعم أنه من دعاته ثم تنبَّأ، فلمَّا عرف محمد ذلك تبرأ منه، ثم إن مصعب بن الزبير لما قتل المختار استوت خراسان والحجاز والعراق واليمن لعبدالله بن الزبير، فدعا ابن الحنفية إلى طاعته فهرب منه إلى عبدالملك بن مروان، فكره عبد الملك كونه بالشام وأمره بالرجوع إلى اليمن، فخرج إلى اليمن فمات في طريقه.

ثم اختلفت الكيسانية فمنهم من قال إنه حي في جبل رضوى، وأنه بين أسد ونمر يحفظانه، وعنده عينان نضاختان تجريان بماء وعسل، ويعود بعد الغيبة فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً، وهو المهدي المنتظر.

وإنما عوقب بالحبس لخروجه إلى عبد الملك بن مروان وقبله إلى يزيد بن معاوية، وهذا قول الكربية أتباع أبي كرب الضرير، وكان السيد الحميري على هذا المذهب وهو يقول:

ألا قل للوصي فدتك نفسي ... أطلت بذلك الجبل المقاما

في أبياتٍ.

ومنهم من أقرَّ بموته واختلفوا على قولين:

الأول: الذين ساقوا الإمامة بعده إلى زين العابدين.

الثاني: الذين ساقوها إلى أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية، وهم الأكثرون من الكيسانية، وزعموا أن محمداً أفضى إليه بالأسرار من علم التأويل والباطن.

واختلفوا بعد موت أبي هاشم على سبعة أوجه.

الأول: أن الإمام بعده زين العابدين.

الثاني: أن أبا هاشم مات منصرفاً إلى الشام بأرض الشراة، وأوصى بالإمامة إلى علي بن عبدالله بن عباس، ثم أوصى علي إلى ابنه محمد، وأوصى محمد إلى ابنه إبراهيم المقتول بحران.

ثم إن القائلين بهذه المقالة ظهروا بخراسان ودعوا الناس إليها، فقبلها أبو مسلم صاحب الدولة ودعا الناس إلى إبراهيم. ولما عرف مروان بن محمد أن الدعوة إليه أخذه وحبسه، فتحيرت الشيعة، فقال لهم يقطين بن موسى وهو أحد قدماء الدعوة إلى إبراهيم: إني رأيت إبراهيم الإمام في حبس مروان فقلت له: إلى من تكلني، فقال: إلى ابن الحارثية، وأراد أخاه أبا العباس السفاح.

ويقال: أن أبا مسلم حين كان كيسانياً واقتبس من دعاتهم علومَهم على أن تلك العلوم مستودعة في أهل البيت، فكان يطلب المستقر فيه فبعث إلى الصادق أني قد دعوت الناس عن موالاة بني أمية إلى موالاة أهل البيت، فإن رغبت فيها فلا مزيد عليك، فكتب إليه الصادق ما أنت من رجالي ولا الزمان زماني، فمالَ إلى أبي العباس.

الثالث: أن أبا هاشم أوصى بالإمامة إلى ابن أخيه الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية، فلما هلك الحسن أوصى إلى ابنه علي بن الحسن فهلك ولم يخلف، فرجع عنه إلى الوقف على محمد ابن الحنفية، وهم أصحاب عبدالكريم ابن عمر البزاز.

الرابع: لا بل أوصى بها إلى بنان بن سمعان النهدي الغالي.

الخامس: لا بل أوصى بها إلى عبدالله بن عمرو بن حارب الكندي.

السادس: لا بل أوصى إلى عبدالله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب.

فهذه الاختلافات الكثيرة تحكمات محضة لا طائل لها، وبالله التوفيق والمدد.

(فصل: في شرح فرق الزيدية)

فالذي يجمعهم أن الإمام بعد الرسول ﷺ علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالنص الخفي، ثم الحسن ثم الحسين، ثم كل فاطمي مستجمع لشرائط الإمامة دعا الخلق إلى نفسه شاهراً سيفه على الظلمة.

واختلفوا، فقال بعضهم: إن الرسول ﷺ نص على علي والحسن والحسين. وقال آخرون الرسول نص على علي، وهو نص على الحسن، والحسن نص على الحسين، وفرقهم ثلاثة.

الجارودية: أصحاب أبي جارود بن زياد بن منقذ العبدي، زعم أن الرسول ﷺ نص على علي بالوصف دون التسمية، والناس قد قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف، وإنما نصبوا أبا بكر باختيارهم ففسقوا به.

والسليمانية: أصحاب سليمان بن جرير، زعموا أن البيعة طريق الإمامة، وأثبتوا إمامة الشيخين بالبيعة أمراً اجتهادياً، ثم تارة يصوبون ذلك الاجتهاد وتارة يخطئونه، لكنهم يقولون الخطأ فيه لا يبلغ الفسق، وطعنوا في عثمان وكفروه، وكفروا عائشة وطلحة والزبير ومعاوية لقتالهم علياً.

والصالحية: أصحاب الحسن بن علي بن حي الفقيه، كان يثبت إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ويفضل علي بن أبي طالب رضي الله عنه على سائر الصحابة،إلا أنه توقف في عثمان وقال: إذا سمعنا ما ورد في حقه من الفضائل اعتقدنا إيمانه، وإذا رأينا أحداثه التي نُقمت عليه وجب الحكم بفسقه فتحيرنا في أمره وفوضناه إلى الله تعالى.

وقول هؤلاء في الأصول قريب من مذهب المعتزلة.

(فصل: في الإشارة إلى عمدة مذهب الإمامية)

مدار مقالتهم في الاستدلال على قاعدة، و في الجواب عن كلمات خصومهم على قاعدة أخرى.

أما الأول: أن الإمامة لطف، لأنا نعلم بالضرورة بعد استقراء العرف أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح فإن امتناعهم عنها أكثر من العكس، واللطف يجري مجرى التمكين وإزالة المفسدة، ولما كانا واجبين على المكلِّف الحكيم كانت الإمامة أيضاً واجبة.

وبنوا على هذا عصمة الإمام، قالوا: إمكان صدور القبيح عن الخلق محوج لهم إلى الإمام، فلو تحقق هذا في حق الإمام لافتقر هو إلى إمام آخر، ولزم التسلسل.

وبنوا كون الإجماع حجة على هذا لأنه لما ثبت امتناع خلو الزمان عن المعصوم، والمعصوم لا يقول إلا الحق،وكان الإجماع كاشفاً عن قول المعصوم الذي هو حق، فكان الإجماع حجة، فظهر بهذا أن العلم بكون الإجماع دليلاً لا يتوقف على العلم بصدق الرسول.

وبنوا إمامة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه على وجوب عصمة الإمام، ووجوب حقيّة الإجماع.

بيانه: أن العقل لما دل على أن الإمام واجب العصمة وكل من قال بذلك قال إنه علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وذلك معلوم بالضرورة بعد الاستقراء من دين محمد صلى الله عليه وسلم. فلو قلنا: إن الإمام غير علي كان ذلك خرق الإجماع، وبهذا أثبتوا إمامة سائر أئمتهم، وأثبتوا وجود محمد بن الحسن العسكري وغيبته وإمامته. قالوا: لأن وجود هذا الشخص وبقاءه في هذه المدة الطويلة ممكن، والله تعالى قادر على الممكن، وثبت امتناع خلو الزمان عن الإمام المعصوم، وكل من قال بذلك قال إنه هذا، فلو كان غيره لقدح ذلك في الإجماع.

لا يقال: أليس قد تقدم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الأئمة، فكيف ادَّعيتم إجماع الكل على هذا الترتيب؟

ولأن الإسماعيلية فرقة عظيمة في زماننا وهم ينازعون في هذا الترتيب.

لأنّا نجيب عن الأول بأن القائلين بغير هذا الترتيب انقرضوا، فلو كان قولهم حقاً لكان أهل هذا الزمان مع إجماعهم على ترك ذلك القول مجمعين على الخطأ، وإنه غير جائز.

وأما خلاف الإسماعيلية فغير قادح لما بينا أن الإمام يجب أن يكون معصوماً، وهم فساق بل كفرة لقدحهم في الشرع وقولهم بقدم العالم.

فهذا غاية تقرير مذهبهم.

ثم إن على هذا المذهب اعتراضاً وهو أن علياً وأولاده لو كانوا أئمة فلم لم يشتغلوا بالإمامة وحاربوا الظلمة لأجلها؟

فعند هذا قررت الشيعة قاعدة أخرى وهو القول بجواز التقية قياساً على جواز اختفاء النبي ﷺ في الغار.

فظهر أن اعتمادهم في مذهبهم أما في الاستدلال فعلى وجوب الإمامة عقلاً، وأما في دفع الاعتراضات فعلى القول بالتقية، فإن صح كلامهم في هاتين المقدمتين فالدست لهم، وإلا فلا.

وأما تمسكهم بالنصوص من القرآن والأخبار فذلك ما يشاركهم الزيدية فيه.

وأما رواة النص الجلي فالأذكياء منهم معترفون بأنه لا يجوز ادعاء التواتر فيها، حتى إن الشريف المرتضى وهو أجلّ الإمامية قدراً وأكثرهم علماً وأعوصهم فكراً ونظراً روى في كتاب الشافي عن أبي جعفر بن قبة أن السامعين لهذا النص كانوا قليلين.

والاعتراض: لا نسلم وجوب الإمامة ولا نسلم كونها لطفاً.

وقوله: الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر كان اللطف أتم.

قلنا: لو كانت القضاة والأمراء كلهم معصومين لكان اللطف أتم، فيلزمكم وجوب ذلك، فلما لم يجب بالاتفاق علمنا أن ذلك إما لأن في نصب الأمراء والقضاة

المعصومين في كل محلة وإن حصلت المنفعة المذكورة إلا أن هناك مفسدة خفية استأثر الله تعالى بعلمها،أو لأن ذلك وإن كان لطفاً محضاً خالياً عن شوائب المفاسد لكن اللطف غير واجب. وعلى التقديرين فالقول في الإمام الأعظم مثله. وهذه النكتة ههنا كافية، والاستقصاء مذكور في كتبنا المطولة.

سلمنا وجوب الإمامة، فلا نسلم أن الإجماع حجة.

قوله: الإجماع يكشف عن قول المعصوم.

قلنا: نعني بالإجماع الإجماع الذي لا نعرف له مخالفاً، أو الذي نعرف أنه لا مخالف له؟

والأول ممنوع لأن عدم علمنا بالمخالف لا يدل على عدمه.

الثاني مسلَّم، لكن لا نسلم أنه يمكننا العلم بالإجماع على هذا الوجه، فمن الذي يمكنه القطع بأنه ليس في أقصى الشرق والغرب أحد يخالف في هذه المسألة؟

لا يقال: أنه يمكننا أن نعلم أنه لا مخالف لأن العبرة بالعلماء لا بالعوام، والعلماء من أهل كل عصر معروفون مشهورون، فيمكننا أن نتعرف أقوالهم. ولأن ما ذكروه يفضي إلى سد باب الإجماع، وأنتم لا تقولون به.

لأنّا نجيب عن الأول: بأنا لا نسلم أن العلماء من أهل كل عصر معروفون في العالم، لأن أهل المغرب لا خبر عندهم من علماء المشرق وبالعكس. ولأن الإمام المعصوم أجلُّ الأئمة وأفضلهم مع أنه غير معروف في العالم، فإن العلماء الذين نعرفهم في العالم نعلم في كل واحد منهم أنه ما عاش ثلاثمئة سنة أو أكثر، وأنه ليس ولد الحسن العسكري، بل نعلم أباه وجده.

وحينئذ نقول: لو صح ما ذكرتموه لكان ذلك من أقوى الدلائل على نفي إمامكم، لأنَّا نقول: لو كان لكان مشهوراً فيما بين الناس، وإذ ليس بمشهور فليس بموجود.

لا يقال: إنه معروف ولكنه مجهول النسب والعمر.

لأنَّا نقول: لو جاز خفاء ذلك لجاز أيضاً خفاء قوله ومذهبه، إذ ليس تجويز أحدهما بأبعد من تجويز الآخر.

وعن الثاني: أنَّا إنما نعترف بإمكان الإجماع حيث يكون العلماء قليلين تحويهم بلدة، وأما الآن فلا ندري، فلعل في أهل العالم من يزعم أن أبا بكر واجب العصمة أو يدعي ذلك في إنسان آخر، وإذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع.

سلمنا أن الإجماع حجة يكشف عن قول المعصوم، لكن قول المعصوم متى يكون حجة؟ مطلقاً، أم عند عدم التقية؟

الأول ممنوع بالاتفاق بيننا وبينكم.

والثاني مسلم، لكنه لا يدل على أن القول المجمع عليه حجَّة، لاحتمال أن يكون الإمام وافق على ذلك تقيَّة وخوفاً، وعلى هذا التقدير يسقط التمسك بالإجماع.

سلمنا صحة دليلكم، لكنه معارض بأنه لو كان إماماً لأظهر الطلب كما أظهره علي رضي الله عنه مع معاوية رضي الله عنه، وكما أظهره الحسين مع يزيد، حتى آل الأمر إلى قلة المبالاة بالقتل. ولأن عبد الرحمن بن عوف لما بايع يوم الشورى علياً على كتاب الله تعالى وسنّة رسوله وسيرة الشيخين لم يرض عليٌ بالتزام سيرة الشيخين فترك الإمامة لذلك، مع أنه كان يمكنه ذكر ذلك اللفظ وأنه كان ينوي به غير ظاهره، فإن في المعاريض لمندوحة عن الكذب، فمن لم يرض بهذا القدر كيف يقال إنه رضي بالكفر للتقيَّة؟ وتمام الكلام مذكور في «النهاية».

ولنختم هذا الكلام بما يُحكى عن سليمان بن جرير الزَّيدي أنه قال: إن أئمَّة الرافضة وضعوا مقالتين لشيعتهم لا يظفر معهما أحد عليهم.

الأول: القول بالبداء، فإذا قالوا إنه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لا يكون الأمر على ما أخبروه قالوا: بدا لله تعالى فيه، قال زرارة بن أعين من قدماء الشيعة وهو يخبر عن علامات ظهور الإمام هذه الأبيات:

فتلـــك أَمَــارات تجـــيء لوقتهـــا وماَلَـــكَ عـــما قـــدَّر الله مـــذهب

ولـــولا البـــدا ســـميته غـــير فائـــت ونعـــت البـــدا نعـــت لمـــن يتقلـــب

ولـــولا البـــدا مـــا كـــان ثـــم تَصـــرف وكـــان كنـــار دهرهـــا تتلهـــب

وكـــان كضـــوء مشـــرق بطبيعـــة ولله عـــن ذكـــر الطبـــائع مرغـــب

والثاني التقية: فكلما أرادوا شيئاً تكلموا به، فإذا قيل لهم: هذا خطأ وظهر بطلانه. قالوا: إنما قلناه تقيَّة.

وهذا آخر الكتاب، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب[1].

قال الإمام الكاتبي:

قال: «القسم الرَّابع في الإمامة:

مسألة: من النَّاس من قال بوجوبها، ومنهم من لم يقُلْ بذلك» إلى آخره.

أقول: الإمامة رئاسة في الدِّين (والدُّنيا) عامة لشخص من الأَشْخَاص.

وإنما قلنا: «عامة» احترازاً من الرئيس والقاضي وغيرهما.

وإنما قلنا: «لشخص من الأَشْخَاص» احترازاً عن كلّ الأمة إذا عزلوا الإمام عند فسقه.

إذا عرفْتَ هذا فاعلم أن النَّاس اختلفوا فيها فمنهم من قال: إنها واجبة، أي: نصبُ الإمام واجب، ومنهم من قال: إنَّهُ غير واجب.

أمَّا القائلون بأنَّ نصب الإمام واجب، فهم فريقان:

الأوَّل: الذين قالوا: الطَّريق إلى مَعْرِفة هذا الوجوب العقل.

(١) هذه الجملة الختامية من النسخة التركية، ولا كلام آخر بعده . والكلام الذي بعده مثبت في الإيرانية.

والفريق الثَّاني: الذين قالوا: الطَّريق إلى مَعْرِفَته هو السَّمْع.

أمَّا الذين قالوا: الطَّريق إليه هو العقل، فهم فريقان:

منهم من قال: إنَّهُ يجب عقلاً على الله تعالى نصب الإمام للخلق.

ومنهم من قال: يجب عقلاً على الخلق أن ينصبوا لأنفسهم إماماً ورئيساً.

أمَّا القائلون بالوجوب على الله تعالى، فهم فرق:

الفريق الأوَّل: الملاحدة والإسماعيليّة[1]، فإنهم قالوا: لا سبيل إلى مَعْرِفة الله إلّا بتعليم الرَّسول والإمام، فوجب على الله تعالى / [ص: ٢٧٢أ] أن لا يُخْلِيَ العالم عن المعصوم، حتى إنّ ذلك المعصوم يرشد الخلق إلى مَعْرِفة الله تعالى.

[و]الفريق الثَّاني: الاثنا[2] عشريّة، فإنهم قالوا: لا حاجة في مَعْرِفة الله تعالى إلى المعصوم، إلّا أنَّه يجب على [الله] تعالى نصب الإمام المعصوم ليكون لطفاً في أداء الواجبات العقليّة وفي الاجتناب عن القبائح العقليّة، وليكون أيضاً حافظاً للدين عن الزِّيادة والنُّقصان.

والفريق الثَّالث: قدماء الشيعة، فإنهم قالوا: يجب على الله[3] تعالى نصب الإمام ليعلِّمهم أحوال الأغذية والأدوية ويعرِّفهم السموم المُهلِكة ويعلِّمهم الحِرَف والصناعات ويصونهم عن الآفات والمخافات.

وأمَّا القائلون بالوجوب على الخلق فهم أبو الحسين البَصْريّ وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم الكَعْبِيّ والجاحظ، فإنهم قالوا: إن نصب هذا الإمام[4] يتضمَّن دفعُ الضرر عن النَّفس، ودفع الضرر عن النَّفس واجب.

---

(١) ش: «والإسماعلية».

(٢) ش: «الاثني».

(٣) ك: «على الله تعالى».

(٤) ش: «هذا الرئيس».

وأمَّا القائلون بأنَّ الطَّريق إلى مَعْرِفة هذا الوجوب السَّمع دون العقل فهم أكثر أصحابنا والمُعتزِلة والزيديّة.

فهذا تفصيل قول من قال: إنَّهُ يجب نصب الإمام.

وأمَّا الذين قالوا: إنَّهُ غير واجب فهم فرق:

الفريق الأوَّل: الذين قالوا: إن نصب الإمام عند ظهور الفتن واجب، فأمَّا عند الأمن والعدل فلا، وهو قول الأصمّ.

الفريق الثَّاني: الذين قالوا: إن نصب الإمام عند الفتن غير واجب، لأنَّه ربما يصير نصبه سبباً لتمرد بعضهم عن طاعته فتزيد الفتنة، أمَّا عند ظهور العدل والأمن فواجب.

الفريق الثَّالث الذين قالوا: لا يجب نصب الإمام في شيء من الأوقات، فإن فعلوا نَصْبَه جاز، وإن تركوه جاز، وهم أكثر الخوارج.

فهذا تفصيل ما في هذه المسألة من الأقوال.

لنا في هذه المسألة مقامان:

أحدهما: أن نبيِّن أنَّه يجب على الخلق نصب الرئيس[1] لأنفسهم.

والثَّاني: أن نبيِّن أنَّه لا يجب على الله نصب الإمام لهم.

أمَّا المقام الأوَّل فقد احْتَجَّ الإمام عليه بأنْ قال: إن نصب[2] الإمام يتضمَّن دفع ضرر عن النَّفس لا يندفع إلّا بنصبه، ودفعُ الضرر عن النَّفس بقَدْر الإمكان واجب، ينتج: أن نصب الإمام واجب.

---

(١) ش: «نصب رئيس».

(٢) ش: «احتج الإمام عليه بأنَّ نصب».

أمَّا أن نصب الإمام يتضمَّن دفع ضرر لا يندفع إلّا بنصبه فلأنَّا نعلم ونتيقَّن أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر سائس يخافون بطشه ويرجون ثوابه ويأمرهم / [ص: ٢٧٢ب] بالأفعال الجميلة ويزجرهم عن الأفعال القبيحة كان حالهم في الاحتراز عن المفاسد والقبائح والقرب من الانتظام والصلاح أتمَّ ممَّا إذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس، والعلم به بعد استقراء العادات ضروريّ، فثبت أن نَصْب الرئيس يقتضي اندفاع أنواع من المضارّ لا تندفع[1] إلّا بنصبه، وإذا كان كذلك كان نصب هذا الرئيس دفعاً للضرر عن النَّفس.

وأمَّا أنّ دفع الضرر عن النَّفس واجب بقدر الإمكان فهو متَّفق عليه بين العقلاء، أمَّا عند من يقول بالحسن والقبح العقليّين فإنَّه يقول: وجوب هذا معلوم في بدائه العقول. وأمَّا عند من ينكر ذلك فإنَّه يقول: وجوب هذا ثابت بالإجماع.

وفي هذا القياس نظر، لأنَّ الحدّ الأوسط فيه غير مكرّر، إذ المحمول في الصُّغْرَى تضمَّن[2] اندفاع ضرر عن النَّفس لا يندفع إلّا بنصب الإمام، والموضوع في الكُبْرى دفع الضرر عن النَّفس.

بل الأَولى أنْ يُقالَ في الكُبْرى: وكلّ ما يتضمَّن دفع ضرر عن النَّفس لا يتمّ إلّا به فهو واجب وإلّا لَكان تركه إيقاعاً للنفس في الضرر، وإيقاع النَّفس في الضرر غير جائز بالإجماع عند من لا يقول بالوجوب العقليّ، وبالضَّرورة عند من يقول به.

لا يقال: ما ذكرتموه وإن دلَّ على أن في نصب الإمام أنواعاً من المصالح، لكن هاهنا ما يدلّ على أن فيه أنواعاً من المفاسد، منها: أنَّه[3] ربما يستنكفون من[4] طاعته، فيزداد الفساد بسبب نصبه. ومنها: أنَّه ربما استولى عليهم فيظلمهم. ومنها:

---

(١) ش: «أنواع من المضار الذي لا يندفع».

(٢) ش: «يتضمّن».

(٣) ش: «أنهم».

(٤) ش: «عن»، و «استنكف» تُعدّى بالاثنتين: عن، من.

أن بسبب تقوية رئاسته يكثر الخَرْج[1]، فيفضي إلى أخذ الأموال عن[2] الضعفاء والفقراء.

لأنَّا نقول: لا شَكَّ في أن هذه المفاسد قد تحصل، لكنَّا إذا قابلنا المفاسد الحاصلة من نصبه مع المفاسد الحاصلة من عدم نصبه كانت المفاسد الحاصلة من عدم نصبه راجحةً على المفاسد الحاصلة من نصبه، وإذا كان كذلك كانت العبرة عند وقوع التعارض بالرُّجْحَان، فإنَّ ترك الخير الكثير لأجل الشَّرّ القليل شرّ كثير.

وأمَّا المقام الثَّاني وهو أنَّه لا يجب على الله نصب هذا الإمام -والنِّزَاع فيه مع الإسماعيليّة والاثني عشريّة- فنقول: الدَّليل على أنَّه غير واجب هو أنَّه لو وجب على الله نصب الإمام لكان إمَّا نصب إمام يَتمكَّن المكلَّف من /[ص: ٢٧٣أ] الرجوع إليه والانتفاع به في دينه أو الواجب نصب الإمام سواء كان كذلك أو لم يكن، والقسمان باطلان، فالقول بالوجوب باطل.

أمَّا القسم الأوَّل فلأنَّه لو كان واجباً على الله تعالى لفَعَله، ولو فعله لكان مثل هذا الإمام موجوداً، لكنَّه غير موجود، فإنَّ الواحد منا إذا احتاج إلى هذا الإمام في أن يستفيد منه علماً أو ديناً أو (جلب) منفعة أو دفع مضرّة وطلبه بأي حيلة كانت فإنَّه[3] لم يجد منه البتّة أثراً ولا خبراً، والعلم بذلك ضروريّ.

[و]أمَّا القسم الثَّاني فلأنَّ المقصود من نصب هذا الإمام إمَّا منفعة دينيَّة أو دنيوية لا محالة، والانتفاع به يعتمد إمكانَ[4] الوصول إليه، فلما تعذَّر إمكان

(١) الخَرْج: الإتاوة تؤخذ من أموال الناس، كالخِرَاج، وهما واحد لشيء يُخرجه القوم في السَّنة من مالهم بقَدْر معلوم. «تاج العروس» (خرج).
(٢) كذا في النسخ الثلاث، ولعلها: مِن.
(٣) ش: «فإن».
(٤) ش: «والانتفاع به بعد إمكانِ».

الوصول إليه تعذَّر الانتفاع به، وإذا تعذّر الانتفاع به لم يكن في نصبه فائدة أصلاً، فكان القول بوجوب نصبه عبثاً.

لا يقال: إن في نصبه فوائدَ جمة[1]، منها: أن يكون هادياً إلى مَعْرِفة الله [تعالى] على قول الإسماعيليّة. ومنها: أن يكون لطفاً في أداء الواجبات. والمراد من اللطف الأمر الذي علم الله تعالى من حال المكلَّف أنَّه متى وُجد ذلك الأمر كان حاله في قبول الطَّاعات والاجتناب[2] عن المعاصي أقرب ممَّا إذا لم يوجد ذلك الأمر بِشَرْطِ أن لا ينتهي إلى حدّ الإلجاء، ولا شَكَّ أن وجود الإمام كذلك. ومنها: أن يكون هادياً للخلق إلى مَعْرِفة الأدوية والسموم ومنافعها ومضارّها، وإذا كان كذلك فوجب على الله [تعالى] نصبه تحصيلاً لهذه الفوائد.

وأمَّا اختفاؤه فإنما[3] كان لأنَّ الظَّلَمة خوَّفته تخويفاً احتاج معه إلى الاختفاء والاستتار، فالذَّنب منهم حيث أحوجوه إلى الاختفاء.

لأنَّا نقول: أمَّا قول الإسماعيليّة فباطل، لأنَّا بيَّنَّا أنَّه لا حاجة في مَعْرِفة الله تعالى إلى المعلم.

وأمَّا حديث اللطف فإنما تكون الإمامة لطفاً إن لو كان نصب الإمام خالياً عن جميع جهات القبح والمفاسد، وهو ممنوعٌ، غاية ما في الباب أن في نصبه مصلحة ما، لكن كون الفعل مصلحة من وجهٍ لا ينافي كونه مفسدة من وجه آخر، وإذا كان كذلك فلا يجب[4] كونه لطفاً إلّا إذا بيَّنتم خُلُوّ نصبه عن جميع جهات القبح، وأنتم ما فعلتم ذلك.

---

(١) ش: «فوائد خمسة» تحريف.

(٢) ش: «والاحتراز».

(٣) ش: «اختفاؤه قائماً»! تحريف.

(٤) ش: «فلا يثبت».

وأمَّا مَعْرِفة الأدوية والسموم ومنافعها ومضارّها فلا حاجة فيها إلى نصب / [ص: ٢٧٣ب] الإمام، لأنَّ التجربة كافية في مَعْرِفَتها.

على أنَّا نقول: لو وجبَ على الله نصب الإمام لِمَا ذكرتم من الفوائد لوجب عليه إظهاره عند احتياج المكلف إليه لِئَلَّا يصير محروماً من الانتفاع به، وأنتم لا تقولون به.

واحتجَّ الشريف المرتضى على أنَّه يجب على الله نصب الإمام بأنْ قال: نصب الإمام لطف، واللطف واجب عليه، ينتج: أن نصب الإمام واجب عليه.

أمَّا إنَّه لطف فلأنَّ الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر سائس يمنعهم عن المعاصي ويأمرهم بالطَّاعات كان حالهم في القرب من الطَّاعات والبُعد عن المعاصي أكمل وأتمّ ممَّا إذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس، والعلم به بعد استقراء العادات ضروريّ.

وأمَّا إن اللطف واجب عليه فلأنَّ من اتخذ ضيافة لإنسان وعلم أن ذلك الإنسان لا يحضر في تلك الضيافة إلّا إذا ذهب إليه المضيف بنفسه والتمس منه الحضور، فإنْ كان صادقاً في تلك الضيافة ويريد حضور ذلك الإنسان وجب عليه أن يذهب إليه بنفسه ويلتمس منه الحضور، فإنْ لم يذهب إليه بنفسه ولم يلتمس منه الحضور مع علمه بأنَّه إن لم يفعل ذلك لم يحضر عَلِمْنا أنَّه ما كان يريد حضور ذلك الإنسان في ضيافته. فكذا إنَّه تعالى لمّا أراد من العبد فعل الطَّاعات والاجتناب عن المحرمات وعلم أنَّه لا يقدم على ذلك إلّا بنصب الإمام وجب أن تكون إرادته تعالى منه ذلك مستلزمة لإرادةِ نصبِ[1] الإمام، وإلَّا امتنع كونه مريداً لتلك الأفعال والتروك.

أجاب الإمام عنه بوجوه:

الأوَّل: لا نسلِّم أن نصب الإمام لطف، فإنَّ اللطف على ما ذكرتم من التفسير إنما يحصل من نصب إمام قاهر سائس يرجى ثوابه ويُخشى عقابه، وأنتم لا

---

(١) ش: «لإرادته نصبَ».

تقولون بوجوب نصب مثل هذا الإمام، أمّا الذي توجبون نصبه فلا يُرى منه في الدُّنيا أثرٌ ولا خبر[1]! وإذا كان كذلك استحال أن يكون لطفاً.

الثَّاني: أن كون الشَّيء لطفاً لو كان موجباً لأنْ يجب على الله[2] فعله لوجب عليه نصب القضاة المعصومين ونصب العساكر والولاة المعصومين، ضرورة أن الخلق إذا كان لهم حاكم معصوم وقاضٍ معصوم كان إقدامهم على الطَّاعات وامتناعهم عن المعاصي أكملَ وأتمّ ممَّا إذا لم يكن لهم مثل هذا الحاكم والقاضي، وأنتم لا توجبون[3] ذلك.

الثَّالث: أن نصب الإمام / [ص: ٢٧٤أ] إمَّا أن يكون لطفاً في الشَّرعيات أو في العقليّات.

والأوَّل باطل، لجواز خُلُوّ الزَّمان عن التكاليف.

والثَّاني (أيضاً) باطل، لأنَّه إمَّا أن يكون لطفاً في إظهار[4] تلك الواجبات العقليّة في الوجود لأجل وجوبها أو في إدخالها في الوجود سواءٌ كان لأجل وجوبها أو لا لهذا الوجه.

والأوَّل باطل، لأنَّ إدخال الفعل في الوجود لأجل وجوبه[5] بسبب كيفيّة من كيفيّات الدواعي القائمة بالقلوب، ولا يمكن إثبات أن لنصب الإمام أثراً في هذه الكيفيّات، بل لو قيل إن الأمر بالعكس لكان أولى، لأنَّ المأمور به متنفّر عنه والممنوع متبوع، فإذا صار الإنسان محمولاً على فعل من الأفعال بالتخويف صار متنفّراً عنه، وإذا صار ممنوعاً عن شيء صار راغباً فيه.

---

(١) ش: «فلا نرى منه في الدنيا أثراً ولا خبراً».

(٢) من ك: «على الله تعالى».

(٣) ش: «وإنهم لا يوجبون».

(٤) ش: «في إدخال».

(٥) ش: «لأجل وجود به» كذا.

والثَّاني أيضاً باطل، لأنَّ إدخالها في الوجود لا لأجل وجوبها لا عبرة به البتّة.

ولقائلٍ أن يمنع أنَّه لا أثر لنصب الإمام في كيفيّات الدواعي.

الرَّابع: أن هذا اللطف إمَّا أن يَعلم الله تعالى أنَّه يرجح جانب الفعل ولم يحصل معه ما يمنع من الفعل، أو يعلم الله [تعالى] أنَّه ليس بهذه المثابة.

فإنْ كان الثَّاني لم يكن لطفاً، لأنَّه إذا كان بتقدير وجوده لا يحصل الفعل كما أن بتقدير عدمه لا يحصل لم يكن مثل هذا اللطف واجباً، بل العقل يوجب امتناعه إذ لا فائدة في فعله.

وإن كان الأوَّل وجب حصول الأثر عند حصوله لا محالة لامتناع تخلّف المعلول عن العِلّة التَّامة، ونصب الإمام ليس بلطف بهذا التفسير وإلَّا لزالت المفاسد وحصلت المصالح، ولمَّا لم يكن كذلك علمنا أنَّه ليس بلطف. ولِأنَّ اللَّطف حينئذٍ يكون منتهياً إلى حدّ الإلجاء، وقد شرطتم عدم انتهائه إليه.

الخامس: هذا الذي تجعلون نصب الإمام لطفاً في حصوله إن كان الله تعالى عالماً بوقوعه وجب وقوعه، وإن كان عالماً بعدمه وجب عدمه، وكيف كان فلا حاجة إلى هذا اللطف إذ لا أثر له (فيه) البتّة.

سلَّمنا أن نصب الإمام لطف، لكن لا نسلِّم أن اللطف واجب على الله تعالى، وقد بيَّنَّا فيما تقدَّم أنَّه لا يجب على الله تعالى شيء.

وأمَّا بقيّة الكلام في الإمامة من تفصيل أنواع الشيعة واختلافهم[1] في الأئِمة الذي هو مذكور في هذا الكتاب، ومن أن الإمام هل يجب أن يكون معصوماً أم لا، وأن الشَّخص هل يصير إماماً بغير نصّ الله تعالى ونصّ رسوله على إمامته أم لا، وأن الإمام الحقّ بعد رسول الله هو أبو بكر الصدّيق [رضي الله عنه]، وأن أفضل النَّاس بعد

(١) ش: «واختلافاتهم».

رسول الله[1] [ﷺ] هو أبو بكر الصدّيق -الذي هو غير مذكور في هذا الكتاب- فليس فيها بحث ونظر دقيق، وهي مذكورة في الكتب الكلاميّة المنسوبة /[ص: ٢٧٤ب] إلى الإمام على الوجه الأكمل، فرأينا تركها، فمن أرادها[2] فليطالعها من تلك الكتب.

وليكن هذا آخر ما أردنا إيراده في هذه الأجزاء، ولواهب العقل الحمد بلا نهاية، والصَّلاة على محمد وآله بغير عدد وغاية.

فرغ من تحريره مؤلّفه العبد الضعيف، المفتقر إلى رحمة ربه اللطيف، عليُّ بن عمر بن علي القزويني الكاتبي، في سلخ رمضان المبارك لسنة اثنتين وستين وست مئة، حامداً لله تعالى، ومصلّياً ومسلّماً على نبيِّه محمد وآله الطاهرين[3].

---

(١) ش: «بعد الرسول».

(٢) ش: «فمن أراد».

(٣) ش: «قد اتفق الفراغ بحمد الله ومَنِّه من تحرير شرح المحصّل للإمام العلاّمة تاج المحققين فخر المدققين، ظهير الملّة الحنيفية، مولانا فخر الملّة والدين الرازي، للإمام الأعظم المكرّم، مولانا نجم الدين الدبيراني، تغمّدهما الله برحمته، وأسكنهما بحبوحة جنانه، بمراغةَ يومَ الأحد أواخر رجب لسنة ثمان وثمانين وست مئة هجرية. كتبه العبد الفقير المقصر، ومقابله (لعلها: وقابله) مُلاّ الخجندي».

فهرس


تم بحمد الله